

ЖИВАЯ СТАРИНА



ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

■ Как Егор Грезет наговоры по ветру отпускал:
из костромской лексики колдовства

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ПОГРАНИЧЬЕ: ЯЗЫК И ФОЛЬКЛОР

■ Мифологические нарративы о мосте и кладбище в с. Еловка

ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА: ПРЕДАНИЯ

Татаро-монголы и несметные сокровища Никольских монастырей
Кашинского и Калязинского уездов

ЭКСПЕДИЦИИ

- Празднование Троицы в селах Чаплыгинского района Липецкой области
- Рассказы русских эмигрантов в Аргентине и Уругвае о еде (по материалам экспедиции 2023 г.)



Граффити в г. Сан-Хавьер
(Уругвай)



На 1-й странице обложки:

«Свеча» (икона Воскресения Христова), деталь (с. Осиновка Викуловского р-на Тюменской обл.), 2023 г. Фото А. Б. Мороза

Герб г. Сан-Хавьер (провинция Рио-Негро, Уругвай, основан русскими переселенцами) с надписью сверху «Colonia Rusa» (Русская колония). Граффити на стене здания в г. Сан-Хавьер. Фото М. В. Ясинской



В с. Осиновка Викуловского района Тюменской области, где живут потомки переселенцев из белорусских губерний, сохранился обряд «Свеча», связанный с переносом иконы и приуроченный здесь к празднику Рождества Христова. О местной версии обряда читайте статью Д. В. Родионовой и А. С. Кулакиной на с. 22–26.



▲ «Свеча» (икона Воскресения Христова), 2023 г. Фото А. Б. Мороза

◀ Посетитель зажигает свечу перед иконой в день перенесения, 7 января 2024 г. Фото А. Б. Мороза

▶ Л. А. Шевелёва встречает икону-«свечу» с хлебом-солью, 7 января 2024 г. Фото А. Б. Мороза



▲ Посетители в доме Л. А. Шевелёвой после перенесения иконы-«свечи», 7 января 2024 г. Фото А. Б. Мороза



▲ А. П. Шевелёва с внучкой переносят хлеб-соль, сосуд с зерном для свечей и портрет Марины Проконцово в дом Л. В. Шевелёвой, 7 января 2024 г. Фото Н. В. Петрова

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

- О. Д. Сурикова. «Медведь, приходи к нам кисель есть»: образ медведя в костромской культурной традиции 2
- В. С. Кучко. Традиция календарных обходов в Костромском Поунжье 6
- Л. В. Косова, Н. А. Попова. «Вся похматка отцова!»: лексика со значением сходства людей в костромских говорах 9
- А. С. Ахрамеева, Ю. А. Кривошапова. Как Егор Грезет наговоры по ветру отпускал: из костромской лексики колдовства 13
- Д. Р. Шайхинурова. Ласковые обращения к человеку в говорах и фольклоре Костромской области 16

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ПОГРАНИЧЬЕ: ЯЗЫК И ФОЛЬКЛОР

- А. Б. Мороз. «Самоходы», «челдоны», «вятские» 19
- М. С. Остроухов. «По шуликины» — ну, это вот чисто белорусское слово»: особенности святочного ряженья в селах Ермаки, Осиновка и Еловка 20
- Д. В. Родионова, А. С. Кулакина. Обряд «Свеча» в с. Осиновка и связанные с ним нарративы 22
- В. А. Федорова. Мифологические нарративы о мосте и кладбище в с. Еловка 26
- Ю. В. Кузюва. Поверья о змеях в селах Ермаки, Осиновка, Еловка Вилкуловского района Тюменской области 28

ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА: ПРЕДАНИЯ

- А. Г. Авдеев. Татаро-монголы и несметные сокровища Никольских монастырей Кашинского и Калязинского уездов 32
- Ю. М. Кувишинская, В. М. Харитонина. Почитание источника «Двенадцать ключей» в Макарьевском районе Костромской области: обрядовая практика и сюжеты 34
- М. В. Завялова. Литовские предания о провалившихся под землю городах в типологическом аспекте 39

АРХИВНАЯ ПОЛКА

- О. В. Белова, Л. Л. Степченко. Экспедиция Смоленского краеведческого музея в Сычёвский район 1960 г. 44

ЭКСПЕДИЦИИ

- Е. А. Дорохова. Празднование Троицы в селах Чаплыгинского района Липецкой области 51
- В. И. Березнев, М. В. Ясинская. Рассказы о еде у русских эмигрантов в Аргентине и Уругвае (по материалам экспедиции 2023 г.) 53

ЮБИЛЕИ

- Т. С. Канева, Ю. М. Шеваренкова. К юбилею Клары Евгеньевны Кореповой 58
- А. М. Петров. К 90-летию Софьи Михайловны Лойтер 59
- Л. В. Фадеева, М. В. Ясинская, П. Л. Асанова, А. В. Кудрявцева (Коробова), Ю. А. Давыдова, А. И. Дубосарский, Н. Д. Крылова. Полос притяжения: к юбилею Анны Александровны Ивановой 60

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- А. В. Черных. Серия «Фольклорный архив». Новые издания 62
- Т. П. Малкова. Новые издания Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова 64
- С. В. Алтатов. Коротко о книгах 65

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- И. А. Седякова. Албена Георгиева (16.04.1954 — 02.02.2024) 66
- Е. В. Сафронов. Михаил Гершенович Матлин (02.09.1951 — 25.02.2024) 67

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Д. В. Морозов. Конференция «Современное состояние фольклорных традиций казачества Юга России и перспективы их изучения» 68
- М. Г. Белодедова. V Чтения памяти Е. С. Новик 70

Проект реализован при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

2024
ГОД СЕМЬИ

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 (зам. главного редактора),
канд. филол. наук, Государственный Рос-
сийский Дом народного творчества им.
В. Д. Поленова

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

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

Е. А. Дорохова, канд. искусствоведения,
Государственный Российский Дом народ-
ного творчества им. В. Д. Поленова

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

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

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, про-
фессор, Институт славяноведения РАН,
Национальный исследовательский уни-
верситет «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

В прошедшем полевом сезоне, летом 2023 г., Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета (ТЭ УрФУ) побывала в нескольких районах Костромской области. Группа под руководством соискателя М. О. Леонтьевой в составе магистранток Л. В. Косовой, Н. А. Поповой и студентки А. А. Сафроновой работала в Островском и Макарьевском районах области; отряд во главе

с начальником экспедиции доктором филологических наук, чл.-кор. РАН Е. Л. Березович в составе доктора исторических наук, чл.-кор. РАН В. В. Напольских, кандидатов филологических наук В. С. Кучко, Ю. А. Кривошаповой (руководитель группы), Я. В. Мальковой (руководитель группы), О. Д. Суриковой, магистрантов С. О. Автаева, А. С. Ахрамеевой, К. О. Чекан, Д. Р. Шайхиуровой, студентов Е. С. Громова,

Н. В. Ермакова и В. В. Рыковой работал в Межевском и Макарьевском районах. Настоящая подборка представляет статьи участников Топонимической экспедиции, которые написаны по материалам картотек экспедиции, главным образом по полевым данным, полученным в ходе последнего рабочего сезона; в ряде случаев использованы экспедиционные материалы по костромским говорам в целом.

Олеся Дмитриевна Сурикова,

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

«МЕДВЕДЬ, ПРИХОДИ К НАМ КИСЕЛЬ ЕСТЬ»: ОБРАЗ МЕДВЕДЯ В КОСТРОМСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. В статье представлен спектр реализаций образа медведя в культурной традиции Костромской области. На фоне репрезентаций, «классических» для восточных славян и хорошо известных в рассматриваемой культурной зоне, встречаются и нетипичные для русских данного региона мотивы: приглашение медведя на трапезу в центральном ареале; негативная символизация медведя и запрет на его убийство в северо-восточном ареале. Изодокусы этих мотивов могут отражать пути славянского заселения региона, а также специфику контактов с финно-пермскими соседями.

Ключевые слова: этнолингвистика, диалектная лексика, Костромская область, зоологический код, медведь

В ходе работы ТЭ УрФУ 2022 г. в Макарьевском районе Костромской области, в самой его южной зоне, в с. Юрово (на границе с Нижегородской областью), сотрудники ТЭ единожды записали редко фиксируемый на центрально-русских территориях этнографический факт — приглашение медведя на кисель: «Вознесенье в трубу кричали медведя: «Медвйдь-медвйдь, иди кисель исть!»». Проверка «медведя» закономерно стала одной из задач полевого выезда ТЭ 2023 г. в Макарьевский и Межевской районы Костромской области, а мое желание протянуть «изодокусу¹ медведя» привело меня к материалам лексической и этнографической картотек ТЭ УрФУ по территории всей Костромской области и всем вариантам обрядности, включающей образ медведя. Учитывались разные грани образа этого зверя в культурно-языковой традиции Костромской области: представления о действиях дикого животного в ту или иную календарную дату, упоминания медведя в обрядовых текстах, введение данного образа в акциональную часть обряда и ритуала.

Несмотря на «популярность» образа медведя у славян вообще, восточных славян в частности и русских в особенности (это один из ключевых зоологических образов в языке, фольклоре и обрядности), конкретные мотивы, связанные с этим зверем, распространены неравномерно: одни известны шире,

а другие являются специфическими для того или иного ареала / той или иной традиции или даже раритетными; одни фиксируются на этнолингвистической карте в виде сплошных ареалов, а другие — в виде мерцающих островков и т.д. На широком славянском материале это показал А. В. Гура [4. С. 159–177], а в применении к культурно-языковой традиции отдельного русского региона, Костромской области, данные процессы можно увидеть на составленной мною карте (по данным ТЭ)².

Мотивы, отраженные на карте, реализуются в двух вариантах обрядности — календарной и с календарем не связанной (охранительная и вредоносная магия, народная медицина, запреты и пр.). Прокомментирую их в этой последовательности, начиная с наиболее распространенных.

КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

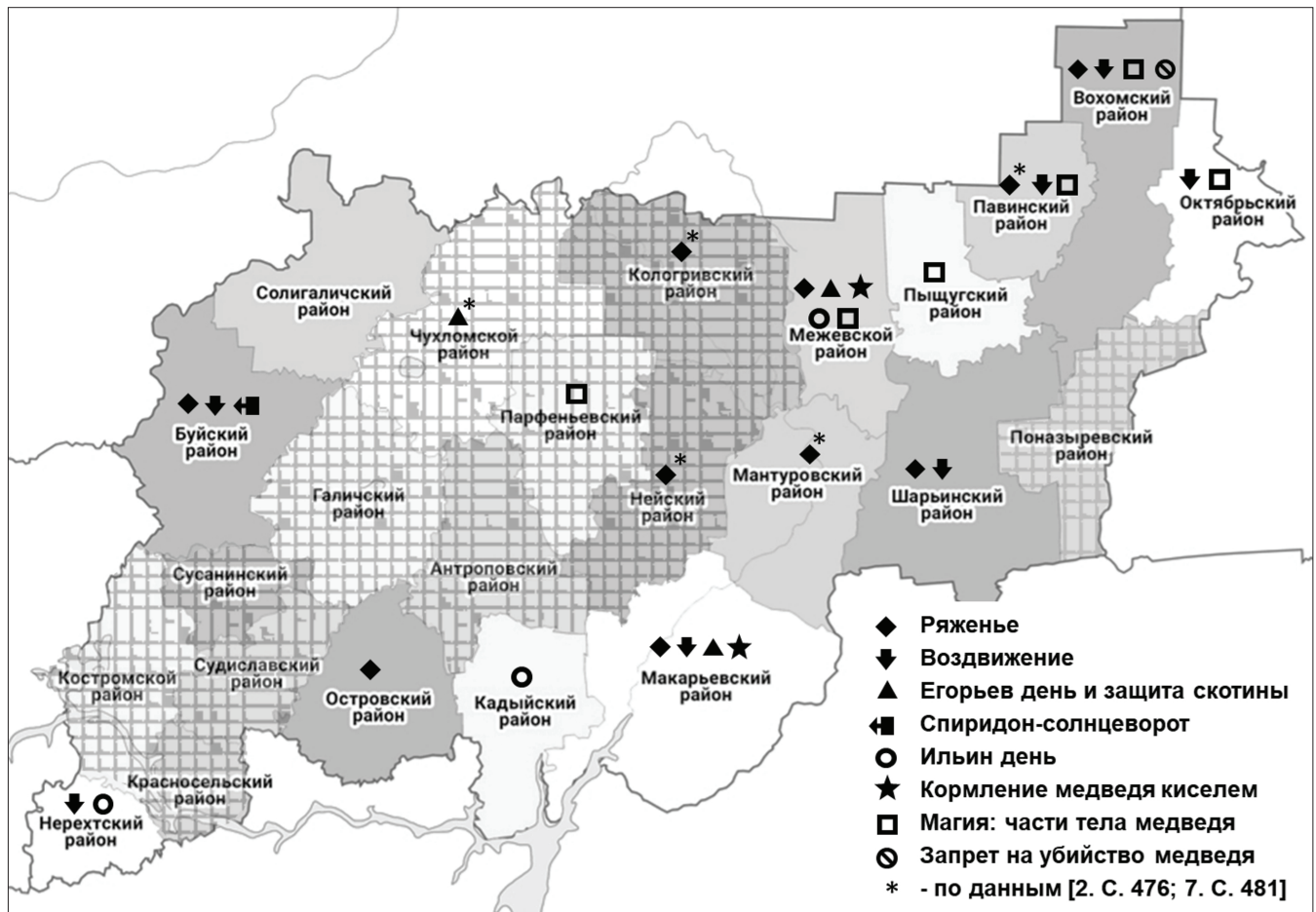
Святочное и свадебное ряжение. «Медведь» — одна из самых архаичных и в то же время наиболее распространенных масок народного театра. В костромских материалах ТЭ наряду с медведем фигурируют и другие известные маски: покойник, барин, цыган, палач, ведьма, зооморфные персонажи — лошадь, гусь, парные травестийные персонажи — старик и старуха. Например: «На свадьбу на второй день придут погугать. Нарядятся по-страшному. Медведем на-

ряжались, шубу вывернут, харю мешком каким накроют. До уся напугают» (Мак³, д. Ракульское); «Ходили у нас ряжёные: и взрослые, и ребятишки. Шубу перевёртывали, надевали наизнанку. Медведя изображали, мужика растрёпанного. Ещё переодевались мальчик в девочку, девочка в мальчика. Придут, запоют, пшена насыпят по всему дому» (Мак, с. Николо-Макарово) и пр.

При этом медведь наделяется сексуальной символикой (с одной стороны, такая символика типична для этого зверя у славян [см.: 4. С. 167–170], с другой — она характерна для карнавальная ситуации — ряженья, в рамках которого фигурирует этот образ): «Молодые умывали гостей. Выходили на улицу, поливали на руки. Полотёнешко было рядом. И платили денежки. Выворачивали тулупы на сторону. Вот, это медведь. Его водили около гостей, у него могло быть что-то привязано для денежек, а для этого он поднимал своё хозяйство — вот эту морковинку и две луковицы» (Ост, пос. Островское); «В Святки гусём наряжались, медведем. Медведь харю сажей намажет, рукавицы у его, ревьёт зверем. Всех вымажет, целоваться лезет, а мы боимся, как замертво» (Мак, д. Большие Рымы).

Картографирование по материалам ТЭ позволял скорректировать тезис, высказанный группой исследователей [7. С. 481], будто бы архаические персонажи ряженья, в числе которых и медведь, чаще фиксируются на границе с Вологодской областью (в Кологривском, Межевском и Павинском районах): как видно на представленной здесь карте, маска медведя известна не только на севере (Межевской район) и северо-востоке Костромской области (Вохомский район), но и на западе (Буйский район), и на юге (Островский, Макарьевский районы), и на юго-востоке (Шарьинский район).

Воздвижение (14/27 сентября) — день, когда, по широко распространенным у русских поверьям, особенно активны дикие животные, в том числе медведи, которые укладываются спать или женятся, что мотивирует запрет в этот день ходить в лес: «На Здвиженье в лес нельзя ходить: зайчи и медведи в норы начинают залезать» (Шар, д. Столбецкое); «В Здвиженье у них, у медведей, свадьбы, страшна неделя. И чтобы не задрали скотину. Особенно



Этнолингвистическая карта «Медведь» (Костромская область)

женщинам с месячными или беременным нельзя в лес — медведи их не любят» (Вох, д. Масленниково). В Макарьевском районе зафиксирован даже «медвежий» вариант хронима: «Медвѣжье Здвѣженье — в лес не пойдѣм. В лесу медведи гонятся. Гон у их. По пятнадцать медведей бегут!» (Мак, д. Халабурдиха).

Егорьев день (23 апреля / 6 мая) — день первого выгона скота, в который проводятся охранные скотоводческие и пастушьи обряды, в том числе обходы, направленные на защиту скотины от диких животных, в частности от медведя. Медведь здесь фигурирует в текстах, сопровождающих обряд, к нему обращаются с просьбой не трогать корову: «Корову выпускать, дак обходили ёй до солнышка. Хлѣщут вербой, вопят: “Медведь-батюшко, не тронь нашу коровушку, не дери, не спорти!”» (Меж, д. Губино); «Егорий-батюшко, сохрани мою коровушку! Медведь-батюшко, не дери мою скотинушку! — обходили на Егория коровку с огарышем» (Мак, д. Большие Рымы).

Ильин день (20 июля / 2 августа). Начиная с этого дня действует широко распространенный у русских запрет на купание в водоемах, чаще всего мотивированный тем, что в воде завелось какое-то существо (пиявки, конский волос, черт, полудницы, немтыки), какое-то существо в воду нагадило («чѣрт в реку накал» — влг., «лягушка написала в воду» —

тамб., «враг насал в воду» — тамб.) или опустило туда часть своего тела («чѣрт рога в реку опустил» — костр., «олень хвост омочил» — костр.). В качестве такого существа возникает и медведь («После Ильина дня нельзя купаться: медведь лапу в воду опустил» — вят.) [1. С. 185], в том числе в запретах, записанных ТЭ на костромской территории: «Ильин день пройдѣт — и ребятишек пугали, чтоб в воду не лезли: “Медвидь хвос в воду опустил!”» (Меж, д. Алешково).

Спиридон-солнцеворот (день свт. Спиридона Тримифунтского, 12/25 декабря) — календарная дата, связанная, по представлениям русских, с началом увеличения продолжительности светового дня — зимнего поворота солнца на лето, когда медведь, по поверьям, поворачивается в берлоге на другой бок: «Спиридон-поворота — это медведь на другой бок поворачивается, от зимы на лето поворот» (Буй, с. Шушкодом).

Рождественский/пасхальный цикл / Благовещение. Так самым общим образом можно обозначить время отправления обряда приглашения медведя на трапезу, который пока точно записан в Костромской области (но надежно зафиксирован — известен во многих населенных пунктах многим информантам: Мак — д. Власово, д. Рокульское, д. Старово, с. Юрово; Меж — с. Георгиевское, с. Никола, пос. Первомайский,

д. Петушиха, д. Фадеиха, д. Черемисская). В самом полном виде обряд в этом регионе выглядит так. В Великий четверг / на Вознесение (40-й день после Пасхи) / на Благовещение (7 апреля) / когда-то зимой (без уточнения, но речь, вероятнее всего, идет о Рождественском посте)⁴ варят овсяный кисель, и хозяйка или дети кричат в печную трубу или в окно: «Батюшко-медведь, приходи кисель наш исть, а не ходи на поле овѣс исть» (Мак, д. Старово) (текст варьирует). После чего кисель выносят из дому, а старший мужчина в семье, изображающий медведя, надевает вывернутый полушубок и кисель съедает. Другой вариант предполагает участие постороннего для семьи человека и включение обряда в разряд обходов: здесь мужчина (не член семьи), изображающий медведя, в вывернутом полушубке по очереди обходит все дома в деревне, съедает там кисель и пугает приглашающих его детей. Считается, что если медведь уже поел овса («по приглашению»), то на поле «без спроса» он впоследствии не придет. Таким образом, перед нами обходной защитный обряд с акциональной и вербальной зонами, а также с элементами травести, который, разумеется, может редуцироваться.

Типологически этот обряд относится к ритуальным приглашениям мифологических персонажей на ужин, кутью, кашу, горох, которые подробно описаны

Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой на славянском материале [3]; структурно костромской вариант с ними также полностью совпадает. В указанном исследовании [3] зона бытования ритуального приглашения персонажа на трапезу очерчена следующим образом: восточная Белоруссия, белорусское и украинское Полесье, южная Польша, Карпаты, юго-восточная Болгария, Македония и восточная Сербия, причем ареал обряда сплошной, почти непрерывный. Русские данные привлекаются авторами скупо, а использованные в статье контексты (смоленские, тверские, калужские, владимирские, новгородские) встречаются в другой этнографической литературе («кочуют» из одного исследования в другое), так что у русских этот обряд или довольно редкий, или плохо записан.

В. К. Соколова, оперирующая русскими материалами, предлагает называть обряд «кормление мороза киселем» [8. С. 107], поскольку мороз в качестве приглашаемого неприятного явления встречается у русских чаще всего (костромской медведь ему полностью изофункционален: мороз приглашают есть кисель, чтобы он не побил овес). Крайней восточной точкой распространения обряда до недавних пор считалась Владимирская область, но полевые данные, опубликованные недавно [7. С. 504], позволяют протянуть изодоксу значительно дальше на восток — до центральной части Костромской области, до Нейского района («В Нейском районе в Чистый четверг приглашали есть кисель “мороза” <...> “В четверг перед Пасхой, который назывался “чистым” или “великим”, выгребали золу из печек, варили кисель, открывали дверь и кричали: “Морозко, морозко, иди кисель есть!”» [Там же]), и до севера Костромской области — до Межевского района («В Межевском районе также был известен обычай зазывания “на кисель” мороза или медведя» [Там же]⁵). Полевые материалы ТЭ УрФУ добавляют к этой территории еще крайний юг Костромской области — Макарьевский район, граничащий с Нижегородчиной. В результате мы получаем фактически непрерывный ареал в центральной зоне Костромской области, простирающийся с юга на северо-восток.

Интересно, что обряд (в виде приглашения мороза на кутью на Крещение) также зафиксирован практически на этой же географической долготе, но значительно южнее — в с. Василев-Майдан (Починковский район) Нижегородской области [5. С. 184–185]. К. Е. Корепова пишет, что сюда он был принесен переселенцами из белорусских и украинских земель, а потому не получил широкого распространения, хотя устойчиво существовал до середины XX в. В Костромской области, в том числе в пограничном с Нижегородчиной Макарьевском районе,

обряд фиксируется уверенно и не связан, кажется, с «недавними» южными переселенцами. Авторы книги [7] предлагают объяснять его появление в этом регионе старыми миграциями: «Подобные <...> маркеры могут свидетельствовать о присутствии в данной местности этнической группы, которая к настоящему времени уже прошла этап полной культурной адаптации. Например, в Нейском и Межевском районах зафиксирован обычай зазывания медведя на кисель или кутью в Чистый четверг <...>, перекликающийся со святочными обычаями южнорусских областей. Это дает основание предполагать, что жители данной местности были переселенцами из других губерний Российской империи» [7. С. 226]. Следы старых южнорусских миграций сохраняются в топонимии Костромской области (ср. хотя бы название районного центра *Галичи*), однако считать локально зафиксированный обряд приглашения медведя на трапезу их маркером, не имея других возможных юго-западных реликтов в этнографии (которые в таком случае следует искать), было бы опрометчиво. Я бы не стала отвергать возможности расширения первоначального ареала обряда до центральных русских территорий, но эту гипотезу поможет подтвердить или опровергнуть только дальнейший целенаправленный сбор и картографирование данных по обряду в Костромской области и западнее.

НЕКАЛЕНДАРНЫЕ ПРАКТИКИ

Народная медицина. Использование частей тела и органов медведя — символа здоровья и силы — в лечебных целях известно в разных частях славянского мира, в том числе у русских. Так, в Калужской губернии зафиксированы представления о том, что съевший сердце медведя исцеляется от всех болезней; в Томской губернии ломоту в ногах лечили медвежьим салом; медвежья желчь использовалась для залечивания ран и т.д. [см.: 4. С. 174–175]. В костромских материалах ТЭ хранится свидетельство использования в лечебных целях медвежьего черепа: «У моей сестры муж заболел. Повели к знахарке. У неё медвежий череп был, она через него водичкой поливала, приговаривала что-то. И всё у него прошло» (Парф, д. Горлово).

Вредоносная магия. Костромские материалы ТЭ содержат богатый репертуар «черных» магических практик с использованием частей тела медведя. Так, медвежьим салом недоброжелатели якобы мажут ворота чужого двора, чтобы корова, учуяв его запах и испугавшись, не возвращалась домой (Меж, с. Георгиевское; Окт, с. Веденьё; Пыщ, с. Пыщуг). На той же реальной основе — страхе скотины перед сильным запахом дикого зверя — строится практика смазывания медвежьим салом дуги в лошадиной

упряжи. Таким образом можно сорвать нежелательную свадьбу: лошадь боится запаха медведя, и свадебный поезд никуда не едет (Пав, д. Берёзовка).

Но встречаются и «черные» практики, не имеющие реальной основы, а базирующиеся только на символических представлениях. Таково использование медвежьего когтя как инструмента для причинения порчи, сглаза. Недоброжелатели зарывают коготь у чужого крыльца или во дворе, чтобы добиться дрязг в семье, падежа скота и пр. (Вох, д. Заречье; Пав, д. Шумково; Меж, д. Барановица). Это действие специфически номинируется — *посадить медведя*: «У этих колдунов бывает медвежий коготь. Вот они как-то портят коров, овец. Медведя посадят — и те домой не идут» (Меж, д. Барановица). Кроме того, медвежий коготь используют девушки, чтобы отвести неугодного ухащера: «Раньше специально брали медвежий ноготь. Раньше били медведей, папа был охотник. Принесут домой. Женщины беругут. Сзади на одежду почиркать, чтобы не любили, боялись» (Вох, с. Тихон).

Кости и когти мертвых животных — «классическое» орудие для наведения порчи у всех славян [см.: 6. С. 179], но такое использование именно медвежьих частей тела, судя по всему, не совсем типично: чаще всего медвежьи зубы, когти, глаза, череп, шерсть применяются с противоположной целью — как апотропей, средство защиты и благопожелания (поскольку медведь наделяется преимущественно или даже исключительно положительной символикой) [см.: 4. С. 174–175]. Со всей осторожностью предположу, что эти практики могут объясняться влиянием мифологических представлений, носителями которых были неславянские (финно-пермские) соседи русских в этом регионе. Так, например, у коми «подброшенные под остов строящегося дома кости медведя сулили хозяину несчастливую жизнь» [9. С. 270]; кроме того, образ медведя, в частности его шкура, связывается с представлениями о смерти: «В поминальных плачах в качестве метафоры смерти называются окна, занавешенные шкурой [медведя], шкура [медведя], расстеленная в переднем углу, или усевшийся в нем черный [медведь]» [Там же]. Гипотезу о неславянском влиянии, кажется, подтверждает картографирование мотивов: ареал «черных» магических манипуляций с частями тела медведя в Костромской области образует почти непрерывную полосу на северо-востоке области, в лесной зоне, граничащей с Вологодчиной на севере и с Кировской областью — на востоке (см. карту).

Ритуальный запрет на убийство медведя. Выказанное выше предположение о возможном неславянском наследии в «медвежьем комплексе» северо-востока Костромской области укрепляет

следующий факт: «Как век не забуду, сию маленькая у окошка, восемь годов было. Вдруг медведь по деревне идёт, век не забываю. Я кричу: “Колка, Васька, вон Вава идёт!” Они взглянули, но никто не тронули, через неделю война. Летом. Через неделю война открылася, медведя не тронули, деревню прошёл, в поле ушёл. Мужики не тронули. Убить нельзя, большой страх» (Вох, пос. Талица).

Перед нами раритетный для русских и недвусмысленно сформулированный запрет на убийство медведя, символическая основа которого четко проговорена информанткой, — это негативная символизация зверя (по явление медведя воспринимается как дурное предзнаменование, ср. связь медведя со смертью у коми). В качестве возможного практического основания этих представлений укажем на запрет есть медвежатицу, мотивированный, в свою очередь, этиологическими легендами о медведе: считается, будто медведь раньше был человеком, или под шкурой медведя скрывается человек, или предками человека были медведи, и т.д. Такие легенды есть и у славян [см.: 4. С. 163–164], и у финно-угорских народов (коми, удмурты, мордва, марийцы) [см., например: 9. С. 269–270]. Из-за сходства и даже возможного родства с человеком есть медвежье мясо запрещено, у коми в некоторых районах оно поэтому даже считается нечистым [9. С. 270]. Запрет этот не повсеместный и у финно-угорских народов, и у славян; так, по данным А. В. Гуры [4. С. 163], он зафиксирован у родопских болгар, а у русских — в Олонецкой губернии и Никольском уезде Вологодской губернии. Заметим, что первая зона у русских — контактная с коми и, например, вепсами, а вторая граничит с Вохомским районом Костромской области, где сотрудники ТЭ записали обсуждаемый нарратив. Можно попытаться реконструировать изодоксу мотива (без уточнения его генеза, но предположив влияние мифологических представлений неславянских соседей во всех точках этого пути): с северо-запада на юго-восток — из Олонецкой губернии через Вологодскую, через юго-восточные ее границы, в сегодняшний северо-восточный угол Костромской области.

Так выглядит реализация образа медведя в обрядности одного северно-центрального русского региона. На фоне «классических» для восточных славян и хорошо известных в рассматриваемой культурной зоне репрезентаций (ряженье в медведя, комплекс представлений о действиях медведя на Воздвижение, Спиридонов день и др.) в Костромской области встречаются нетипичные для русских данного региона мотивы, связанные с медведем. Это приглашение медведя на трапезу в центральном ареале

(Макарьевский и Межевской районы), негативная символизация медведя (включая «черные» магические практики, предполагающие манипуляции с частями тела этого животного) и запрет на убийство медведя в северо-восточном ареале — на границе с Вологодской и Кировской областями (Пыщугский, Павинский, Вохомский, Октябрьский районы). Вероятно, изодоксы этих мотивов могут отражать пути славянского заселения (как раннего, так и позднейшего) центральных и восточных зон Костромской области, а также специфику контактов с неславянскими соседями (финно-пермским населением региона).

Примечания

¹ *Изодокса* (термин, введенный Н. И. Толстым) — это линия, обозначающая границы отдельных явлений или элементов духовной культуры.

² Эта карта далеко не безупречна, на ней отражены промежуточные результаты полевых сборов на территории Костромской области: какие-то районы исследованы на данный момент более, другие — менее тщательно (последние выделены на карте штриховкой); где-то этнографическому материалу уделялось больше, где-то меньше внимания; в Макарьевском и Межевском районах «медвежья тема» спрашивалась специально, а значит, мы получили больше фиксаций и большее разнообразие, чем в других зонах, где «медвежьи мотивы» фиксировались попутно, в ходе общего опроса. Однако, насколько я могу судить, сравнив результаты ТЭ с оказавшимися в моем распоряжении источниками по этнографии и фольклору этого региона, карта, несмотря на все оговорки, все же репрезентативна и во многом совпадает с данными, полученными другими собирателями.

³ См. список сокращений районов Костромской области на с. 18.

⁴ Структурное и семантическое сходство пасхальных приглашений с рождественскими объясняется одинаковым восприятием Рождества и Пасхи как праздников, определяющих и прогнозирующих весь годовой цикл. Однако в данном случае неустойчивость даты свидетельствует о постепенном размывании ритуального смысла события. Перенос выкликания медведя с недели перед Пасхой на Благовещение может, вероятно, объясняться контаминацией с другими представлениями о медведе: восточные славяне, и в том числе русские, считают, что на Благовещение медведь просыпается от спячки. Разумеется, пригласить его в такой день очень уместно. Интересно, кстати, что белорусы приглашают медведя на трапезу (кашу) именно накануне Благовещения — этот обряд называется *комоедица* [4. С. 170]. Перенос на Вознесение, возможно, обусловлен «пищевым триггером» — овсяным киселем, который в Костромской области обычно варят в этот день (но с другой семиотической основой — чтобы добиться поднимающегося вверх пара, символизирующего восхождение на небо). Интересно, что медведю в разных регионах предлагают разную пищу — из тех злаков или культур,

которые там растут и которые он активно поедает: у белорусов это гороховая каша [4. С. 170], у сербов в Андреев день (*Мечкин дан* «медвежий день», 13 декабря) — кукуруза [4. С. 172], у русских — овес. Наконец, перенос на Масленицу — результат окончательной десемантизации обряда, см. контекст: «В Масленку пекли пряжье на тагане на масле. Присказенька была: “Медведь-медведь, приходи к нам кисель ись. А на наш овёс не ходи!”» (Мак, д. Ракульское).

⁵ Авторы книги [7] обращают внимание, что медведь — персонаж уникальный для костромского варианта обряда приглашения мифологического персонажа на трапезу (в других вариантах он упоминается лишь однажды — в тексте из Калужской губернии, и то не самостоятельно, а в ряду других диких зверей: «Волки, медведи, лисы, куницы, зайцы, горностайцы, идите к нам кисель есть!») [7. С. 504]. О причинах такого «усиления» образа медведя в Костромском регионе предстоит еще думать.

Литература

1. Атропушенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь: этнолингв. словарь. М., 2015.
2. Белоруков Д. Ф. Деревни, села и города костромского края: материалы для истории. Кострома, 2000.
3. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание: структура малых фольклорных текстов / отв. ред. С. М. Толстая, Т. В. Цивьян. М., 1993. С. 60–81.
4. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
5. Корепова К. Е. Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009.
6. Левкиевская Е. Е. Порча // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 178–183.
7. Морозов И. А., Слепцова И. С., Самоделова Е. А., Курприянов П. С., Чеснокова Е. Г. Логика трансформаций: региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов. М., 2019.
8. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — начало XX в.). М., 1979.
9. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1: Мифология коми / науч. ред. В. В. Напольских. М.; Сыктывкар, 1999.

Сокращения

ТЭ УрФУ — Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета; лексическая и этнографическая картотека Топонимической экспедиции (хранятся на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

Говоры русского языка: влг. — вологодские; вят. — вятские; костр. — костромские; тамб. — тамбовские.

Статья поступила в редакцию 11 марта 2024 г.

Валерия Станиславовна Кучко

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

ТРАДИЦИЯ КАЛЕНДАРНЫХ ОБХОДОВ В КОСТРОМСКОМ ПОУНЖЬЕ

Аннотация. В статье представлены полевые данные о традициях коллективных календарных обходных обрядов, зафиксированные экспедицией Уральского университета в бассейне р. Унжа, а именно в Макарьевском и Межевском районах Костромской области. Обсуждаются обходы, приуроченные к Рождеству, Святкам, среде на Крестопоклонной неделе, Вербному воскресенью, Егорьеву дню и Вьюнишному воскресенью.

Ключевые слова: этнография, народный календарь, обходной обряд, Макарьевский район Костромской области, Межевской район Костромской области, Костромское Поунжье, Топонимическая экспедиция УрФУ

На протяжении нескольких последних выездов Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета (ТЭ УрФУ) работала в Макарьевском (далее — Мак; осень 2021 г., лето 2022 г. и лето 2023 г.) и Межевском (далее — Меж; лето 2023 г.) районах Костромской области и столкнулась здесь с хорошо развитой традицией календарных ритуальных обходов. Регион этот находится в бассейне р. Унжа: р. Межа, протекающая по Межевскому району, является ее левым притоком, а Макарьевский район расположен в ее низовьях вплоть до впадения в Унженский залив Горьковского водохранилища. Настоящая заметка представит новые полевые материалы, касающиеся местной обходной традиции. Обходной обряд, согласно определению Л. Н. Виноградовой, — это «ритуальное хождение по домам с поздравлениями и благопожеланиями и другими магическими целями, обязательным элементом которого является одаривание (или угощение) хозяевами исполнителей обряда» [3. С. 483]. Представим годовой цикл по тем календарным датам, которые на рассматриваемой территории сопровождаются обходными обрядами.

ОБХОДЫ ЗИМНЕГО КАЛЕНДАРНОГО ЦИКЛА

Рождественский сочельник. В д. Большие Рымы на юге Макарьевского района вплоть до 1960-х гг. сохранялся обряд церковного колядования — обхода домов со славлением Христа, т.е. с пением песен литургического происхождения, который совершался накануне Рождества. Обход к этому времени превратился в детский: славить ходили девочки и мальчики начиная примерно с 10 лет. «Приходили: “Можно Иисуса Христа поздравить?” — “Ну давайте”. Потом кто три копейки, пять копеек дадут. Это мне было, может, лет 10–11 (1964–1965 гг. — В. К.). Не только мы ходили, все ходили» (д. Большие Рымы). В памяти информантки сохранился текст славления, который представляет

собой искаженные тропарь и кондак Рождества Христова: «Рождество Твоё, Христе Боже наш, воссияй мира свет разума, небо со звездой учахуйся, кланяемся Тебе, солнце правды, Тебя видим с высоты востока, Господи, слава Тебе. И Дева неприступным приносит, ангелы с пастырями славословят, волсви же со звездой путешествуют. Наш Бог ради родился, отроче младо, предвечный Бог, с праздником!»

Необычайную для атеистического государства сохранность обряда, основу которого составляло пение религиозных песен, обеспечивал, можно сказать, сам ареал, отличающийся заметным своеобразием как в географическом, так и в социокультурном отношении. Значительно удаленный от административного центра, спрятанный в глухих Рымских лесах, небольшой куст деревень, куда входят сегодняшние Большие и Малые Рымы, а также с. Юрово, был заселен только в XVIII в., с высокой вероятностью бежавшими от преследования старообрядцами. Возможно, он оставался старообрядческим вплоть до советского периода. Известно, что после закрытия в 1921 г. Белбажского монастыря некоторые его насельники бежали в Большие Рымы. На этом историческом фоне здесь сформировался социум, который на протяжении всего XX в., с одной стороны, в отсутствие церкви и причта самостоятельно исполнял религиозные обряды (проведение праздничных литургий и панихид в моленных домах, крещение младенцев погружением), а с другой — сохранил целый ряд архаических практик (обходы деревни в охранительных целях, назначение наказаний членам социума за какие-либо нарушения в виде прохода по деревне без одежды, с запяжанием в сани летом и пр.) [подробно об истории этого ареала и социокультурной ситуации в нем см.: 8].

Святки. Немногочисленные свидетельства об обходах, приуроченных к Святкам, в которых участвовали ряженые. Среди персонажей святочных обходов отмечены цыган, медведь, ста-

рик и старуха, покойник; ряженые могли использовать соответствующие маски. Обряд мог заканчиваться коллективной трапезой, для которой готовили из собранных за время обхода продуктов. Приведем некоторые свидетельства.

Наряжались в старика и старуху. Старик называл всегда старуху Агафьей: «Ну-ко, Агафья, разворачивайся, в пояс кланяйся». Это ведь молодая девка и парень, а бывает и два парня. Какое бы ни настоящее имя, всё равно Агафьей звал. Медведем наряжались, цыганами наряжались: «Поворожу тебе, ты мне яичко давай». Нарядятся, возьмут грабли — и пойдут на сенокос звать, шуткой конечно (Мак, д. Домань).

На Святки появились маски: наденут маску, одежку интересную, котомку, в которую снадобья кладут. Ряженкам пирожка давали, спиртного иной раз. Наряжались мужчиной женщина, старушкой (Меж, д. Черемисская).

На Рождество перенаряжались всякими. У нас дыню [тыкву] наряжали. Дыню как-то выдывали, рот ей делали, а сами в покойников наряжались. Зажигали внутри дыни или папиросину, или ещё что, чтобы светились и искры летели, чтобы страшно было (Мак, д. Киселиха).

Кто чего оденет, полушубок вывёртывали наизнанку, это цыган. Цыган самый главный, в шубе он. Остальные тоже всякие наряды. Вычернимся [т.е. вымажемся сажей] и пойдём собирать. Сажей мажемся, чтобы нас не узнали. И делаем праздник. Насобирают, нам надают. У одной женщины сварим селянку [блюдо типа яичницы]. Она нас всё пускала. Нам давали и мясо, и картошку. Чего дадут, то и кладём. Яйца разбалтывали. Все ребята и девочки. Девчата старухами наряжались, и всякоськи, кто как сумеет (Меж, д. Петушиха).



Участники экспедиции В. С. Кучко, О. Д. Сурикова, Е. Л. Березович, С. О. Автаев, В. В. Рыкова в с. Георгиевское Межевского р-на. 2023 г. Фото В. В. Напольских

Активнее всего святочный обход с участием ряженных фиксировался на юге Макарьевского района в кусте деревень Малые и Большие Рымы и с. Юрово, на границе с Нижегородчиной (социокультурное своеобразие этого ареала мы кратко упомянули выше). Здесь фигурируют роли и составные части обряда, которые не фиксировались нами в других местах Поунжья. Среди «страшных» персонажей информанты помнят здесь еще *толстого барина*, а также *палачей* — ряженных, которые стоят у дверей с ремнями, и когда в избе начинается кутерьма, вызванная исполнением своих ролей пришедшими, никого не выпускают из нее:

Ряжбные ходили (...) рядили покойника, толстого барина, медведя. Шубняк [овчинный тулуп] вывернут — вот и медведь ряжбной, принесут снега плетьюху [корзину] и рассыпят по избе, медведь девчонок хватает и катает в снегу. Брюхо из сена толстому барину сделают — и целуй его. А у двери палачи стоят, не пропускают никого, с ремнями (Мак, с. Юрово).

Кроме того, здесь появляются красивые ряженные — как можно более нарядно одетые девушки, которые зовутся *боярками* и «охраняются» *холопами*: «Боярки в Святки рядились, красиво чтобы было» (Мак, с. Юрово); «Девки наряжались бояркам, в грудь нашьют всякой всячины, ленты нарядныя да. А с бояркам были холопы — две девки наряжтся. Как бы их охраняли, боярок» (Мак, с. Юрово). Боярки тоже имели свои ролевые обязанности: участники обряда выстраивали их *под векошку* и *под мутовку*. *Под векошку* — способ построения боярок по росту: в середине шеренги — самая высокая девушка, по обе стороны от нее — остальные, стоящие в порядке убывания роста. *Векошкой* на этой территории называется съедобный высокий гриб на тонкой ножке — быть может, название фигуры, которой выстраиваются боярки, связано с формой гриба (его шляпка в виде своеобразного треугольника). А *под мутовку* в буквальном смысле, по свидетельствам, ставили ту, которая была одета хуже всех: «На мутовку воду льют, мутовку сучат, брызги летят — было крику-то» (Мак, с. Юрово). По некоторым свидетельствам, разнообразие построения нарядных девушек — своеобразный смотр невест, на который пристальное внимание обращали матери сыновей подходящего возраста.

ОБХОДЫ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО КАЛЕНДАРНОГО ЦИКЛА

Середина Великого поста. Среду на Средокрестной неделе на рассматриваемой территории называют обычно *Кресье* или *Средокресье*. В этот день восточные славяне практически повсе-

местно пекут постную выпечку в виде крестов или (реже) птиц, но назначение выпечки различается по регионам. Чаще всего по ней гадают о будущем урожае или о собственной судьбе. На землях Верхнего Поволжья (говоря точнее, в Костромской и Нижегородской областях и на юго-востоке Вологодской области; сюда входит и наш ареал) в этот день совершаются обходы. В Костромском Поунжье средокрестный обход распространен повсеместно; он имел гораздо большую популярность, чем, скажем, колядование.

Средокрестный обходной обряд давно «выродился» в детский обход, и исключительно как о детском о нем вспоминают современные информанты. Детям шьют котомки и мешочки, с которыми они ходят собирать *кресты/крести*, т.е. постную выпечку в виде крестов или птиц: «Крести — тесто крестиком делали, курочкам заворачивали. Ходили с котомкам по домам, кому с денежкой достанется, будешь счастливой» (Меж, с. Георгиевское). Макарьевские и межевские тексты, которые дети при этом поют (что чаще всего именуется *вопить кресты*), по структуре и мотивам в целом (за одним исключением, о котором скажем ниже) совпадают с текстами, бытующими в указанном ареале, т.е. на сравнительно небольшой территории распространения средокрестных обходов [о структуре и мотивах средокрестных обходных песен см.: 7. С. 233–242 (с литературой); 10; 13. С. 237–259]. Например, такие.

Говинье переломилося,
Коробья с пряником открылося,
Под гору покатилося,
Новые сапожки
С неба упадут,
Старые старушки
По кресту дадут.
Подавайте-подавайте,
Водой не обливайте
(Мак, с. Юрово).

Крестик-крестик,
Говинье треснёт.
С неба коробья
Упадёт добра.
Новые сапожки
С неба упадут,
Старые старушки
Кресты подадут.
Кто не даст креста —
Заболит п...да¹
(Мак, д. Старово).

В Макарьевском районе, центре отхожего жгонского промысла, ритуальную выпечку середины Средокрестной недели называли еще *королёчками* и *королюшками*. Этими словами здесь зовутся гостинцы — конфеты, сладкие булочки и другие сласти, которые жгоны привозили домой своим детям, когда

возвращались после долгого отсутствия со *жгонки*, ср. приговор, который могли использовать как при приходе жгонов домой, так и во время средокрестного обхода: «Король-королюшка, дай-ко хлеба краюшку. По луковке, по друковке. Не режь, не ломай, давай целый каравай. Иван-царевичу на ужин этот каравай» (Мак, д. Халабурдиха).

В Межевском районе экспедиции удалось трижды записать варианты текста, который мы не обнаружили при просмотре корпуса опубликованных средокрестных песен:

Кресье-Кресье-Средокресье,
Половина говинья отжили,
Другую начинаем.
Маменька за рекою,
Папенька за другою,
Пьют вино зеленое,
Пейте, ребята, не лейте,
Нам, попадаям, оставляйте.
Мы, попадаи, не ленивы,
Мы, попадаи, не стыдливы
(Меж, с. Георгиевское).

Этот текст, по нашим данным, обнаруживает редкие параллели (притом только одного мотива) в песнях, которые в основном принадлежат детскому фольклору (но не только): это мотив «батюшка/матушка за рекой». Песня состоит из вопроса пташечке/утушке/курочке и т.п. о том, где она ночевала ночью, и ответа — «в полюшке», «под кусточком», «при дорожке» и т.п., где проходили удалые молодцы / скоморохи, вырезавшие гудки, из которых гудеть не следует, чтобы не разбудить родителей, ср.: «Вы, гудки, не гудите, / Батюшку не будите / Батюшка за рекою / Пьет пиво яровое» (курганская детская песня) [6. С. 66]; «Вы, гудки, не гудите, / Тятиньку не будите, / Батюшка за рекой, / Маменька за другой» (без указания места, детская песня) [5. С. 121]; «Ай, вы, гудки, не гудите, / Мово батюшку не будите! / Мой батюшка спит с похмелья, / Моя матушка за рекою / Варит пиво молодое» (без указания места, плясовая песня) [11. С. 73]. Этот же мотив появляется в редкой новгородской масленичной песне: «Вы, гудки мои, не гудите, / Отца с матерью не будите, / А мой батюшка за рекою, / Моя матушка за нивою, / Они пьют вино зеленое» [14. С. 319]; в масленичной песне, записанной в Торопце, вместо батюшки с матушкой фигурирует сама Масленица: «Вы, гудочки, не гудите, / И вы масленицы не будите. / Наша масленица дорогая, / Еще пьет винцо зеленое» [4. С. 321].

Наконец, приведем формально и территориально близкий нашим вариантам фрагмент костромской песни-пестушки, записанной в Поветлужье: «Вы, гудки, не гудите, / Батюшку не будите. / Батюшка за рекою, / Пьет вино дорогое. / Пейте, ребята, не лейте, / Вина никому не жалейте» [2. С. 134].



Н. Н. Колесова и А. А. Жемчугина (д. Большие Рымы Макарьевского р-на). 2023 г.
Фото Е. Л. Березович

Мигрирующий мотив «родители за рекой», который в Поунжье появился и в обрядовом тексте средокрестного обхода, возможно, первоначально относился к предкам, находящимся на том свете, но при этом обеспечивающим благополучие оставшихся здесь.

Вербное воскресенье. У восточных славян в этот день принято слегка бить ветками вербы односельчан (иногда только свою семью, иногда только детей или соседей) с благопожеланиями. На нашей территории с этой целью организуются утренние обходы по домам, их порядок можно проследить в свидетельствах информантов.

Перед Пасхой был Вербохлест. Собирались вся деревня, наламывали вербы и ходили по домам. Если кто-то спит, нахлещут. Все выходили на улицу, не нахлестали чтобы, а кто долго спит, к тому придут и набудят в постели-то. Не дай бог, так набудят, все торопились (Меж, с. Георгиевское).

Вербное воскресенье. Собирались в кучу часа в четыре утра. Вербу заранее заготавливали. Чтобы люди спали, надо хлестать вербой. А жители не закрывались специально, особенно старые люди, они, наоборот, говорили: «Придите да похлещите сильнее для здоровья». Бабушки просили. Ходили, людей спящих хлестали. Я сюда приехала в [19]95-м году, ещё хлестали ходили в деревне. Иной раз бабушка одеяло поднимет: ну-ка, похлещи посильней, посильней! (Меж, с. Георгиевское).

Во время хлестания произносили приговоры (с вариациями).

Верба-верба, кстися-молися,
За семь дён до Христова дня,
До красных яиц, до пресного молока

И до кáдного, и до говядины,
И верба хлёт, и бей до слёз
(Меж, с. Никола).

Верба-верба, кстися-молися,
На красные яйца, на пресное молоко,
Семь деньков до Христова дня.
Верба хлёт, бей до слёз,
Верба белá, бей до зелá
(Меж, пос. Первомайский).

Пресное и кáдное молоко, которое появится в Христов день, т.е. только после окончания Великого поста, — это свежее и закисшее (простокваша) молоко соответственно. *До зела* информант объясняет как «до зла, чтобы разозлить того, кого бьёшь», хотя это, вероятно, лит. устар. 'сильно, очень'.

Вьюниное воскресенье — воскресенье после Пасхи. В этот день к парам, поженившимся в течение прошлого года, приходили, как правило, женщины, чаще старшего возраста, но могли участвовать и мужчины. Они *окликали молодых* особыми песнями — *вьюницами* («Вьюница на шестьдесят четыре куплета была в Юрове»), символически принимая их в свой социальный круг и желая благополучия; за это им полагалось угощение: нужно было вынести его на улицу или подать в доме. Если по каким-то причинам родители мужа, в доме которых, как правило, жили молодые, отказывали пришедшим в угощении, те пели молодым *редьку* — песню с неприличным содержанием и плохими пожеланиями, ср., например: «Редьку полола, / Манду уколола. / Через три овина / Манду опалила. / Через три базара / Манду оказала» (Мак, с. Юрово). На юге Макарьевского района этот обряд сохранялся вплоть до начала XXI в. [подробнее об этом обряде

см.: 12; некоторые костромские данные, собранные ТЭ УрФУ, представлены в: 1].

Егорьев день — день первого выгона скота. В этот день в центральных костромских землях был распространён пастуший обход домов [9. С. 504]; в Межевском районе ТЭ УрФУ столкнулась с женским обходом: женщины, как правило замужние, т.е. хозяйки, главная отличительная черта которых — владение коровой, собирались до рассвета и ходили с палками (очевидно, символизирующими пастушью *барabanку*) под окнами домов, не заходя внутрь, барабанили палками по стене дома и пели ритуальный текст, который в наиболее полном виде записан так:

Хозяин, хозяйшка,
Встань, пробудися,
Умойся, утрися,
Егорью помолися,
Николе поклонися.
Уж ты, батюшко Егорий,
Спаси нашу скотинку
И всю животинку.
В поле и на поле,
В лесе и за лесом,
За лесом-леском,
За крутым бережком,
Коровушка в полюшке
Травки наестся,
Водички напьётся,
Домой приплетётся.
А лютому зверю —
Пень да колода,
За морем дорога.
Богу на свечку,
А нам по яичку,
Великому Егорию —
Три копейки серебром
(Меж, с. Никола).

Обряд мог называться *кричать Егория*. Обходя дома, женщины собирали продукты и деньги, которые выносили из домов хозяева. Как правило, они собирали яйца; есть свидетельства о том, что после обхода на большой сковороде совместно жарили яичницу, а на собранные деньги покупали церковные свечи.

Если в Межевском районе был распространён ночной обход со сбором угощения, совершаемый замужними женщинами-хозяйками, то в Макарьевском районе в Егорьев день хозяева или пастух с иконой/вербой / пасхальной свечой / с солью и хлебом / со средокрестной выпечкой либо со всем этим вместе или в любой комбинации обходили: хозяева — свою корову или свою скотину, а пастух — стадо целиком, что могло называться *боронить* (защищать) *скотину*.

Егорей был, скотинку благословляли. Берём иконку Егорей, свечку от Паски, обходим скотинку три раз во дворе. Скажем: «Поди, матушка, с Богом» (Мак, д. Старово).

В Егорей хлеб берёшь, соль, иконку Егорья, свечку — и обходишь весь дом. Скотину

боронили. Оно и от пожаров заодно хорошо (Мак, д. Ракульское).

В Ягорьев день обойдешь вокруг своей коровы с вербой. Хлеба возьмешь, посолишь, иконку. Делали, штёб корова паслась без убытка (Мак, с. Юрово).

На весну, время пробуждения природы и начала нового сельскохозяйственного сезона, приходится большая часть всех обходных обрядов, и все они имеют функцию моделирования благополучного года: важно и личное здоровье, которое обеспечивается обходом на Вербное воскресенье, и благополучие семьи, которого желают молодым во время вьюнишного окликанья, и благополучие скотины в грядущем сезоне, на обеспечение которого направлен как егорьевский, так и средокрестный обход, поскольку нередко выпеченные на Средокрестие кресты скармливают тогда же или в Егорьев день скотине. Средокрестный обход с «птичьей» выпечкой знаменует собой в том числе скорое наступление весны, прилет птиц, в конечном счете и благополучие будущего урожая: первоначально, до того, как этот обход превратился во многом в детское развлечение, когда в Костромской и некоторых соседних губерниях он совершался взрослыми, выпечку могли зарывать в поле при пахоте, а в кресты запекали зерно, чтобы тот, кому попадет зерно, начал сев [см., например: 7. С. 232].

Примечания

¹ Эта формула-угроза на нашей территории наиболее распространена. Так как обход является детским, да и собирателям этот вариант строки тоже озвучивают далеко не все информанты, мы записывали разнообразными единичными вариантами: «Кто не даст креста — заболит рука / вырастет киста / заболеет навсегда / унесём Христа» и др.

Литература

1. Березович Е. Л., Малькова Я. В. «Напряженное» звучание в обрядности и магии (на материале культурно-языковой традиции Костромской области // Уральский исторический вестник. 2024. № 2(84). С. 24–33.
2. Ветлужская сторона: историко-краеведческий сборник. Кострома, 1995.
3. Виноградова Л. Н. Обходные обряды // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 483–487.
4. Власова З. И. Скоморохи и фольклор. СПб., 2001.
5. Детский фольклор / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. М. Ю. Новицкой, И. Н. Райковой. М., 2002. (Б-ка рус. фольклора).
6. Ехал Сенька по воду. Детский фольклор Шадринского края / сост. В. Н. Бекетова, В. П. Тимофеев. Шадринск, 1996.
7. Корепова К. Е. Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009.

8. Кучко В. С., Сурикова О. Д. Институт бабчества в одном костромском ареале: проблема генеза и современное состояние // Уральский исторический вестник. 2024. № 2(84). С. 16–23.

9. Морозов И. А., Слепцова И. С., Самоделова Е. А., Курпьянов П. С., Чеснокова Е. Г. Логика трансформаций: региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов. М., 2019.

10. Родионова А. А. Обрядовая семантика средокрестных песен Верхнего Поволжья // Поэтика фольклора: сб. ст.: к 80-летию юбилею профессора Владимира Прокопьевича Аникина / сост. С. В. Алпатов, Н. Ф. Злобина. М., 2005. С. 178–185.

11. Русская народная поэзия. Лирическая поэзия / сост. А. Горелова. Л., 1984.

12. Тульцева Л. А. Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. Л., 1978. С. 122–123.

13. Тульцева Л. А. Ритуально-возрастная стратификация крестьянских сообществ в обрядности Средокрестного дня (по материалам полевых исследований 1986–1993 гг.) // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему: сб. ст. и очерков / [отв. ред. О. В. Кириченко]. М., 2011. С. 231–259.

14. Фольклор Новгородской области: история и современность / сост. О. С. Бердяева. [Б. м.], 2005.

Статья поступила в редакцию 11 марта 2024 г.

Лидия Владимировна Косова,

магистрантка 1-го курса

Наталья Александровна Попова,

магистрантка 1-го курса

Уральский федеральный университет им. первого Президента России

Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

«ВСЯ ПОХМАТКА ОТЦОВА!»:

лексика со значением сходства людей

в костромских говорах

Аннотация. Статья посвящена словам и выражениям со значением сходства людей, записанным в Костромской области Топонимической экспедицией УрФУ. Анализируется семантика этих выражений, выявляется их происхождение. Изучается группа производных от глаголов лить, капать; вводится в научный оборот языковой материал, связанный со словом кузла, группой лексем на чилим-, выражением как исся, а также со словом похмать.

Ключевые слова: лексика сходства, семантико-мотивационная реконструкция, костромские говоры

Диалектологи-полевики знают, что идея сходства людей друг с другом (часто родственного) в говорах воплощается самым разным образом. При работе в 2023 г. на территории Межевского, Мантуровского, Островского и Макарьевского районов Костромской области сотрудники Топонимической экспедиции Уральского университета (далее — ТЭ) записали несколько любопытных слов и выражений, реализующих эту идею.

В настоящих заметках они будут проанализированы вкуче со словами, записанными в других районах Костромской области. Своей задачей авторы ставят охарактеризовать эту лексику с точки зрения мотивации и ее смысловых связей.

«ПО КУЗЛУ Я ЕГО И УЗНАЛА» Любопытный сюжет связан со словом *кузла*, записанным ТЭ в Мантуровском районе в следующих значениях:

- ‘о признаках родства по крови’: «По кузлу-то я его и узнала» — это значит, что по природе. Вот у тебя, например, есть родственники, ты на них похожа, и по кузлу я определила, что ты вот такая вот» (д. Фалино);

- ‘о характере членов семьи’: «Вот у меня две девчонки: одна — в меня, тихая и спокойная, а другая — в отца, бойкая и ретивая. Они у меня разного кузла, то есть непохожие по природе» (с. Мантурово);

- ‘о людях одного населенного пункта’: «Я с Ниной Степановной с одной деревни — значит, тоже одного кузла» (д. Коровино); «Одного кузла — одинаковые значит. Вот мы одного народа — значит, мы одного кузла» (д. Коровино).

По контекстам видно, что словом *кузла* определяются черты человека, позволяющие сложить некоторое представление о нем. *Кузла* — это характеристика, объединяющая людей: одного *кузла* могут быть люди одного темперамента, члены одной семьи, жители одной деревни, представители одного народа.

Этого слова нет ни в каких иных источниках, кроме любительского словаря, включающего в себя материалы черновых записей замечательного костромского краеведа А. В. Громова: мант.¹

кузло 'трава одного покоса': «Эта трава одного кузла, севодня скошена и высушена в сено»; перен. 'родство по крови': «Ребята Тихонова кузла» [5. С. 264; 15. С. 51]. Громов, как видим, считает «покосное» значение первичным, а семья в этом случае объединяется признаком единства «произрастания».

Чтобы понять, такова ли логика развития значения, обратимся к этимологии этого слова. Представляется, что в нем реализуется мотив **кузнечного дела**. Приведем фиксации слова *кузло* и однокоренных в следующих значениях:

- 'кузнечное ремесло, кузнечная работа': перм., нижегор., новг., ленингр. *кузло*: «Кузлом брат займовался» [19. Вып. 16. С. 24], влг. *кузло*: «"Кузлом" занимались почти все жители (...) можно "заметить" целые посады кузниц» [8. С. 68], ленингр., новг. *кузло*: «Все железные работы на мельнице называются кузлом» [19. Вып. 16. С. 24];

- 'кузница': влг. *кузлянка*: «Горно в кузлянке бывало», арх. *кузло*: «Лошадей в кузле окаивают» [16. Т. 6. С. 226];

- 'инструменты кузнеца': нижегор. *кузло* 'кузнечный горн', новг. *кузло* 'наковальня' [19. Вып. 16. С. 24];

- 'кованные изделия': влг. собир. *кузло* 'кованные изделия': «Кузло готовят. Двои сани этого кузла» [9. С. 130], перм., новг. ед.ч. 'кованое изделие' [19. Вып. 16. С. 24]. На связь *кузла* с кузнечным делом также указывает О. Н. Трубачев: *кузло* — производное от корня **kovati*, **kiŋŋ* с первичным значением 'кузнечная работа' [22. Вып. 13. С. 143–144].

Возможно, в основу номинации сходства или общности людей был заложен признак **единства места/мастера/инструмента при «ковке»** человека. Кажется, «травяное» значение могло, вопреки мысли Громова, развиться на основе «человеческого» или же появиться параллельно ему. Подкрепляют выдвинутую нами версию также народные представления об особом статусе кузнеца, который обладает сверхъестественными знаниями и который, кроме всего прочего, способен участвовать в создании человека: на Украине во время родин бабка, омывая новорожденного на деже, благодарила кузнеца за то, что он *дитину скував*; ср. рус. смолен. «Были бы коваль да ковалиха, а етыга [детей] будить лиха» [7. С. 329]. Не забудем и многочисленные фольклорные сюжеты, в которых кузнец состязается с чертом в перековывании старого человека в молодого и т.д. [14. С. 21].

ЛИТЬ НЕ ВЫЛИТЬ

Мотивация следующей группы слов связана с обозначениями **течения жидкости**: вох. *литый* 'похожий на отца, мать или других родственников': «Литый батько, литая матка»; вох. *лить не вылить*: «Уж лить не вылить, такой

же небольшой ростиком» (д. Сосновка); шар. *как капля воды*: «Вот, как два близнеца, — сын да отец, как капля воды»; вох., окт. *капля крови, выкапанный как капля крови*: «Ой, он весь выкапанный как капля крови, похож так, весь выкапанный в матку, в батька, весь капля крови в батьку, в матку» (д. Пономарево); «Ну, ребёнок как Татьяна — капля крови» (д. Даровая); шар. *две капли в луже*: «Как две капли в луже — если похожи. (...) Почему в луже? Наверное, как зеркало потому что. В луже же как отражение себя — поэтому и так, наверное: и там, и там — одно и то же» (д. Выползово); вох., окт. *выкапанный*: «Выкапанные — это как похожие, как капли воды» (д. Конница).

Производящими в данной группе стали два слова — *лить* и *капать*.

От глагола *лить* происходят вох. *литый* и *лить не вылить*. К ним примыкает и рус. литер. *вылитый* («Мальчик — вылитый отец»). С. М. Толстая полагает, что речь могла идти о литье воска, поскольку «оно подразумевает придание материалу определенной формы, которая и может оцениваться по ее сходству с образцом. Однако и в этом случае (...) остаются вопросы: что лилось, откуда и куда, кто лил и т. п.» [21. С. 310]. Другие обозначения человеческого сходства от той же основы обнаруживаются в говорах: пск. *вылитой, вылиться*, арх. *вылить не вылить*, сев.-двин. *как вылило*, яросл. *литой*, пензен., сарат. *литый* и др. [21. С. 310–311]; о литье воска также говорят факты других восточнославянских языков, например, следующий контекст к укр. *виливатися*: «вилилась як з воску в матір» [21. С. 312]. Таким образом, человек, похожий на кого-то другого, мыслится народным сознанием как отлитый из воска по тем же формам, что и «образец».

Костромские выражения *капля крови, как капля воды, две капли в луже, выкапанный, выкапанный как капля крови, выкопанный* восходят к глаголу **капать**. С. М. Толстая указывает и на иные дериваты этого глагола, представленные в говорах в подобных значениях: перм. *капанный*, яросл., твер., дон. *окапанный*, яросл. *окапастый, капленый, окапительный, капенный, окапенный*, влад. *окаплёный*, ряз. *окапящий*, сарат. *капельный*, яросл. *окапелешный*, ряз. *окапонный*, ср. также литер. *как две капли воды* [21. С. 312–314]. В основе номинации прослеживается идея капанья минимальных частей жидкости, подчеркивающая предельную степень сходства, при котором в человеке повторяются мельчайшие черты его «образца».

В Октябрьском, Кадыйском, Павинском, Буйском районах Костромской области отмечено также созвучное слово *выкопанный* 'точь-в-точь похожий на кого-л.': «Парень выкопанная мать — шшасливой будёт». Встает

вопрос о происхождении этого слова. Рассматривая близкие диалектные слова (влад. *копанный*, ряз. *окопный*, белор. *выкопаны* в том же значении), С. М. Толстая указывает, что здесь возможны два варианта происхождения — от *копать* и от *капать*, но продолжения таких разных по происхождению глаголов могли подвергнуться вторичному смешению [21. С. 314]. Названные глаголы способны употребляться в сходных контекстах в разных славянских языках, например: в сербохорватском проклятии «Oči ti *iskapale!*» («Чтоб глаза твои вытекли») и в формуле угрозы «Oči ću ti *iskopati!*» («Я тебе глаза выколю»), букв. «выкопаю»), в украинском проклятии «*Vikapali* би ти очі!», а также в рус. фольк. «Ай большому брату *копали* со лба да очи ясные»; кроме того, согласно версии О. Н. Трубачева, возможно и этимологическое родство **kopati* и **karati* [21. С. 315].

Таким образом, рассмотренные единицы, соотносимые с процессом «литья» и «капанья», по мнению С. М. Толстой, связаны с мотивом «выливания (или выкапывания) воска или олова для воссоздания облика» [21. С. 317], что нередко использовалось в гаданиях и знахарском деле. Тогда можно говорить, что *литый/капанный* человек, например ребенок, мыслится как точное воспроизведение образа своего прототипа (родителя), точно такое же, как и то, что могло проявиться в затвердевшей восковой фигурке, отлитой знахарем по готовой форме.

Подчеркнем, что на Русском Севере (а говоры севера Костромской области могут рассматриваться как севернорусские) отмечены глаголы *копать, выкапывать* 'резать по дереву', что может говорить о мотивации «выкопанного человека», независимой от «человека выкапанного», как пишет об этом С. М. Толстая [21. С. 315]. В таком случае в основу номинации лег мотив «деланного (по определенной мерке), вырубленного, вырезанного из дерева человека» [21. С. 315]. Названный мотив мерки, формы и т.п., по которой был сделан человек, находит отражение и в русской фразеологии, ср. *все на одну колодку скроены* (*сшиты, сбиты, сделаны* и т.п.) [21. С. 301]. И если данное этимологическое решение оказывается верным, стоит признать, что слова *копанный* и *выкопанный* образуют новую исторически самостоятельную группу слов, связанную с представлениями о **форме, по которой был сколочен человек**.

Впрочем, А. Б. Страхов называет подобные трактовки сближениями и толкованиями «народно-этимологического порядка, так как диалектные примеры с *-кап-* слишком напоминают контексты употребления слова *капъ* 'образ, изображение' в ранних ц.-славянских

памятниках» [20. С. 90]. Далее он замечает, что из дунайско-булгарского слово распространилось в древнерусский и в другие славянские языки через толкования на библейский сюжет о творении Богом человека по своему образу и подобию, иными словами, по своей *капи*. В такой версии *капанн* — сотворенный по определенному образу, изображению. «Народное название сына *истокапанн* отец как 'тождественного (по внешнему образу) отцу' (...) проецировало отношения подобия Бога Отца и сотворенного им человека на отношения подобия земных отца и сына» [20. С. 90]. При этом ряз. *окопный* 'вылитый, похожий' А. Б. Страхов также связывает с церковнославянским словом *капъ*: лексема «создает впечатление родства или близости (...) с *копать*, *выкапывать* в значениях 'выдалбливать, вырезать по дереву' (...) но, поскольку подобные значения не свойственны южновеликорусским говорам, слово *окопный* является продолжением «книжной (...) семантики ц.-слав. *капъ*» [20. С. 91].

«ЧИЛИМЫЙ ВЕДЬ ОТЕЦ»

Интерес представляет группа лексем с общей частью *чили́м-*, зафиксированных в Межевском районе и имеющих значение 'похожий на кого-л., вылитый кто-л.': *чили́мый*: «Ой, да ты чили́мый ведь отец. (...) Чили́мый — это сходство. Так и про котёнка с кошкой можно сказать» (с. Георгиевское); *чилимо́шный* 'похожий на кого-л., вылитый кто-л.': «Санька у нас чилимо́шный отец: как две капли воды!» (с. Никола); *исчили́мый*: «Вот ты похожа на мать (...) ты исчили́мая мать» (д. Фаино). Заметим, что контексты к словам *чили́мый*, *чилимо́шный*, *исчили́мый* указывают на отличительные внешние черты, которые достаются человеку по наследству, от родителей.

Кажется, приведенные слова не фиксируются в доступных нам лексикографических источниках. Мы можем

сделать предположение, что *чили́мый* (и пр.) восходит к праслав. **сѣль(ъ)* и этимологически связывается со словом *целый* (ср. разг. *целый* 'похожий на что-л. по своей сути, значимости, внешнему виду; настоящий, подлинный'). Такие формы, как вят., кир. *чѣлой* 'целый', вят., кир. *чѣлый* 'нетронутый, целый': «Чѣлые денежки. Чѣлый куст», дон. *чѣльный* 'цельный' [4. С. 341; 12. Вып. 12. С. 33; 3. С. 572], подтверждают возможность фонетических изменений (чоканья). При этом *ис-* в составе слова *исчили́мый* — приставка, выражающая крайнюю степень проявления признака, названного мотивирующим словом, ср. также пск., перм. *исцельный* 'сшитый из одного куска ткани, без швов' [19. Вып. 12. С. 270]. Таким образом, в основе мотивации слов этой группы мы видим указание на **точное и подробное воспроизведение «образа»**, которому соответствует *чили́мый* человек.

КАК ИССЯ

Следующую интересующую нас группу слов составляют записанные ТЭ в Шарьинском районе слово *исся* и выражение *как исся*. Согласно собранному контекстам, слово *исся* образует две группы значений: первая из них связана с ситуацией игры в карты или домино, а вторая — с описанием сходства людей. К первой группе относятся следующие значения: 'о совпадении чисел при игре в карты': «У тебя совпало, у меня совпало — исся!» (д. Бухалкино); 'положение костей в домино, когда у игроков равное количество очков': «В домино играем, у тебя столь очков и у меня столь очков — это исся» (д. Плосково). Вторая группа включает в себя такие значения: 'в согласии между собой (здесь — о семейной паре)': «Хорошо живут, ладно, дак исся. Серьёзно не ругивались никогда» (д. Плосково); 'о сходстве мужа с женой, друг с другом': «Как будто муж с женой сошлись, они исся друг с другом, оба одинаковые» (д. Сергеево);

'о похожих в чем-то людях': «Они исся. Это значит "истина". Истина похожи» (д. Берзиха); «Оба однакие — исся. Что один, что другой. Два дурачка, может, или чего. Похожие друг на дружку в каком-то случае, оба исся» (с. Заболотье). Отметим, в большинстве контекстов слово *исся* указывает на некие общие черты, благодаря которым люди подходят друг другу.

Один из информантов связывает происхождение *исся* со словом *истина* — и эту версию следует признать народной этимологией. В то же время в «Словаре русских народных говоров» встречается пск., твер., новг., влад., костром. *ёся* в значении 'есть, имеется', и с ним новг. *как ёся* в значении 'совсем как ... (о полном сходстве с кем-, чем-либо)': «Теперь ему шелковую цилиндру напялить на башку да тросточку в руку, как еся барин» [19. Вып. 9. С. 144–145]. Обратим внимание и на арх. *как (и) ... есть* 'очень похож на кого-н., что-н., такой же, как что-н.' («Видела мужика — дак он как йёся Витька наш») [1. Вып. 13. С. 160], сиб. *и есть* 'в знач. усиления, утверждения, тождества чего-л., как есть' полностью, совершенно» [2. С. 182].

Учитывая данные факты, мы полагаем, что костр. *исся* — фонетический вариант слова *есть* (форма 3-го л., ед.ч. глагола *быть*). В таком случае словами (*как*) *исся/ёся/есть* подчеркивается **сущностное родство**, совпадение объектов сравнения. Что же касается 'игрового' и 'человеческого' значений (*как*) *исся*, то арх. *только и есть* в значении 'ровное такое количество, столько имеется; столько, сколько названо' [1. Вып. 13. С. 161] наводит нас на мысль, что у глагола *есть (исся/ёся)* был семантический потенциал развивать оба значения параллельно.

ПОХМАТКА И ПОХМЫЧКА

Переходя к следующей лексической группе, заметим, что порой сравниваются не целостные образы, но только



Н. Н. Разова (г. Макарьев) с участниками экспедиции Л. В. Косовой и Н. В. Ермаковым. 2022 г. Фото из архива Топонимической экспедиции



З. А. Федосова (справа) и Е. Л. Березович (д. Барановица Межевского р-на). 2023 г. Фото И. А. Козловой



Дом в с. Тимошино Макарьевского р-на 2022 г. Фото В. С. Кучко

какие-то отличительные черты людей, которые можно перенять друг у друга. По всей видимости, именно с представлениями о подобном «заимствовании» связана следующая группа слов, записанных ТЭ в Макарьевском и Нерехтском районах, — мак. *похмáтка* ‘внешнее сходство людей’: «Вся похмáтка у него отцова. Похмáтка — это внешность, а что характер — это нет» (с. Николо-Макарово); мак. *по́хмать* ‘поведение, манеры’: «Раньше баушки говорили: “Посмотри на его похмать!” Я думаю, что похмать — это поведение, “по похмати узнаешь”, — говорили» (с. Николо-Макарово); «Скажут “что ты как кобыла” непривлекательной девушке мужской похмати. Похмать — это как поведение такое, привычка. У каждого человека есть особенность поведения, своя похмать. Про жениха могут сказать: “Да он хорошей похмати!” Или скажут: “Ой, похмать-то у него плохая, как у бабушки»» (с. Николо-Макарово); нерех. *похмы́чка* ‘привычка, обычай’: «У всех разные похмычки, вот об этом деуки и спрашивают» (д. Макарово). Показательны и некоторые материалы из словарей: олон., север., карел. *похмáтка* ‘повадка, хватка; нрав, обычай; способ вести себя, привычка’: «На беседашку придет — головушка не гладка. У его твоя похмáтка — поет» [19. Вып. 30. С. 351; 17. Т. 5. С. 120], олон. *похватка* ‘привычное действие, навык’ [19. Вып. 30. С. 343]; ср. также у В. И. Дая: олон. *похмáтка* (? (*похватка*?) ‘нрав, обычай’: «Не дай Бог никому такой похмáтки, как у него!» [6. Т. 3. С. 378].

П. Н. Рыбников, описывая особенности «олонецкого поднаречия», отметил следующую закономерность: «В произносится как М в словах: макомка, похмáтка, *примицать*» [13. С. 278]. Получается, *похмáтка* (и пр.) — закрепившийся в говоре фонетический вариант

слова *похватка*, в свою очередь образованного от *похватить*. Ср. *похватить* олон. ‘схватить в руки, взять’: «Похватил Добрынюшка черленый вяз, / Как бил каликушка да по головушке», твер., новг. ‘перенять что-л., научиться у кого-л., взять пример с кого-л.»: «Ну, такой у нас обычай похватили», пск., твер., ‘приобрести, завести привычку делать что-л.’: «Похватил чужой кафтан носить — свой заведи» [19. Вып. 30. С. 343], а также влг. *по́хвать* ‘привычка работать, рывок’: «Нет, милоч, не пчеловодят похвать. Тут терпение требуече, наблюдение» [11. С. 234]; олон. *похвáтка* ‘привычное действие, навык’: «Выучил Святогор Илью / Всем похваткам, поездкам богатырским» [19. Вып. 30. С. 343]. Надо отметить, что мена согласных (типа *похватка* // *похмáтка*) в целом характерна для севернорусских, а также для средне-русских мещёрских говоров (это иногда объясняют влиянием финно-угорского субстрата, а также остатками старого противопоставления по напряженности/ненапряженности)².

Продуктивность формирования семантики манеры поведения, каких-либо умений в гнезде глагола *ухватать* подтверждается многочисленными дериватами этого глагола с близкими значениями в русских говорах, ср. *ухвáтка* арх. ‘манеры; сноровка’: «У всякой бабки свои ухватки» [17. С. 249]; «Видно сокола по полету, как доброго молодца по ухваткам» [10. С. 243], без указания места ‘то же’: «У всякого мастера свои ухватки. У него странныя, угловатая ухватки. Сердитая (арапка), всё кошачьи ухватки!» [6. Т. 4. С. 478]; вят. *ухвáть* ‘быстрота движений, расторопность; способность делать ловко и проворно’: «Ухвати былой уж нет у меня» [12. Вып. 11. С. 195]; влг. *ухвáтистый* ‘ловкий, быстро соображающий’: «Была она баба ухватистая, копеечку к копеечке прикладывала» [11. С. 308]; и мн. др.

Заканчивая разговор о словах *похмать*, *похмáтка*, *похмычка*, заметим, что большинство употреблений лексем из данного словообразовательного гнезда связано с характеристикой поведения, привычек, которые обладают потенциалом выступать критерием сходства/различия. Совпадение подобных внешних признаков позволяет сформировать представление о «природе» человека. Что касается нерехтского слова *похмычка* ‘привычка, обычай’, то в нем, вероятно, отразилась контаминация слов гнезда *-хват-* и *привычки*.

Примечания

¹ См. список сокращений районов Костромской области на с. 18.

² За консультацию в области диалектной фонетики авторы благодарят Д. М. Савинова.

Литература

- Архангельский областной словарь / под ред. О. Г. Гецовоной. Вып. 1–. М., 1980–.
- Богословская З. М. Словарь вариантной лексики сибирского говора. Т. 1: А — К / под ред. О. И. Блиновой. Томск, 2000.
- Большой толковый словарь донского казачества / [ред. кол.: В. И. Дегтярев и др.]. М., 2003.
- Васнецов Н. М. Материалы для объяснительного областного словаря Вятского говора. Вятка, 1907.
- Громов А. В. [Словари]. (Рукопись. Хранится в архиве Л. А. Громовой).
- Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1981–1982. (Репринт. изд.: СПб.; М., 1881–1882).
- Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Ерёмин С. А. Описание уломского и ваучского говоров Череповецкого уезда Новгородской губернии. Пг., 1922.
- Зорина Л. Ю. Диалектная лексика говоров Вологодского края: методические материалы и научно-популярные очерки. Вологда, 2008.
- Крылатые слова: не спроста́ и не спúста слово молвится и до́ веку не сломится: по толкованию С. Максимова. 2-е изд. СПб., 1899.
- Мишнев С. М. Тарногский говор: [словарь]. Вологда, 2013.
- Областной словарь вятских говоров / под ред. В. Г. Долгушева, З. В. Семетиной. Вып. 1–12. Вятка, 1996–2018.
- Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: в 3 т. Т. 3 / под ред. А. Е. Грузинского. 2-е изд. М., 1909.
- Петрухин В. Я. Кузнец // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 1999. С. 21–22.
- Следы: словарь языка семьи Захаровых (город Макарьев Костромской области) / сост., предисл. и заключ. Л. А. Громовой. М., 2016.
- Словарь говоров Русского Севера / под ред. А. К. Матвеева. Т. 1–. Екатеринбург, 2001–.
- Словарь как жизнь родной деревни / сост. А. А. Алсуфьева и др.; под общ. ред. Э. Н. Осиповой. Архангельск, 2019.
- Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 т. / гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1994–2005.
- Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1–22); Ф. П. Сороколетов (вып. 23–42); С. А. Мызников (вып. 43–). Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.
- Страхов А. Б. Очерки по восточнославянской народной лексике: сб. ст. Cambridge; Massachusetts, 2023 = Palaeoslavica. Vol. 31. No. 1. 2023.
- Толстая С. М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
- Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева, А. Ф. Журавлева. Вып. 1–. М., 1974–.

Статья поступила в редакцию 11 марта 2024 г.

Арина Сергеевна Ахрамеева,

магистрантка 2-го курса

Юлия Александровна Кривошапова,

кандидат филологических наук

Уральский федеральный университет им. первого Президента России

Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

КАК ЕГОР ГРЕЗЕТ НАГОВОРЫ ПО ВЕТРУ ОТПУСКАЛ: из костромской лексики колдовства

Аннотация. В статье анализируется лексика, собранная на территории Костромской области и связанная с такой сферой народной культуры, как колдовство и знахарство. С точки зрения мотивации рассматриваются обозначения, именующие субъектов колдовства. Кроме того, представлена лексика, отражающая способы магического воздействия, каналы передачи колдовства (ветер, вода, следы), а также цели производимых колдунами действий (благие, злокозненные и случайные).

Ключевые слова: Костромская область, лексика колдовства и знахарства, субъекты магического действия, способы магического воздействия, Топонимическая экспедиция УрФУ

В костромских полевых записях Топонимической экспедиции Уральского университета обращает на себя внимание тематическая группа слов, связанная с колдовством и знахарством. Почти в каждой деревне собирателям рассказывают о женщинах, реже — мужчинах, которые знали, т.е. умели колдовать или были знахарями. Лексические материалы указанной сферы, разумеется, неоднократно изучались. Обобщающей работой, в которой системно и комплексно проанализирована лексика колдовства и знахарства в русских мифологических текстах, стала диссертация И. И. Русиновой [7]. В данной же статье с опорой на навигацию, предложенную в книге [9] и дополненную И. И. Русиновой, предполагается представить и охарактеризовать выделенную лексическую группу как идеографическую сферу, значимую для костромской лингвокультурной традиции.

Главным элементом, организующим тематическую группу, оказывается субъект магического действия — колдун или знахарь. Как правило, это человек, владеющий тайным знанием и сверхъестественными способностями, направленными во зло или на благо человека. Грань, разделяющая магических специалистов на вредоносных и помогающих людям, весьма условна, и одинаково именуемый персонаж может как причинять вред, так и лечить (Вох, Меж, Окт, Пав)¹: «Знахаря на худо и на добро делали» (Окт, д. Веденьё); «Были у нас колдуны, они заготавливали травы, эти травы сушили, и если к нему кто-то придёт, он, если считает нужным, даёт эти травы. Травами лечились» (Меж, с. Георгиевское). Тем не менее среди людей со сверхъестественными способностями выделяются те, кто лечит, занимается знахарством (Вох, Кологр), например *волшебница*: «Которая волшебница, она знает. Она от зубов заговаривает» (Кологр,

д. Екимово), и злокозненные колдуны, наводящие порчу: *лешаколдунья*: «Была у нас одна лешаколдунья: многие её боялись» (Мак, с. Николо-Макарово); *доброхотка*: «Доброхотки такие были, молоко у коровок отбирали» (Окт, с. Луптюг). С. В. Максимов подчеркивает, что знахари, в отличие от колдунов, черпают свою силу в вере и «работают в открытую, без креста и молитвы не приступают к делу» [6. С. 173], ср. обозначение колдуна *еретик* (*еретник*) (Окт, д. Малая Стрелка), косвенно подтверждающее эту мысль.

Внутри обозначенных групп имелись и узкие специалисты: *травники* — *травница*: «Так кто знает травы-то — травницы вот были, они и знали. Может, и колдовское какая травница знала» (Окт, с. Ильинское), *корень*: «Жил у нас в Фаддеихе корень, мы к нему ездили. Корень, потому что лекарства из корней делал» (Меж, д. Черемисская); *предсказатели* — *ворожеи/ворожейка* (Вох, Окт, Пав): «Ворожейки были, так гадали <...> На Мухине был ворожец, он на воде казал [гадал, предсказывал]» (Вох, пос. Воробьёвица), *предвестник*: «У нас был один предвестник, так куда рубанком фукает, там потом покойник оказался» (С-Гал, д. Дьяково). К этой же группе можно отнести обозначение колдуньи и ворожеи *шамайка* (Пав, с. Шайма): Т. В. Леонтьева отмечает мотивационную связь этой лексемы с костр. *шамайка* 'дама трэф': «Покрыл шамайку», 'вздорная, сварливая женщина': «Баба у его шамайка такая, жизни не даёт», 'ругательство': «Ай ты, шамайка!» [5. С. 338].

Лексика, именующая субъектов магического действия, разнообразна. Помимо общеизвестных слов с корнями **věd* (*ведун/ведунья*) и **zna* (*знахарь, знатный*), встречаются другие обозначения колдунов. В основном это лексемы, мотивированные глаголами, которые указывают на способы магического воздействия: *киловязь* 'колдун,

человек, обладающий злой силой, магическими знаниями, колдующий во вред людям' (Шар, д. Балаболиха), ср. *киловязить/киловязничать* 'бормочать, шептать заговоры с целью причинения вреда (без сопутствующих ритуальных действий)': «У нас в Заболотье женщины — одна килевязит — это она идёт куда — за коровой или ещё куда — и "бу-бу-бу" — вот и килевязит. Наговаривает на человека, чтоб была какая болезнь» (Шар, пос. Зебляки); *мухловка* 'колдунья, женщина, умеющая нанести порчу, сглаз' (Окт, д. Даровая), ср. *мухловать* 'колдовать': «Еретики и еретики в Велик четверг мухловали» (Окт, д. Малая Стрелка).

Выделяются наименования «магов», мотивированные лексемами со значением речевой деятельности, так как главным средством магического воздействия в традиционной культуре считается слово. Колдуны и колдуньи (знахарки) называются *шептунами* и *шептуньями*, ср. *сделать шёпоты, шёптать* 'произносить магические слова, заговоры': «Сделают какие-то шёпоты, пошлёпчут, жор напустят, будет всё без остатка есть», «Поросят приносят и шёпчут, чтобы рос быстрее» (Пав, д. Шумково); *отшёптывать* 'произносить заклинание, направленное против какой-либо болезни, глаза и пр.': «Тишинка <детская бессонница> у его, плачет, не спит. На спинке волоски у его. Отшёптывать надо, слова нужные тихонечко сказать» (Мак, пос. Первомайский) [см.: 1]. Ср. также обозначения колдунов с корнями *зев-* (*зевáха* < (*о*)*зевáть* (Вох, Окт): «Озевали ребёнка — порадует кто-то — кто-то с радостью скажет, кто-то со злом» (Вох, пос. Вохма)), ср. костр. *зевáть* 'кричать, орать, горланить' [8. Вып. 11. С. 243] и *озевáть* 'сглазить' [8. Вып. 23. С. 87]; и *рек-* (*изрётник* < *изрекать*) (Шар, д. Бухалкино), ср. пск. *речить* 'заговаривать, колдовать' [8. Вып. 35. С. 82].

В названиях колдунов и знахарей мотивационно маркируются наиболее распространенные болезни, которые можно вызвать или излечить с помощью магии: *икун* (Окт, д. Даровая), который насыляет икоту, *килун* (Окт, д. Малая Стрелка), который провоцирует *килу* (грыжу) (Окт, д. Лямино).

Интересно отметить, что по отношению к субъектам магического действия на костромской территории часто употребляются термины, противопоставленные по гендерному признаку. Предложенная таблица позволяет увидеть, какие из обозначений будут иметь родовую пару, а какие нет. В целом же занятия колдовством, как и знахарством, чаще приписываются женщине, чем мужчине.

мужской род	женский род	маскулинитивы и феминитивы
<p>двоглаз знатный (в знач. сущ.) корень предвестник сильный (в знач. сущ.)</p>	<p>волшебница доброхотка егубаба зевáха лешаколдунья мухлóвка травни́ца шамáйка</p>	<p>ведун/ведунья вороже́ц/вороже́йка еретни́к/еретни́ха знаха́рь/знаха́риха икун/икунья киловя́з/киловя́зка килу́н/килу́нья колдун/колдунья, колдовщи́ца партне́р/партне́рша шептун/шептунья</p>

Обращают на себя внимание лексемы *партнёр* и *партнёриша* (Вох), обозначающие парня и девушку, которые ходили вдвоём и могли сглазить: «Партнёр, партнёриша — это люди такие злые, злые глаза. Вот идут девка и парень, там уж как поглядели, дак сглазят. Они вместе идут, на пару, говорят — “партнёры идут”» (Вох, с. Спас); «Спаси меня, Господи... от партнёриши, от партнёра (...). Партнёриша, партнёр идут рядом с двоезубыми². Партнёры проходят мимо тебя и ничего не говорят» (Вох, пос. Воробьёвица). Известно, что число *два* в народной традиции символизирует парность, четность, удвоение, двойничество и получает преимущественно отрицательную оценку [10. С. 544]. Соответственно этой оценке пара трактуется негативно и обозначает удвоение зла, переключаясь с двойственной природой колдуна, о чем будет сказано ниже.

В Межевском и Макарьевском районах Костромской области зафиксированы любопытные составные обозначения мужчин-знахарей, имитирующие антропоним и состоящие из имени собственного и прозвища *Грезёт* (вар. *Грезётка*) с меной *е/и/я*, которое выступает в качестве приложения: *Егор Грезёт* ‘прозвище колдуна, проживавшего, по поверьям, в Никольском сельском поселении’ («Колдун-от, Егор Грязет, отпускал наговоры по ветру. И на кого поветрие попало, тот будет страдать. Прокликнет чьё имя, отпустит по ветру — тот и страдает. Тишинка [детская бессонница] была, когда Егор Грязет наговорил» — Мак, д. Большие Рымы), и *Колька Грезёт/Грезётка*: «Грезет в Уханове был, Колька Смирнов, видно, чего-то понимал в этом» (Меж, с. Георгиевское); «Грезетка звали его, Колька Грезет» (Меж, д. Козлиха). Также фиксируется форма *Дед Гряздэц* ‘житель Никольского сельского поселения, умеющий лечить травами’: «Старики такие были — корни. Умели травами лечить. Один вот был у нас, звали Дед Гряздец. Он лечил здорово. Жил в сторону Николы. Все к нему ездили, к Гряздецу. Так и другие такие были. В разных деревнях свои корни, гряздецы-то» (Меж, д. Барановица). Появление компонента *дед* здесь вполне закономерно, так как термины родства часто развивают «магические» значения: *бабка* и *дед* осмысляются не как родственники или пожилые люди, а как носители сверхъестественных

знаний [подробнее см.: 4]. То, что лексемы записаны в разных районах, исключает возможность считать, что перед нами индивидуальные прозвищные единицы. Кроме того, зафиксированная в контексте форма мн.ч. *грядецы*, оторванная от антропонима, позволяет считать лексему терминологической, тем не менее до конца непонятно, является ли это слово апеллятивом.

Приведенные именованья довольно трудно интерпретировать. Один из контекстов показывает, что информант предполагает связь прозвища *Грязет* со словом *грязно*: «Корни травами лечили. У нас корень был, из Москвы к нему ездили. Имя его Егор Смирнов, а звали Грязет. А за что Грязет? Дома у его, поди, грязно» (Меж, д. Фадеиха); «Был в одной деревне лекарь Грязет. Возможно, лечил глиной» (Меж, с. Никола). Для формы *грядец* можно предположить связь с костр. *грездóк/гряддо* ‘гнездо лука’ (ср. арх. *грядд* ‘то же’ [8. Вып. 7. С. 146]), что поддерживается словом *корень* для обозначения знахаря, лечащего травами и корнями. Наконец, память о способности знахарей заговаривать хвори, позволительно усмотреть связь с корнем **grěza/grězь* ‘грезить; бредить; говорить вздор’ [13. Вып. 7. С. 119], ср. новг., олон. *grízить* ‘врать’ [8. Вып. 7. С. 130]. Возможно, слово связано с широко известной практикой «загрызания» при лечении детской грыжи. Обычно «загрызают» (прищипывают зубами кожу на больном месте) знахарь, мать или повитуха [11. С. 569], ср. безл. *грызёт кого-л.* ‘о наличии грыжи’ [8. Вып. 7. С. 179]; костр. *грызь* ‘грыжа’ [3. С. 82].

Колдуна или знахаря можно отличить от обычного человека по внешнему виду, в частности по физическим особенностям или недостаткам. При описании наружности обычно выделяют глаза: они могут быть черные (Буй, Окт): «У нас жила женщина с чёрным глазом. И она знала, что у неё чёрный глаз, поэтому она не смотрела на детей» (Буй, с. Шушкодом), или близорукие, слепые: «Безару́кая она, глаза у неё безые [слепой; косоглазый], али у кого зубы двойные в ряд, — как на одного поглядит, обязательно изуродует» (С-Гал, д. Мартыново).

Колдун выдает себя необычным взглядом: «Ветрянка по ветру пушшена. Пускали колдуна. Были такие, у кого

непростой глаз» (Шар, д. Гольяниха). Человека, способного навести порчу, называли *двоглазым* [см.: 12] (Вох, Окт, Пав): «Ну вот двоеглазый, урочливый человек. Вот посмотрит, и тебе плохо будет, посмотрит и обурочит» (Окт, кордон Луптюг).

Через внешние аномалии (двойной ряд зубов, неоднородный цвет волос) часто подчеркивается двойственность колдуна, а символика числа *два* подразумевает его связь с потусторонним миром и двусмысленность намерений (Вох, Окт, Шар): «Есть двоезубые, и троезубые есть... Это колдуны» (Окт, д. Лямино); «Разноволосые — они вредные... Разноволосая — она тоже может приколдовать» (Вох, с. Заветлужье); «Лиман [нечистая сила] — нечистый дух, двоерукий — одна рука нечистая, двоеволосый — прядь какая-то есть в волосах» (Шар, д. Подолиха).

Теперь обратим внимание на способы магического воздействия колдунов и знахарей на объект. В этнодиалектном словаре мифологических рассказов Пермского края выделяются следующие способы магического воздействия колдунов на объект колдовства: взгляд, физический контакт, вербальный контакт, мысль [14. С. 801]. Такие способы магического воздействия являются распространенными и широко известны носителям русского народного сознания. Кроме того, в словаре выделяются такие каналы передачи колдовства, как ветер, воздух, которые фиксируются в контекстах и на территории Костромской области, например: «Витренку [сглаз] или килу кто-то сильный отпускал. Задул витер — витренку отпустили. Имя называют, кому она. Ты по ветру стоишь — тебе витренка села» (Шар, д. Берзиха); «Одна женщина, ну, злодейка, чего-то пустила по ветру. Дочь мне рассказывала, что у них была в конторе открыта форточка и вот видно в эту форточку-то на женщину, на её попало. То попало, на кого она хотела пустить эту силу, свою силу нехорошую» (Шар, д. Балаболиха).

Остановимся подробнее на другом аспекте колдовства, а именно на его цели. Магические действия колдунов, знахарей могут быть направлены не только на причинение вреда, но и «на добро». Однако, очевидно, что слов со значением ‘снимать порчу, расколдовывать’ намного

меньше, чем лексем, описывающих колдовство со злым умыслом. В картотеке Топонимической экспедиции зафиксированы следующие лексические единицы, обозначающие колдовство во благо: *на добро делать* 'совершать магические действия во благо кого-л. или чего-л.' (Вох, с. Кажирово; Окт, с. Веденьё); *знать на хорошее* 'обладать сакральным знанием и применять его на пользу людям' (Пыщ, с. Носково); *отвораживать/отворачивать* 'с помощью магических средств устранять чувство привязанности человека к кому-л.; или устранять результаты предшествующего колдовства' (Вох, пос. Малое Раменье); *отойти* 'с помощью магических действий устранить последствия колдовства, сделанного со злыми намерениями; вернуть всё в первоначальное состояние': «И на хорошее, и на плохое делают, отворачивают и приворачивают. Если на тебя рассердится, так наворотит, а могот и отойти» (Шар, д. Надёжино); *отговаривать/отчитывать* 'снимать порчу, произнося заговор' (Буй, с. Шушкодом; Вох, пос. Малое Раменье; Шар, д. Балаболыха); *отделывать* 'то же' (Нерех, д. Макарово); *отколдовывать* 'то же' (Пыщ, с. Носково). Приведенные лексические единицы условно можно поделить на две группы. Первая — словосочетания: глагол со значением 'колдовать, обладать магическими знаниями' + предложно-падежная форма *на* и сущ. с положительной семантикой. Вторая группа — глаголы с приставкой *от-* в значении аннулирования действия, названного мотивирующим глаголом.

Лексем, обозначающих магические действия, совершаемые со злым умыслом, значительно больше. Способы, средства, ритуальные действия оказываются разными в зависимости от цели, с которой совершается колдовство. Основная его цель — навлечение порчи. С одной стороны, причинение вреда может быть самоцелью, а с другой — оно может быть ответом на обиду, нанесенную колдуну или колдунье, например: «А знашь, что с её было? Ей обидно: одна дочка — и такая [ненормальная]. Никто не ходит к ней. Вот и делала...» (Шар, д. Головино); «Другую он хотел взять, вот она той девке и вцарила [наколдовала, желая навредить] — ну, делала плохо» (Вох, с. Тихон).

Однако стоит отметить, что причинение вреда иногда отступает на второй план, и слаз может насытаться «просто так»: «Соседка моя всё ветренки пускала. Колдовала. Просто так. Ни на кого. Не на меня. На кого уж попадёт. А попало на меня. Раз уж она [колдунья] делает, ей надо делать» (Шар, д. Плосково). Таким образом, необходимость совершения магических действий колдуном может быть вызвана самим родом деятельности, ср. сюжет, когда вышестоящая нечистая сила заставляет колдуна «делать»: «Ну, они [змеи] к колдунам-то летали в тру-

бу, приходили и заставляли делать. Не будешь делать — так изломают, запёхают куда-нибудь» (Буй, д. Угольское).

Причинение вреда может отступать на второй план и в том случае, когда колдун или колдунья используют колдовство в свою пользу. Сюда относятся ритуальные действия, совершаемые с целью отнять молоко у чужой коровы, чтобы прибавить его у своей; говорят, например, так: *молоко взять* 'о ситуации, когда, по народным представлениям, колдун отнимает у коровы удой'; *снимать съёмок* 'с помощью магических действий понижать жирность молока у чужих коров (обычно в пользу своей)': «С чего-то она съёмок [сметану] снимала с коров. Она с коров жирность снимала и на свою переводила, и у неё корова вдруг стала как вот опытая [толстая, упитанная]» (Вох, пос. Малое Раменье). Это разновидность контактной магии, предполагающая, что колдун должен «подойти» нечто, относящееся к чужому хозяйству, скоту или символизирующие собой их; это может быть забор, его подпоры, колья и т.д., отсюда: *дойть забор* или *приколонины* (жерди, поддерживающие забор) (Меж); *дойть подпоры, кол или стену* (Окт, пос. Безводное, д. Макарьевская; Пав, д. Берёзовка, пос. Добродумово, д. Вторая Леденгская, д. Низкая Грива; Пыщ, с. Пыщуг).

Другой вид магических действий направлен не на скотину, а на урожай. Например, колдуны выстригают колосья или завязывают их, чтобы отобрать силу у поля, делают так называемые *перезины* [2. С. 682]. Зафиксированы такие лексемы: *перезин, прожин* 'колдовской ритуал, во время которого срезают дорожкой колоски ржи' (Буй); *протригать* (Буй); *стричь* 'выстригать полосы на поле с целью отобрать урожай (о действиях колдунов)': «Перезинают рожь колдуны, ходят вниз головой и пережинают. Открывают клить свою и пошли пережинать, зерно само в клить эту заходит» (Парф, пос. Вохтома); *завязывать коклюшки* 'обязывать верхушки снопов ржи: о действиях колдунов на Иванов день, ср. *коклюшки* 'завитые колдунами в процессе магического обряда колосья ржи' (Буй, д. Добрецово).

Еще одним видом опосредованной магии является насылаение порчи по ветру (об этом канале передачи колдовства мы уже упоминали выше). Такой слаз называется *вётренка* (*вётрянка, вйтренка*) (Нерех, Окт, Шар). Обычно она нацелена на человека с определенным именем, но не всегда попадает «по адресу», так как отправляется по ветру, фактически вслепую: «На заре колдуны отпускают ветренку на какое-то имя. Кому отпускают, тот заболевает. Вот отпускают на Людмилу — я и заболею. У них, может, отпущено на другую Людмилу, а заболею и я» (Шар, д. Гольяниха). Беззащитность человека перед насылаемым таким образом слазом приводит к появлению различных

запретов: «К неумытым колдовство пристаёт, как отпускают по ветру-то. Не ходи на улицу неумытый!» (Мак, с. Тимошино); «Киловязки-ти ветренки пускали... Никогда не выходи не благословясь, и без платка не надо выходить — тогда ничего не будет, не поймаешь её» (Шар, д. Плосково); «Если не перекрестишься, когда выходишь, эту ветренку могошь поймать» (Шар, д. Плосково).

На территории Костромской области встречается еще один канал передачи колдовства — вода: «Из рички нельзя без благословения пить: колдуну ведь — а на воду отпускают и на лес» (Шар, д. Сергеево); «Идешь по сырой траве, можешь ветренку поймать. Я вот пошла косить, думала, пчела в сапоге, снимаю, а там нет её. Нога распухла. Я и поняла: ветренку поймала» (Нерех, д. Гилёво). Из приведенного контекста видно, что внутренняя форма лексемы *ветренка* в сознании носителей языка стирается и каналом передачи слюза становится уже не только воздух, но и вода.

Другой вид колдовства связан со следами человека или животного: *сделать в горячий след* 'наколдовать, взяв след из-под копыта': «Горячий след. У тебя корова только ушла. Из-под копыта-то и бери. Перебрось — и сделай чего. У тебя корове в горячий след сделано» (Окт, д. Лямино); *со следу взять* 'об одном из способов наведения порчи': «Вот так. Со следу, гадина, взял песку и напоила её. Вот какие ещё были колдуны-те» (Шар, д. Головино). При этом след можно использовать и для нейтрализации магии: нужно острым предметом *подсечь*, т.е. пересечь след той колдуньи, которая наслала порчу: «Подсичена она, дак не будут молитвы её [колдуны] действовать. Не пойдут в пользу. След ей топором секли» (Окт, д. Малая Стрелка). Таким образом, след метонимически как бы замещает человека.

Обобщая сказанное, отметим, что на территории Костромской области занятие магией как ремеслом и лексико-тематическая группа, его обслуживающая, незначительно отличаются от общерусских и инкорпорированы в национальную культурно-языковую традицию. Из участников и условий магической ситуации нами были рассмотрены субъекты колдовства, а также способы, средства и цели магического воздействия, причем внимание уделялось в основном аппелятивной лексике, обсуживающей упомянутые сферы. Наиболее разработанными оказались тематические группы номинаций колдуна, а также обозначения магических действий и их результатов. В целом же собранный на данный момент Топонимической экспедицией массив «магической» лексики показывает, что, конечно, это обширная сфера народной жизни, требующая направленного сбора сопряженной лексики и более глубокого ее анализа.

Примечания

¹ См. список сокращений районов Костромской области на с. 18.

² Двоезубый — человек, у которого два ряда зубов, способный слглатить [12].

Литература

1. Березович Е. Л., Малькова Я. В. «Напряженное» звучание в обрядности и магии (на материале культурно-языковой традиции Костромской области // Уральский исторический вестник. 2024. № 2(84). С. 24–33.

2. Виноградова Л. Н. Пережин // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 682–684.

3. Ганцовская Н. С. Словарь говоров Костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи. Кострома; М., 2015.

4. Качинская И. Б. Термины родства и языковая картина мира (по материалам архангельских говоров). М., 2018.

5. Леонтьева Т. В. «Чей хлап с утра ходил по улице?»: к истории рус. диал.

хлап // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. Т. 10. Ч. 1. 2014. С. 334–343.

6. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

7. Русинова И. И. Лексика колдовства, знахарства русских мифологических текстов как особая идеографическая сфера: комплексное исследование: дис. ... д-ра филол. наук / Перм. гос. нац. исслед. ун-т. Пермь, 2022.

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

9. Схема описания мифологических персонажей / [Л. Н. Виноградова, А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая, Г. И. Кабакова] // Материалы к VI Междунар. конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89–6.IX.89. Проблемы культуры / ред. кол.: Л. Н. Виноградова, Н. В. Злыднева, С. М. Толстая. М., 1989. С. 78–85.

10. Толстая С. М. Число // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2014. С. 544–547.

11. Усачева В. В. Грыжа // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 568–569.

12. Шабалина Е. В. «Двоезубые, двоеглазые, двухильные...» // ЖС. 2010. № 3. С. 46–48.

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

14. Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края. Ч. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / И. И. Русинова, А. В. Черных, К. Э. Шумов, С. Ю. Королёва; отв. ред. И. И. Русинова. СПб., 2019.

Статья поступила в редакцию 11 марта 2024 г.

Диана Ришатовна Шайхинова,
магистрантка 2-го курса, Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ЛАСКОВЫЕ ОБРАЩЕНИЯ К ЧЕЛОВЕКУ В ГОВОРАХ И ФОЛЬКЛОРЕ КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Статья посвящена семантико-мотивационному анализу ласковых обращений к человеку, которые были зафиксированы в говорах Костромской области. Выявляется тесная связь рассматриваемых слов с фольклорной и культурной традицией, определяются наиболее частотные мотивационные модели.

Ключевые слова: русская диалектная лексика, фольклор, ласковые обращения, мотивация, Костромская область

Обращения имеют в языке важные функции: они служат для привлечения внимания собеседника, выражения отношения к нему, «эстетизации» фольклорного текста и др. В этих заметках будут рассмотрены ласковые обращения к человеку, отмеченные в костромских говорах.

Материалы для статьи извлечены из картотеки Топонимической экспедиции Уральского университета (анализируются в том числе записи последнего полевого выезда лета 2023 г.), а также из «Словаря говоров Костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи» Н. С. Ганцовской. Наша задача в том, чтобы проанализировать обращения в плане семантики и мотивации, а также установить их связь с фольклорной традицией.

Поскольку одной из функций обращений является выражение отношения к собеседнику, то мотивирующими по отношению к ним могут становиться слова с общей экспрессивной семантикой.

Особенно интересной в плане смыслового развития представляется группа ласковых обращений, во внутренней

форме которых заложена негативная оценка. Функция ласкового обращения здесь неожиданна. Такие обращения были отмечены на территории Межевского района Костромской области: *лютый/лютая, лютик, лютенький, люто́нька/люто́нюшка*: «По головке гладят и говорят: “Лютый мой, не капризничает, спит!”» (Меж¹, д. Черемисская); «Он лютой, а она — лютая» (Меж, д. Черемисская); «Ты, мой лютенький, не плачь» (Меж, д. Черемисская); «Лютой — то есть не шаловливый» (Меж, д. Черемисская); «Не реви, ты лютой!» (Меж, д. Черемисская). Очевидно, эти слова родственны общенар. *лютый* и восходят к праслав. **lūtъ(jь)*, значение которого в «Этимологическом словаре славянских языков» формулируется как ‘жестокий, свирепый’, ‘страшный, ужасный’ [16. Вып. 15. С. 231]. Несмотря на это, информантами отмечается отсутствие негативной семантики в анализируемом обращении: «“Лютенький мой!” Это к ребёночку так обращались. И почему лютенький? Лютый — злой, есть ещё цветочек лютик, так он ядовитый, даже скотина его не ест.

А лютенький-то значит, что он такой приятный» (Меж, с. Георгиевское). Вероятно, со временем негативная составляющая семантики слова *лютый* подверглась нейтрализации, при этом экспрессивный потенциал, вектор оценочности сохранился, но поменялся с отрицательного на положительный, и лексема приобрела статус ласкового обращения.

Ласковые обращения во внутренней форме могут отсылать к идее внешней неприглядности, например, *чупа*: «Чупа — называли пацанов, не взрослого. Так, по-ласковому — ой, ты чудо ты, ой ты чупа. Чего-нибудь делает пацан маленький — ой, ты чудо ты, чупа» (Вох, д. Питер). Это обращение, вероятно, связано с такими диалектными словами, как *чупастый* ‘растрепанный, непричесанный’ [1. С. 509], *чупахаться* ‘пачкаться в мокром’ [6. Т. 3. С. 1378], *чупкать* ‘марать, грязнить, пачкать’, *чупа*, ‘неумытый, грязный человек (чаще о ребенке)’ [9. С. 81]. Следовательно, семантика неприятного внешнего вида нейтрализуется согласно тому же языковому механизму, который был описан выше, и слово переходит в разряд ласковых обращений.

Образуются ласковые обращения и от лексем, обозначающих нарушение умственных и физических способностей человека. В пример можно привести *дура, дурак, дуронька, дурашная, болезный/болезная*: «Ой, дура, чего расскажу-то!» (Буй, с. Контево); «Пей, дуронька, ешшо добавлю чай» (Парф, с. Матвеево); «Да полно, дурак, ешь, не сомневайся, ещё положу!» (Чух, с. Ариново); «Да болёзная ты моя, да как жалко-то тебя!» (Галич, с. Аксеново).

Лексем, обозначающие нарушения поведения, тоже могут лежать в основе ласковых обращений, при этом также происходит сдвиг с отрицательного

«полюса» в область положительной семантики, например *чудная/чудашка*: «Это ведь сколько деревень нету, чудная» (Парф, д. Тчанниково); «Я ведь, чудашка, и забыла, как называли» (Кад, д. Хороброво). В современных словарях литературного языка данная лексема подается в значении ‘странный’, ‘вызывающий недоумение’ [3. Вып. 17. С. 1168]. В представленном контексте прямое значение стирается, а оценочность и положительная коннотация выходят на первый план.

Кроме того, в качестве обращений к ребенку могли употребляться лексемы, отсылающие своей внутренней формой к отрицательному мифологическому персонажу, в частности, *лешенький*: «Лешенький ты мой», — так раньше ласково говорили» (Парф, д. Полома). Возможно, изначально обращения типа *лешенький* выполняли апотропеическую функцию: их использовали для того, чтобы злым духам ребенок стал неинтересен и они оставили его в покое, ср. дохристианские имена *Упырь, Бессон, Некрас, Грязный, Нелюб* и др.

В то же время ласковые обращения, в соответствии со своей основной функцией выражения положительной оценки, во внутренней форме могут нести идею значимости, важности собеседника для говорящего.

В данную группу входят слова, которые отражают семантику «милый сердцу, приятный, дорогой» при обращении к любимому человеку. Часто такие обращения вписаны в фольклорные тексты: «Во сыру-то во земельку, / Мой милёнок, не ложись. / Неужели в самом деле / Надоела тебе жизнь?» (Пыщ, с. Пыщуг); «Енталёночек, милёночек, / Сердечико болит. / Енталёночка, милёночка / Не надо бы любить» (Вох, пос. Талица). Однако однокоренные слова зачастую функционируют и в бытовой речи, к примеру, *замилая/замилый*: «Ой, ты мой замилый! А девушке можно сказать: “Моя замилая, моя ненаглядная!”» (Меж, д. Авешная).

Идея значимости, драгоценности особенно ярко выражена при коммуникации с детьми или младшими по возрасту людьми. В этой группе можно встретить слова *желан/желанненький*, которые во внутренней форме содержат семантику ‘милый, дорогой’, ‘тот, кого желают, ждут’: «Такие-то маленькие бежат: матери-то несут, то сами бежат. Ой, желанненькие!» (Шар, д. Балаболиха); «Желан, пойдёшь домой? Желан ты мой!» (С-Слав, д. Грудки).

В ласковых обращениях воплощается идея жизни ребенка как важнейшей ценности для носителя народного сознания: «Жизнёнок мой Ванечка, золотой мальчик» (Окт, д. Останино). Наряду с лексемой *жизнёнок* в представленном контексте присутствует эпитет *золотой*, который непосредственно отражает семантику драгоценности.

На территории Павинского района была отмечена единичная фиксация ласкового обращения *божятка*, происходящего, вероятно, от глагола *бажать* ‘сильно желать чего-то, настойчиво просить’ [9. Вып. 1–2. С. 34], ср. также вят. *бажённы* ‘милый, желанный, дорогой’ [Там же. С. 35], т.е. в данном случае внутреннюю форму можно прочесть как ‘тот, кого желают’, ‘дорогой, любимый’. Помимо этого, информант отмечает семантическую связь ласкового обращения, отражающую идею важности и значимости, со словом ‘обождать’: «Ой, божятка!» — значит, обожаемый» (Парф, с. Ильинское).

Ласковые обращения, адресованные детям, могут восходить к обозначениям сладости и сладкой еды: «Слатань ты мой дорогой» (С-Гал, д. Оглоблино); «Слатанька моя родная! Уехал мой дорогой» (Парф, д. Горжениново); «Бабка Настя конфету звала ландриной, ещё всегда говорила: “Ой, ландринка ты моя!” — как бы моя сладенькая» (Парф, д. Задорино); «Ягодичка, духанечка, / Огонь моей души. / Жить я буду, не забуду, / Очень глазки хороши» (Мак, д. Домань); «Утирайся, малинушка» (Парф, с. Матвеево); «Сейчас, малины вы мои, поухаживаю» (Парф, д. Шумилово). Г. И. Кабакова отмечает, что вкусовая характеристика сладости выступает как самая позитивная оценка и наилучшим образом соответствует детству, а также молодости [8. С. 69].

В рамках рассматриваемой лексики реализуется также семейный код. Так, сюда относятся обращения, собранные на территории Межевского района, которые содержат в своей внутренней форме семантику рождения и семантику принадлежности говорящему: *ой ты моё* — обращение к ребенку, используется в колыбельных: «Ой, ты моё, ненаглядно ты моё» (Меж, с. Георгиевское); *рожёненький, рожёный / рожёное ты моё*: «Притчища-урочища, отколь пришла, туда уйди, свихнули тебе ноженьки, рожёное ты моё» (Меж, с. Георгиевское).

Ласковые обращения, адресованные собеседнику в ходе коммуникации, могут быть выражены с помощью лексем, обозначающих членов семьи: «Серое место, серое. Нечем, матуш, и хвастать» (Парф, с. Потрусово); «Ну, матушка, далеко вас заслали» (Парф, с. Потрусово); «Вот так, сынушка» (Меж, с. Дубровино); «Так, мила дочь, девчонками были, так ходили на гуляния» (Шар, д. Сергеево); «Я по зимам-то, мила дочь, в Москве живу» (Шар, д. Сергеево).

Обращения *дух/дүхонь/дүхонька* выявляют также степень родства и близости. Душа в данном случае предстает как неотделимая часть человека, которая живет в теле. Адресант как бы отождествляет собеседника с собой, что подтверждается использованием притяжательных местоимений наряду с ла-

сковым обращением: «Ох, ты, дүхонька моя» (Чух, д. Белово). Тенденция отождествления проявляется и в использовании при обращении соматической лексики, ср. разг. уменьш.-ласк. *кровиночка, кровинка* ‘ласковое обращение к близкому человеку’ [3. Т. 5. С. 1678]. Е. Л. Березович отмечает символику слов *кожа, кровь, кость* как отражения степени родства, близости, «производности людей друг от друга» на примере диалектных слов и фразеологизмов («... основная нагрузка в плане символизации родства падает на обозначения внутренних органов — кость, мясо, плоть, кровь/жила и др.» [2. С. 93]).

Отметим также ласковые обращения, употребляемые по отношению к любимым в частушках. Здесь интересна лексема *матаня/мотанька/мотаня*, которая, возможно, восходит к **mata* «русс. диал. мат. мат, -ы ж.р. ‘мать’ (пск.), м. и ж.р. ‘друг, приятель; подруга, приятельница (при обращении к другу, особенно женщины к женщине)’ [16. Вып. 17. С. 233]. Наши материалы показывают, что упомянутое ласковое обращение употребляется в основном как раз по отношению к любимому мужчине: «Дрöля, дрöлочка, милый мой, матаня» (Мак, д. Домань); «Месяц светит, светит ясный, / полуношная заря. / Спи, матаня, со спокойем, / Не приду сегодня я» (Пав, пос. Шайменский). Наверное, этот факт объясняется тем, что песенные тексты с тематикой любви и измены по большей части исполняются женщинами и девушками, поэтому вектор адресата меняется на противоположный пол — мужчина, молодой человек.

Показательна группа ласковых обращений, образованных от слов с религиозной семантикой. Они употребляются чаще всего по отношению к ребенку. Эта группа представлена лексемами *ангел/ангелёнок/ангелёночек*: «У меня у внучки парнишечка есть. Как засмеётся, я сразу: ой, ангел ты мой, ангел!» (Шар, д. Балаболиха); «Ой ты, ангелёнок, Наташенька, пришла — давай, не озябла?» (Вох, д. Громово); «Лилюкаешь тут: “Ой ты, ангелёночек, ой ты, ангелёночек мой маленькой!”» (Окт, д. Андреево). Приведенные примеры отражают идею приближенности ребенка к Богу и идею его духовной чистоты (ср.: «Представление, что грудной младенец — Ангел Божий, было широко распространено у славян. Пока дитя не ходит, оно называется у витебских белорусов *анёлок*» [14. С. 108]; «Ангелы — это святые дети» [7. С. 78]).

Теми же лексемами выражены обращения, адресованные взрослому собеседнику при установлении близкого контакта или доверительных отношений в процессе опроса: «...да, ангелы мои, нонче грибы как-то раньше, натаскали немного волнушек» (С-Слав, д. Воркуновка); «...как звать-то тебя, ангел?» (С-Слав, д. Воркуновка).

Следующая группа слов, в которую входят лишь обращения, адресованные ребенку, мотивационно восходит к характеристике по возрасту, а также по физическим параметрам. Ласковое обращение *мезимчик* как раз отражает характеристику размерности: «Мезимчик ты мой, желанчик ты мой, одуванчик ты мой — примётываешь» (Шар, д. Шубиха). Ср. также влг. *мезенька* 'последний ребенок' [КСГРС], арх., влг. *мезонька* 'любимый ребенок в семье (чаще всего последний или единственный)', *мизинчик* 'о последнем ребенке в семье' [11. С. 186]: здесь также прослеживается семантика физических параметров ребенка посредством выражения возрастной характеристики (младший в семье как самый маленький).

При ласковом обращении также использовались лексемы, которые указывают на возраст ребенка. Так, к детям могли ласково обращаться *мáлька*: «Лобик ушиб, мáлька моя» (Шар, д. Бердиха).

Интерес представляет лексема *липунька*, которая употребляется в следующем контексте как ласковое обращение к ребенку: «Ах ты, липунька моя маленькая, ненаглядная!» [4. С. 194]. Вероятно, первоначально будет являться мотивация данного ласкового обращения, связанная с семантикой поведения ребенка (ср. *липнуть* 'неотвязно приставать, лнуть к кому-либо' [3. Т. 6. С. 243]; *липун* 'надоедливый, назойливый' [12. Вып. 17. С. 58]). Кроме того, можно предположить, что данная лексема восходит к арх., влг. *липка* и ее вариантам *липочка/липунок* в значении 'бабочка (любая)', 'бабочка-однодневка', 'бабочка-капустница': «Липка — насекомые это, разной породы она, крылышки всяки бывают — пестреньки, синеньки» [10. Т. 7. С. 96]; «Липочки жёлтенькие, беленькие, красненькие на цветочках-то сидят» [Там же. С. 97]. Появление представленного ласкового обращения, вероятно, мотивируется семантикой небольшого размера насекомого, на это также указывает в контексте эпитет *маленькая*. Возможно, данная лексема могла указывать на внешнюю красоту и чистоту ребенка, отсылать к семантике и образу «души» (ср.: «Бабочка, мотылек — в народных представлениях насекомое, связанное с потусторонним миром, воплощение души» [13. С. 125]).

С характеристикой внешнего облика человека, вероятно, связано обращение *бэлышко*: «Бэлышко ты моё, бэлышко любимое» (Шар, д. Берзиха). Эта лексема может указывать на белый цвет волос. Однако следует помнить, что в народной культуре данная цветовая характеристика воспринималась как эталон внешности, белизна — символ красоты.

В роли ласковых обращений можно также встретить метафорические наименования, которые представлены

лексемами, обозначающими птиц. Подобная распространенность орнитоморфных номинаций обусловлена их использованием в фольклорной традиции. Последовательно это отражается в обращениях к партнеру: например, мужчина выступает в роли сокола, что указывает на его силу, молодость, красоту: «Вот, сокол, не будем людей наймовать, как хочешь. Сокол — это уж ласковое имя» (Окт, д. Андреево); женщина и девушка представляются в образе лебедя как символа женской красоты, любви и брака [5. С. 89]: «Милка-лебедь, милка-лебедь, / Милка — лебедь белая. / Не велела мне жениться, / А сама что сделала?!» [15. С. 89].

Интересно для рассмотрения ласковое обращение *павлиночка*: «Ах ты, моя павлиночка!» (С-Слав, д. Ошурки). Лексема *пава* в ряде случаев используется для обозначения женского образа, указывая на внешнюю красоту, величавость: «Как по этой траве пава шла, / Ай пава шла, / <...> За павой пав летел» [12. Вып. 25. С. 108]). В представленном же случае ласковое обращение выражено, во-первых, полной формой, а не усеченной *пава*, как в фольклорных текстах, а во-вторых, к корневой части добавляется уменьшительно-ласкательный суффикс *-очк-*, что, по сути, нейтрализует фольклорную закрепленность слова, и ласковая номинация начинает использоваться по отношению к другому адресату — ребенку.

Помимо прямого употребления в роли обращения лексем, которые называют птиц, также часто встречаются слова со значением полета, передающего идею появления любимого в жизни, например *залётник/залётка* 'возлюбленный': «Напевать, залётник, хочешь, / Дак, пожалуйста, попой, / Моя буйная головка / Рассчитается с тобой» (Вох, пос. Лажборовица); «У залётки моего / Мама чернопятая. / Ты скажи, залётка, маме, / Чтобы пятки спрятала» (Ост, д. Леонтьево). В основном такие ласковые номинации встречаются в частушках и песнях в роли обращений:

Уж вы здравствуйте, свахоньки,
вы залётные птахоньки.
Вы откуда приехали?
Из Москвы или из Питера?
А не из села ли вы Матвеева?
(Парф, с. Матвеево).

Примечания

¹ См. список сокращений районов Костромской области на с. 18.

Литература

1. Алексеев М. А., Литвинникова О. И. Человек в производных именах русской народной речи: словарь. М., 2007.
2. Березович Е. Л. Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция М., 2014.
3. Большой академический словарь

русского языка / под ред. К. С. Горбачевича, А. С. Герда. Т. 1–. М.; СПб., 2005–.

4. Ганцовская Н. С. Словарь говоров Костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи. СПб., 2013.

5. Гура А. В. Лебедь // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 88–89.

6. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. 2-е изд. СПб.; М., 1989. (Репринт изд. 1880–1882).

7. Дубровина С. Ю. Состав и системная адаптация лексики православия в русских диалектах (на материале тамбовских говоров). Тамбов, 2012.

8. Кабакова Г. И. О сладких поцелуях и горьких слезах: заметки о гастрономии тела // Тело в русской культуре / сост. Г. И. Кабакова, Ф. Конт. М., 2005. С. 67–78.

9. Областной словарь вятских говоров / [под ред. З. В. Сметаниной]. Киров, 2018.

10. Словарь говоров Русского Севера / под ред. А. К. Матвеева, М. Э. Рут. Т. 1–. Екатеринбург, 2018–.

11. Словарь русских говоров Башкирии: А — Я / под ред. З. П. Здобновой. Уфа, 2008.

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

13. Терновская О. А. Бабочка // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 125–126.

14. Толстой Н. И. Ангел // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 107–109.

15. Частушки Костромского Края / сост. Л. Н. Попов. [Михайловица], [б. г.]. URL: <http://mihaylovica.ru/books/chastushki.pdf>.

16. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд / отв. ред. О. Н. Трубачев. М., 1974–. Вып. 1–.

Сокращения

КСГРС — Картотека «Словаря говоров Русского Севера» (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ).

Статья поступила в редакцию 11 марта 2024 г.

Сокращения названий районов Костромской области к статьям рубрики «Язык народной культуры»

Буй — Буйский, Вох — Вохомский, Галич — Галицкий, Кад — Кадынский, Кологр — Кологривский, Мак — Макарьевский, Мант — Мантуровский, Меж — Межевской, Н-Мак — Николо-Макарьевский, Нерех — Нерехтский, Окт — Октябрьский, Ост — Островский, Пав — Павинский, Парф — Парфеньевский, Пыщ — Пышугский, С-Гал — Солигалицкий, С-Слав — Судиславский, Чух — Чухломской, Шар — Шарьинский.

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

«САМОХОДЫ», «ЧЕЛДОНЫ», «ВЯТСКИЕ»...

Аннотация. В публикации приведены основные сведения об экспедиции в Викуловский район Тюменской области, о полиэтничном характере населения этого региона и об особенностях взаимодействия местного белорусского населения с жителями окружающих старожильческих русских сел.

Ключевые слова: экспедиция, межкультурное взаимодействие, говоры, песни, история края

С 2016 г. фольклорная экспедиция Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» проводит полевые исследования традиционной культуры белорусско-русского пограничья. В последние три года работа ведется не на собственно пограничье, а среди потомков переселенцев из белорусских губерний Российской империи в Сибирь, в Тобольскую губернию. Летом 2023 г. были обследованы три села Викуловского района Тюменской области: Ермаки, Еловка и Осиновка, которые образуют отдельное Ермаковское сельское поселение. В Ермаках около 260 жителей, в Еловке, отстоящей от Ермаков на пять километров, — около 40, в Осиновке, расположенной в полутора километрах от Ермаков, — около 60.

Все три села были образованы в самом конце XIX в. выходцами из Рогачевского уезда Могилевской губернии (современный Буда-Кошелёвский район Гомельской области Республики Беларусь). Жители Ермаков хранят память о первых переселенцах, помнят их имена; некоторые из них ведут род от первопоселенцев. Сохраняется память и о домах, построенных ими, — хатах, которые отличались от более поздних и более просторных пятистенников. Под хатой понимается небольшое строение с одним внутренним помещением, пятистенник имеет внутреннюю стену. Старые названия улиц в Ермаках тоже напоминают о местах, откуда пришли переселенцы. Из пяти улиц, образующих село, неофициальные названия двух отсылают к деревням в Беларуси — Рогинь и Бушевка.

Ну, это ж вот улицы, которые основали белорусы... первые. Вот они и звали, как откуда вот они были. Из Рогинь — Рогинь. Вот там, где Надежда Ивановна жила. Вот Рогинская улица была, потом какая ещё Бушевка у них была. Улица называется. У них деревня, а они потом Бушевкой называли улицу. По-своему селились, а сейчас уже столько лет прошло, дак эта улица вот, Садовая, туда идёт — вот она Рогинская была [МЗА]!

Местные жители называют себя белорусами или *самоходами*, подчеркивая, что «самоходы приехали, вот эти переселенцы, “самоходы” их называли, потому что своим ходом» [ВВН]. «Своим ходом»

может пониматься и как ‘добровольно’, и как ‘пешком’, а не на транспорте. Эта вторая мотивация возникает обычно при регулярно возникающем в разговорах противопоставлении самоходов старожилам-челдонам, понимаемым как «люди с Дона: одни [челдоны] на челноках плыли, речку форсировали, а самоходы — на челноках, ой... пешим ходом» [БИА]. Помимо челдонов, соседями самоходов здесь оказались *вятские* — потомки выходцев из Вятской губернии, или, как тут говорят, из Кировской области. Челдоны и вятские жили в соседних селах: вятские — в Битьёво, челдоны — в с. Тамакуль и Резаново; контакты между ними поддерживались всё время, но ассимиляция начала активно происходить во второй трети XX в. (достигла пика к 1970-м гг.) в связи с политикой укрупнения деревень, когда «неперспективные» населенные пункты расселялись. Такая участь постигла Битьёво — по уверениям местных жителей, наиболее богатое и наименее доступное из-за окружавших его болот село.

[Вятские жили очень богато, у них всё было, и они были крепкие хозяева. Во время войны, когда у крестьян забирали продовольствие для фронта, они прятали хлеб в подземном ходе.] Когда война-то была, сдавали всё на фронт, на фронт, а они как-то не очень отправляли. Они вот уберут зерно, часть, говорит, отправят, а эту часть прятали, чтобы у них... Вот именно их деревня — она была загорожена, ворота были спереди, ворота были сзади. Въезжали, в те выезжали в той деревне ворота. И всё время на воротах сидели ребятишки. И они потом сообщали. Ребятишки играли просто, ну, сидели на воротах и смотрели, потом бежали — недалеко было правление колхоза, то есть здание такое. И они бежали и сообщали, что едет чужак, чужак едет. Всё, открывать ему или не открывать ворота. Выходил староста сюда... выходил староста к дверям, спрашивал. [Нрзб.] Если нужно было — не открывали ворота и не пускали. [Это в Битьёве?] В Битьёво. [Там вятские?] Вятские, с Вятки. С Кировской области. [Они были богаче?] Они богаче, да. Как говорили: «Вятские — хватские». Приехали, всё построили, всё сделали, семьи перевезли. Ну, как бы далеко от Ермаков, конечно, туда, но там тоже всё: там и кедр, там и рыба — тоже у них всё было. [А что за подземный ход?] Ну, так старики рассказывали, что они прятали, чтобы своих прокормить

в голодный год. [В землю закапывали?] Ну, подземный, грит, какой-то ход у них был — специально копали, чтобы, это, спрятать туда именно зерно. И давали они вот своим людям, которые работали, вот они чисто работали сами на себя как-то там [ВНИ].

Упомянутое выше присловье в отношении вятских существует в двух вариантах. Первая часть, без продолжения обычно произносится в одобрителем контексте, в случае же иронического осуждения добавляется продолжение: «Вятский — народ хватский, семеро одного не боятся» [ЖЛН]. Возможно, две версии должны соответствовать эмному и этному представлению. Сходная ситуация существует с наименованием самоходы: если сами самоходы не рассматривают его как пейоратив, то для соседей оно звучит именно как пейоратив.

[Была вражда между самоходами и челдонами?] Конечно. Была и у них вражда. [В чём она выражалась?] Они говорили: «Самоходы сами ходят, а челдонов черти водят». Ругались [ВНИ].

Нас всё дразнили: «Самоходы, самоходы». А мы им в ответ, детишками бы[ли]: «А самоходы сами ходят». [А кто дразнил?] Ну, у нас же школа большая была. Резаново, там, деревни уже нету, Осиновка, Еловка. Вот соберёмся ученики и всё. Они: «Самоходы», — а мы им: «Челдоны». <...> [«Самоходы сами ходят», а челдоны?] А челдонов чёрты носят [КАВ].

Противопоставление самоходов челдонам и вятским просматривается на разных уровнях. Важное место занимает рефлексия по поводу языка. Постоянно подчеркивается, что язык самоходов — не «чисто белорусский», но и не похож на говор сибиряков, это особый «самоходский язык». Хранителями его считают жителей Еловки, которая то ли из-за малочисленности жителей, то ли из-за отделяющего ее от Ермаков расстояния воспринимается как наиболее консервативное село, где лучше сохранился и говор, и традиция: «Они вот так называли: “Ялówka”. Типа не “е”, а “Ялówka”, раз... по-самоходски» [ЖОФ]. Важным фактором собственной идентичности местные жители считают *самоходское пиво*, которое до сих пор варят на праздники; в музее при ермаковском Доме культуры хранятся две пары по-разному сплетенных лаптей — *самоходские и вятские*. Наконец, *самоходским* может быть образ жизни. Его особенностями демонстрируют на контрасте.

Она, значит, тоже челдонка. Она с Викулова. Она говорит: «А я вот в этот же день, в воскресенье... Как и мои родители так делали. В воскресенье вставали, печь затапливали, яйца красили, стряпали. То есть всё в этот день. А здесь... вот здесь самоходы-то, они делают всё заранее [ВВН].

Песни тоже выделяются *самоходские*.

[ВНИ:] И песня наша, ермаковская-самоходская — «Як-сяк».

[ХОР (поет):] Як-сяк мне до вечера дожить,
Ко мне вечером мой милый
приблечь.

Я ж яво на колени посажу,
Я ж яму всю правду расскажу.
Через яво на улицу не хожу,
Через яво через купчика,
Через сизоуо уолубчика.
Он меня коховал-миловал,
Коло печки кухарку нанял,

Коло печки кухарочку,
Коло люлечки нянечку.
А сам по водичку пошёл,
Свою милую за ручку повёл,
Не веди меня по поженьке,
Веди меня по дороженьке.
По поженьке мои ножки болят,
По дорожке яны сами беуать,
По поженьке спотыкаются,
По дорожке подымаются.
Як-сяк мне до вечера дожить,
Ко мне вечером мой милый прибежит.
Як-сяк мне до вечера дожить,
Ко мне вечером мой милый прибежит.
Як-сяк.

В представленной ниже подборке публикуются материалы по нескольким темам, отражающие межкультурное взаимодействие, которое мы можем наблюдать в полиэтнических зонах. Выражаем глубочайшую признательность администрации Викуловского района, Ермаковского сельского поселения, руководству Ермаковского филиала Викуловской средней общеобразовательной школы № 1 и всем нашим информантам.

Примечания

¹ См. список информантов на с. 31.

Статья поступила в редакцию 17 декабря 2023 г.

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

«“ПО ШУЛИКИНЫ” — НУ, ЭТО ВОТ ЧИСТО БЕЛОРУССКОЕ СЛОВО»: особенности святочного ряженья в селах Ермаки, Осиновка и Еловка

Аннотация. В статье рассмотрена традиция святочного ряженья в самоходских селах Ермаки, Осиновка и Еловка Викуловского района Тюменской области. Ряд ее черт, а также использование информантами нехарактерного для самоходов слова шуликины как обозначения ряженых позволяет предположить, что отдельные особенности обряда были заимствованы из локальной традиции переселенцев из Вятской губернии, живших в находившейся неподалеку деревне Битьёво, не существующей ныне.

Ключевые слова: Святки, Старый Новый год, Крещение, ряженье, шуликины, посевание, щедрование, самоходы, вятские, Викуловский район Тюменской области

Одним из неотъемлемых элементов святочной традиции является ряженье. Нередко в качестве обозначения ряженых может выступать название нечистой силы, известной в местной традиции. Однако в самоходских селах Ермаки и Осиновка мы столкнулись с интересной ситуацией: подавляющее большинство информантов, разговор с которыми заходил о Святках, называло ряженых *шуликинами/шуликунами* — словом, обозначающим демонических персонажей, совершенно нехарактерных для современного Буда-Кошелевского района Гомельской области, откуда переселились крестьяне, основавшие эти села.

Согласно этнолингвистическому словарю «Славянские древности», шуликуны — это сезонные духи, известные русскому населению севера европейской части России, Прикамья, Урала, Сибири и Дальнего Востока, а также ряду тюркских и финно-угорских народов России: накануне Рождества или Нового года они выходят из воды на землю, а после Крещения уходят обратно в реки и проруби [1. С. 583]. По мнению Н. И. Толстого, слово *шуликун* славянского происхождения, образовано по традиционной модели формирования названий для нечистой

силы на основе праславянского корня со значением ‘левый’, ‘плохой’, ‘нечистый’, ‘неправедный’, ‘негодный’ [4. С. 277]. Д. К. Зеленин видел в шуликунах детей водяных духов, а в их выходе из воды на Святки — отголоски древних верований, связанных со сходом льда: святочное ряженье в шуликунов в таком случае представало средством задабривания «взрослых» водяных духов, целью которого было обеспечение раннего и тихого ледохода [2. С. 98]. Использование слова *шуликуны* и его вариаций в качестве названия святочных ряженых неоднократно фиксировалось как на Русском Севере [3. С. 244], так и в Сибири. Е. Ф. Фурсова отмечает, что одним из традиционных названий святочного ряженья в Сибири было «ходить шуликаном» [5. С. 156], при этом различает два вида ряженья, обозначаемого этим словосочетанием, — характерное для сибиряков-старожилов и характерное для *вятчан/пермчан* [5. С. 193]. «Самоходского» варианта не приводится, что позволяет рассматривать ситуацию, сложившуюся в Ермаках и Осиновке, как уникальную.

Несмотря на то что, по словам некоторых информантов, святочный обход домов практикуется до сих пор, рассказчики опирались преимуще-

ственно на воспоминания о молодости или детстве. Он проходил на Старый Новый год, в ночь с 13 на 14 января, и включал в себя ряженье, щедрование и ритуальный сев.

Вот этих людей шуликинами звали. Ну вот они и ходили. Придут, пшеницы там насыплют: «Сею, вею, посеваю…» — значит, там здоровья желают хозяину, хозяйке, там про… выпрашивают, чтобы им что-то подали, песней [ЖЛН].

Это под Старый Новый год бегали все ряженые. У, партия за партией бегут, что только… Ис гармошкой, там и с балалайкой, там с чем только не идут. И пляшут, и поют, и… Ой, красиво, очень красиво. <…> [Какие-то специальные песни пели?] Да, специально какие-то там шулки-прибаутки всякие, там чёрт-те что и… кто что придумает. Ууу. [Все участвовали или только молодые?] Да почему? И старые которые. <…> [Ряженых как-то называли?] Вот здесь называли как-то «шалюхины» или шу… [Не «шуликины»?] Или «шуликины», или как-то вот так их называли. [А щедровать ходили?] Ну дак вот это это же самое. Это это же самое и есть, щедрование это [ВГА].

Процесс обхода домов называли *ходить по щёдрах* или *ходить по шуликины*. Участвующие в обряде, как правило, надевали вывернутые наизнанку шубы и маски, закрывали марлей и раскрашивали лица, чтобы их нельзя было узнать.

[Переодеваются, чтобы не узнали?] Ну, всё равно узнаешь, хоть узнаешь, хоть не узнаешь, но бывает, что раньше-то до кой степени оденутся, шубы выворачивали, лицо красили, то раньше маски ж продавались, а щас такие вот, может быть, где-то у нас не продаётся, может быть, где-то ещё продаются. Ну. Маски одевали, оденешь маску, вот, узнай, где ты в маске узнаешь, конечно, не узнаешь [ВБА].

[Как были наряжены шуликины?] Ну, как наряжены? Кто как вздумает. Кто… раньше же эти вот шубы были ове… из овечьей этой… не шерсти, а из овчины. Навыворот,

значит, там оденут, на голов... на лицо маску, чтоб не узнали. Ну, маску или там, значит, ещё как-то украшали. Вот так ходили [ЖЛН].

[Как одеты шуликины?] [ВВН:] А кто во что горазд. [ВАМ:] Кто во что горазд. [ВВН:] Кто во что горазд. Кто ведьмой оденется, кто ещё что-то. Ходили с гармошкой.

Вне зависимости от возраста участников обход домов был устроен идентично, детские и взрослые группы отличались лишь временем активности: если дети ходили ранним вечером, то взрослые ночью. Шуликинам было принято давать сало и сладости; детям могли давать деньги, а взрослым наливали алкоголь. Заходя в дом, они сразу начинали сыпать пшеницу; необходимо было осыпать все комнаты — это должно было обеспечить на будущий год богатство и благополучие хозяев. Если после этого ряженных не одаривали, они могли различными способами наказать хозяев дома, что можно рассматривать как часть общего комплекса святочных бесчинств. Наиболее распространенным наказанием было *подморозить* ворота или входную дверь дома (налить воды, чтобы они примерзли).

[Информантка попала на работу в Ермаки по распределению и не знала о местных обычаях.] Постучались в дверь, заходят — и как начали зерном сыпать. Я думаю: «Что такое?» Пшеницей — повсеместно, повсюду, и в ту комнату, и в другую комнату. А я ещё и не знала, что что-то надо давать. Но они заходят и там: «Сею, сею, посеваю, с Новым годом поздравляю». И, значит, ну, вот эти присказульки всякие эти. [Смеется.] Это... Я не помню, я им дала что-то или нет. <...> А потом хозяйка-то утром встаёт и говорит: «Слушайте-ка, у нас кто-то поленницу дров, — говорит, — завалил». [Это как?] Это вот они, ребята. Взяли перевернули эту поленницу, чтоб она упала. А ещё тут что творилось, это вообще. Вот, возьмут снега натаскают — и водой. Вот тут колонка была, вон, где палка стоит, и колонка. И они, знаете, нальют здесь это [указывает на ворота]... нальют: утром не можем открыться. Дом закроют. [А зачем они это делают?] А вот... не знаю, это вот такое поверье было, что в... значит, вот к тётке Федоре притащили телегу тракторную, от... вон из того дома, в эту... в граду открыли ворота и потащили. Она говорит: «Я сказала этим людям спасибо большое [смеется], потому что мы снег, — говорит, — вот стаскали потом в эту телегу с дедом» [ВВН].

Ну, всяко было. Ну, где у кого утащат, то коромысло висит — спрячут, то там водой обольют где-то, то двери подопрут, то ещё что. Особенно кто жадный там мало подаст или чё, дак уйдут да подопрут, вот: «Сиди ты там». [Смеется.] Творили всё, всё творили. [Всем подряд делали гадости?] Нет, да почему к всем-то? Нет, конечно. Кто, может быть, чем-то недоволен или просто, или просто

пошутить. Может, даже не со зла, а просто пошутить [ВГА].

По словам информантов, ряженные исполняли множество различных текстов, в интервью их называли *частушками* [ВВН], *шутками-прибаутками* [ВГА], *припевками* [СТГ]. Само исполнение описывалось глаголами *кричать* [УФА] и *выть* [ЗИН]. К сожалению, нам удалось зафиксировать только два обрядовых текста. Зайдя в дом, шуликины исполняли щедровку, первая половина которой была воспроизведена многими информантами в Ермаках и Осиновке, однако ее полную версию мы записали только в Еловке и всего один раз:

Пели колядки, ходили по шшодры ранше, прыйдем.

[Декламирует:]
Шшодры-бодры,
Побилися вёдры,
Клёпочки у печь,
За салом у клеть.

И:

Не дарыте,
Не борыте,
Кусок сала нясите [СЕТ].

Когда же шуликины сыпали на пол зерно, они говорили: «Сею-сею, посеваю, с Новым годом поздравляю» [ВВН] — и желали здоровья хозяину и хозяйке [ЖЛН].

У ряженных было принято объединяться в компании и в конце собираться дома у одного из ее участников для застолья; в качестве угощения в этом случае использовалось полученное во время обхода домов.

[ЗЕК:] А взрослые ходят — пиво, вино угощаем, сало. Сало. [ЗИН:] Ну, насобирают примерно компанию на... человека... ну соседи кто, рядом живём, и потом гуляем, пьём в конце. [Получается, вы насобираете подарков и идёте в один дом это есть?] [ЗЕК:] Да. И отмечают, и это. Празднуют. [ЗИН:] И всё это... пьём.

Одна из информанток вспоминала, что раньше взрослым ряженым давали ингредиенты для изготовления пива, они варили его и гуляли на Крещение той же компанией, что ходили за неделю до этого.

Раньше они собирали, сахар собирали, муку, ету, пиво варили. Потом хмель собирали, вино, пиво давали <...> К девятнадцатому они уже унали самоуонку там, все собирались, хто ходил, и ууляли [ЮЗП].

Считалось, что зерно, которое насыпают ряженные, нужно собрать и отдать курам, чтобы они хорошо неслись.

Знаю, что вот рожь, когда приходят колядовать, чтобы в доме... если хозяин

хорошо угостил, они сыпят рожь, чтобы в этом доме было богатство. Насыпят, потом знаете, убирать же всё это надо. [А потом вот эту рожь куда?] Курочкам, курочкам. [А что-то говорили при этом?] Ну да, они же там приговаривают, слова у них какие-то. <...> [Получается, кур кормили вот этим зерном, это тоже какая-то примета?] Ну, куры будут нестись. Куры хорошо нестись будут, да [ВВО].

Из интервью с детьми видно, что для них слово *шуликины* становится практически универсальным обозначением для любых календарных обходов домов.

[А вы зимой не ходите в какой-то праздник по домам?] Пасха, шуликины, у нас вот это всё вот. [И как это все происходит?] Пасха, мы вот в определённый день — вот в этом году это было шестнадцатое апреля — мы пошли, было как раз воскресенье, мы сначала обошли нашу деревню. Мы заходим во двор, сначала во двор, там вот на крыльце лежат еловые ветки — это вот как символ Пасхи. Мы заходим, говорим: «Христос воскрес», — раз в этот, в день Пасхи чё-то [запинается] воскрес Христос. Нам говорят: «Воистину воскрес». Угощают нас яйцами, печеньем, конфетами, ну, сладостями, в общем. И мы так ходим сначала на нашей деревне [Осиновке], потом сюда [в Ермаки] приходим, собираем, потом обратно домой идём. [Ты говоришь, «шуликины»?] Шуликины — это по-другому коляда. Тоже вот как... ну, тоже как Пасха, мы ходим, другим песни поём [ШЕД].

Несмотря на то что отдельные информанты из Ермаков выражали уверенность, что слово *шуликины* является частью «белорусской» традиции переселенцев-самоходов, мы предполагаем, что появление данного обозначения святочных ряженных было обусловлено взаимодействием с находившейся в девяти километрах к северу от Ермаков ныне расселенной деревней Битьёво, жители которой, по словам наших собеседников, были переселенцами из Вятской губернии и носили прозвище *вятские*. Доказательством данной гипотезы может служить схожесть упомянутого ранее «хождения шуликаном» *вятчан* с обрядом в Ермаках и Осиновке: так, ряженые у вятских исключались в период с Рождества до Старого Нового года и начиналось после; участники носили маски, закрывающие лица; ряженные и «посевальщики» не разделялись и представляли собой единое целое [5. С. 193].

В свете вероятного влияния «вятских» на локальную традицию живших по соседству с ними самоходов, интересно взглянуть на село Еловка, имеющее общую с Ермаками и Осиновкой историю основания, но территориально находящееся от них в некотором

отдалении и считающееся в Ермаках более закрытым и архаичным в культурном и языковом плане. Несмотря на схожесть святочного обряда (в Еловке он также проходил в ночь с 13 на 14 января и представлял собой обход домов ряжеными с целью «посевания» и получения угощения), здесь ни разу не было зафиксировано наименования *шуликины*: по словам информантов, про ряженных говорили, что они ходят *по цыганям*, это также может косвенно указывать на внешнее происхождение слова *шуликин* в лексике жителей Ермаков и Осиновки.

[Бегали ли на Святки?] [ШАИ:] Куда? [По деревне, что-нибудь выпрашивая?] А, бегали. [ШНД:] А, это эти, по цыганям. [ШАИ:] По цыганям. [ШНД:] Ну у нас это как называлось — «по цыганям». Ну, Святки, Святки, а вот здесь у нас «по цыганям» называли. Ну, «по цыганям» — это значит, что выпрашиваешь ходишь там, ну. Вот здесь, в дьярвене, у нас по крайней мере так вот это уговорили, не «Святки», а «по цыганям». [Ничего не пели, когда выпрашивали?] [Декламирует:]

Щёдры-бодры,
Побилися вёдры,
Клёпочкой в плеть,
За салом в клеть.

Вот «по цыганям, по щёдры» это называлось у нас.

Традиция святочного ряженья и обхода домов на Старый Новый год в трех самоходских селах постепенно уходит в прошлое. Население Ермаков, Осиновки и Еловки с каждым годом уменьшается, повышается средний возраст жителей; заметное влияние на динамику традиции святочного ряженья оказывает и Дом культуры села Ермаки, который организует обходы со звездой. Тем не менее слово *шуликины*, сохраняющееся в лексике жителей Ермаков и Осиновки, в том числе детей, остается живым свидетельством происшедшего в прошлом этнокультурного взаимодействия, позволяющим реконструировать процесс формирования локальной традиции этих мест.

Примечания

¹ См. список информантов на с. 31.

Литература

1. Березович Е. Л., Виноградова Л. Н. Шуликуны // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2014. С. 583–585.
2. Зеленин Д. К. Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских // Зеленин Д. К. Избранные труды: статьи по духовной культуре, 1917–1934. М., 1999. С. 82–99.
3. Нагорная Я. В. Святочные обходы дворов в Поморье (по материалам экспедиций Пушкинского Дома) // Русская литература. 2021. № 2. С. 240–251.
4. Толстой Н. И. Шуликуны // Толстой Н. И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. 2-е изд., испр. М., 1995. С. 270–279.
5. Фурсова Е. Ф. Крестьяне-старожилы и переселенцы Юга Западной Сибири: севернорусский компонент в традиционной культуре (конец XIX — первая четверть XX века) // Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий (XVII — начало XXI века) / отв. ред. А. В. Бауло. Новосибирск, 2014. С. 98–201.

Статья поступила в редакцию 17 декабря 2023 г.

Дарья Владимировна Родионова,
студентка
Анна Сергеевна Кулакина,
студентка

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
(Москва)

ОБРЯД «СВЕЧА» в с. ОСИНОВКА И СВЯЗАННЫЕ С НИМ НАРРАТИВЫ

Аннотация. В статье идет речь о старинном белорусском обряде перенесения «свечи», бытующем в с. Осиновка Викуловского района Тюменской области. Описываются его история в отдалении от места зарождения, ход обряда, традиции, связанные с обрядом, предметы и тексты, используемые в обряде.

Ключевые слова: обряд «Свеча», икона, Рождество, Осиновка, акциональный код обряда

В ходе разговоров о праздниках в с. Ермаки Викуловского района Тюменской области местные жители рассказали о «празднике свечи», который отмечается в соседней Осиновке. Изучение записанных материалов выявило, что этот праздник — одна из вариаций обряда перенесения «свечи», практикуемого практически на всей территории Белоруссии [2]. Ранее данный обряд исследователи уже отмечали у самоходов [5], однако в экспедиции 2023 г. были записаны новые нарративы и отмечены некоторые новые детали. «Свеча» может быть приурочена к разным христианским праздникам — престольным или *оброчным* (обетным) [1]. В с. Осиновка центральный объект обряда — не свеча, а икона Воскресения Христова, и днем ее перенесения является Рождество Христово. Обряд принято считать «осиновским» («это праздник вообще испокон веков осиновский» [ВИН]¹;

«это всё осиновское» [ПТИ]; «это строго осиновский токо праздник был» [ВИН]). Информанты упоминали о том, что в соседних Ермаках и Еловке когда-то тоже переносили икону — на Николу зимнего и на Покров соответственно, при этом обряд сохранился только в Осиновке.

Много на Рождество народу стало очень много ездить: машин сто, сто с лишним, если вот как, когда идёшь в Осиновку, приезжаешь туда на Рождество, машин очень много, народу очень много. [Нам говорили, что в Ермаках тоже переносили икону, не было такого?] В Ермаках? [Да.] Этого я не знаю, не слышала, сколько вот живу. [Может, это раньше?] Может быть, раньше. Вообще считается Рождество — это праздник осиновский. А наш праздник считался Никола осен... зимнее, девятнадцатого декабря, вот это наш был праздник, я даже помню с детства, (...) раз мама осиновская, сёстры, братья, де... мама с папой её при-

ходили к нам в гости, а мама уже потом на Рождество к ним идёт в гости, вот. На эту икону сходит. И они ещё называют «икона» и говорят «свеча», «праздник свечи» [СТФ].

Вот, например, эта икона — Воскресение Христово, но почему её переносят в Рождество — непонятно никому. И... как бы бабушки ничего нам не могли рассказать, которые ещё были живы. Почему именно Воскресение Христово переносят в Рождество. Так оно и осталось испокон веков. А в другой деревне — вот в нашей деревне, в Ермаковской — носили Николу-чудотворца, а в Еловке на Покров носили — в каждой деревне то есть носили свою икону. И это всё уже пошло оттуда, из Белоруссии, потому что ихние родители делали так. Теперь делают они так, теперь делаем мы так. [Николу носили зимой?] Девятнадцатого декабря. [Это уже кончилось?] Да, да. Теперь ни у нас, ни в Еловке этого не сохранилось — сохранилась только Осиновка. [Куда делись иконы в Ермаках и Еловке? Их передали куда-то?] Их передали в церковь викуловскую, потому что здесь пока у нас не было церкви [ВНИ].

Местные, самоходы, стараются поддерживать свою белорусскую идентичность и время от времени совершают поездки в места, откуда их предки переселились в Сибирь. Они делают наблюдения, касающиеся традиции и говора, сравнивают их со своими. В частности, обратили внимание и на обряд «Свеча».

Получилось так, значит: мы когда в Белоруссии были — у них свеча, вылитая из воска, стоит тоже в музее. Мы когда стали



Участницы экспедиции Мария Агафонова, Вера Саяпина и Вера Федорова в доме А. П. Шевелёвой перед перенесением иконы-«свечи». 7 января 2024 г. Фото Н. В. Петрова

спрашивать, они сказали: «Вот мы носили... икона...» Вот эту свечу носили, а икона — это уже к свече как бы. А раз у наших-то нету такого, но они в зерно ставят — ну, такой туесок вон с зерном стоит, и они в такой туесок ставят свечки. Эти свечи, как народу много, эти свечки все в кучу делаются, потом сливаются, и... в общем, жарко, они сливаются, плавятся и становятся в одну — поэтому называли «Свеча». Вот в простонародье как бы у нас все, ну: «Поедете на "Свечу"?» — «Поедем». Все знают уже... что «Свеча» — это нужно перенести икону. [То есть свечу специальную тут не делают?] Нет, нет. [Икону переносит со свечой вместе?] Вот с таким вот туеском, в котором зерно, и со свечками переносят, и хлеб. Сначала хлеб несут завернутый в рушник, этот хлеб передают тем хозяевам, которые встречают эту икону [ВНИ].

Важная особенность осиновского обряда «Свеча» — нарратив о его происхождении, заметно отличающийся от стандартных рассказов, записанных на эту тему на территории Белоруссии, как правило связанных с *оброком* (обетом) [2. С. 10]. Согласно местному преданию, в 1937 г. церковь в с. Ермаки разгромили, и жительница соседней Осиновки Марина (Мария?) Прокопцова спасла икону и спрятала ее у себя дома. С тех пор «свечу» в назначенный день переносят из одного дома в другой. Накануне вечером в дом, где в течение года хранилась икона, люди приходили поклониться ей, как в церковь; хозяйева дома не должны этому препятствовать и обязаны накрыть стол для всех посетителей.

Ну, а у нас и уже в тридцать седьмом году... Иван привёз ето, вот эту икону, что у нас она, она с Тобольской губернии, эта икона. Привёз эн... Привёз ён в эту, у нашу церковь. А потом же ж тут стали уже, ето, уромить, это, церкви эти, и наши вот поселенцы, женчины, украли, Осиновка, эту икону, и сюда её прынесли. Прынесли, у нас тут женчина была, тут уде-то на

краю она жила, Мария, баба Маша её, и яна е... к ней её в амбар и... Раньше и клюква же была, яуд же мноуо було, ето... И яны туда закопали, в этот, в такой чулан, туда яуд этих понасыпали, рыззьями этими понакрывали, а рыззья — это что у нас? Тряпки, ну вот этими всякими туда, чтобы не было видать. Ну и всё. И оны ея [церковь в с. Ермаки] сожули и стали искать эту, хто украл икону. Но ниhto н... Так яны не нашли. Это тут ездили, ездили, и так яны не нашли, так ина осталася. А потом приходит время, шестоуо... Вот этоуо, седьмое на ето, января, на Рожжаство, и потом, это, детей она посылает этих, малых своих, что: «Беуи... Бежите по всёй дярвене, уворите, что: "Айдате к Марье-боуачу на свячу"» [ЮЗП].

Сначала, согласно преданию, икону не переносили, а праздновали только в одном доме.

Вот эта вот икона Рождественская у этой бабушки, Марины Прокопцовой, простояла до сорок четвёртого года. Вот. А когда закончилась... она вытаскивала её, в Рождество она её тихонько вытаскивала, чтобы не видели. Вечером отправляла ребятишек по деревне, и ребятишки говорили: «Приходите на свечу к Елене²-богачу». То есть она считалась богатой: у ней такая икона была с церкви большая. Ребятишки обегут, скажут — бабушки придут, всё, помолятся, всё проведут, весь обряд, и опять утащат её в амбар. И когда закончилась война, тогда они её вытащили и стали... решили, как в Белоруссии, носить из дома в дом. [До 1944 года икона была только у неё?] С тридцать седьмого только у неё и стояла, хранилась. [А потом стали передавать?] Да [ВНИ].

Формула приглашения впервые была зафиксирована ишимским журналистом и краеведом Г. Крамором: «Перед переносом из дома в дом по всей деревне бегают дети, зазывая: "Приходите (или: айдате) на свечу к Ивану-богачу" (имя меняется в зависимости от того, у кого будет гостить

святыня)» [4. С. 97]. Она же в качестве «детской приговорки» упоминается и в статье О. А. Лобачевской и Р. Ю. Федорова [5. С. 76]. Наши информанты объясняют ее тем, что хранительница иконы «считалась богатой» (см. выше). Однако подобная интерпретация выглядит вторичной: икона как богатство, а ее обладатель как богач — не самые распространенные характеристики. Представляется возможным допустить, что здесь произошло переосмысление некоего обрядового термина. Так, А. Б. Богданович в контексте дожиночных обрядов, приуроченных к Рождеству Богородицы (этот день у белорусов именуется *Багач*), приводит описание ритуальной практики, напоминающей по структуре перенос «свечи». В ходе обряда использовалась «лубка» (кадушка или ящик) ржи со вставленной в нее свечой, которая также в течение года находилась в одном доме и которую раз в год на Рождество Богородицы переносили в другой дом, причем свеча при этом зажигалась. Данный обрядовый объект именовался *богачом* [3. С. 124].

Обряд в Осиновке проходит так. Вечером 6 января, в Рождественский сочельник, хозяйева дома, из которого на следующее утро будут переносить «свечу», устраивают трапезу для гостей, во время которой могут исполняться молитвы и песни. Гости с вечера приходят к иконе, приносят к ней различные подарки — деньги, рушники. Перед иконой молятся, прося исцеления или других благ.

Подарки приносят, вот отрезки, например, матерьяла. Если кто-то в доме лежит больной, они измеряют его рост вот этот... и вот этот отрезают отрезок и несут, молятся за него и вот этот отрезок отдают. [То есть это не просто подарок, а просьба?] Ну, они просят, чтоб он выздоровел. [От ткани отрезать кусок в рост больного и отнести?] В рост, да, да, да. Просят, чтобы он выздоровел. [Куда кладут? В руки хозяевам?] Нет, вот, вот эти вот створки — вот на эти створки вешают сверху [ВНИ].



Перенесение иконы-«свечи» из дома А. П. Шевелёвой в дом Л. В. Шевелёвой. 7 января 2024 г. Фото Н. В. Петрова

Во время перенесения «свечи» все подарки, принесенные с вечера, гости забирают с собой в принимающий «свечу» дом. Около четырех часов утра мужчины из принимающего дома устилают дорогу от своих ворот к воротам отдающего дома соломой или сеном.

Дорогу устилают ночью, поскольку до перенесения по соломе ходить нельзя. Утром у передающего дома собираются гости. К иконе выстраивается очередь из желающих помолиться и положить к ней подарок. Однако с девяти до десяти часов икону уже необходимо выносить, поэтому некоторые гости идут сразу к принимающему дому. Примечательно, что мы записывали рассказы о предзнаменованиях, говорящих о том, что икону пора переносить.

И поэтому как-то один раз — она стояла у Денисенко Анфисы Дмитриевны, женщины, и уже был десятый час, ждали какую-то тюменскую группу из Тюмени, тоже этих, студентов из института культуры, ждали, что они вот должны подъехать. И уже был десятый час, и на небе вышел месяц с крестом. [Как это?] Ну вот, на нём крест был, знамение. [Пятно в форме креста?] Да. Потом ребяташки с улицы прибежали, говорят: «Переносить надо, посмотрите: уже крест!» — его фотографировали. И когда этот ребёнок сказал, что надо переносить уже это, вот — люди идут, несут какие-то подарки. К иконе нельзя просто так ходить — нужно принести какие-то подарки: кто-то отрезки нёс, кто-то рушники нёс, там полотенца, кто-то нёс деньги, такая тарелочка стоит, и ложат деньги. И вот, когда он сказал, эта тарелочка лопнула просто-напросто, все деньги развалились. Тогда и, это, сказали: «Никого мы ждать не будем, давайте будем выносить!» И только как раз начали выносить, и группа эта подъехала [ВНИ].

Около десяти часов «свечу» выносят из дома. Переносят не только саму икону, но и хлеб с солью на рушнике (или же посыпанный солью хлеб) и тус с зерном, из которого заранее вынимают свечи. Хлебом с солью обмениваются хозяева двух домов, обнимаясь при этом и желая друг другу здоровья. Этот хлеб затем могут отдавать скоту. Что касается зерна в тусе, то отдающая сторона при необходимости могла его менять, если туда накапало много воска, но необязательно полностью все зерно. Икону переносят к новому хранителю двое мужчин (по одному из отдающего дома и принимающего); вдоль дороги, по которой они идут, на коленях на соломе стоят люди так, чтобы икона «проходила» над их головами. Когда обряд заканчивается, солому разбирают и затем используют в различных целях: скармливают скоту, кладут в углы хлева, чтобы скотина велась и не болела, на божницу, за икону, вешают в бане или над дверью дома.



А. П. Шевелёва в красном углу рядом со «свечой». 7 января 2024 г. Фото А. Б. Мороза

Это сено люди разбирают, в карманы толкают, в машины толкают, домой везут. Его, короче... оно считалось, что над ним икона, значит, проплыла, это значит, уже всё, оно как бы тоже уже что-то может эта солома сделать. Значит, её клали, говорят, на божницу — вот божница [показывает божницу в красном углу], вон там вон, где иконки маленькие стоят, — за иконку клали кусочек, значит. Кто-то уносил в хлева, чтобы скотина водилась, кто-то над баней там клал, над дверями, ну, в общем, считалось, что она тоже уже какая-то такая целебная, что она уже проплыла, но я её как-то это... [ВНИ].

Обрядовым предметом в конкретном случае становится не только икона, но и солома, которой устилают дорогу по ходу движения процессии, а также фотография женщины, спасшей икону. В принимающем доме эта фотография стоит в божнице и переносится вместе с иконой.

Вот эта женщина прятала. Щас она уже, наверно, умерла, эта женщина. [А откуда фотография?] А эту фотографию тут знакомые... где-то взяли. Знакомые, которые её знают, эту... эту женщину. Знакомые или свои она, не знаю. [И эта фотография тоже переносится?] Да, да. И эту фотографию носят [ШАП].

Когда «свечу» уже перенесли, в принимающем ее доме устраивается трапеза. Однако если 6 января в отдающем доме накрывают стол для всех желающих, то 7-го те, кто принял «свечу», готовят стол только для «своих» (родственников и соседей). Это объясняется невозможностью вместить в дом всех. Готовят в основном борщ, картошку, пельмени — «белорусские блюда», варят «самоходское» пиво.

Как уже было сказано выше, во время трапезы 6 января и перенесения «свечи» исполнялись песнопения.

Однако в основном эта традиция уже ушла в прошлое, информанты лишь смутно вспоминают, что раньше обряд сопровождался «старинными песнями». В настоящее время местный хор «Россияночка» исполняет рождественские песни:

Христос-Спаситель
В полночь родився,
В вертепе тёмном
Жить посявився.
В вертепе тёмном
Жить посявився.
Вот над вертепом
Звезда сияя,
«Христос родився», —
Всем извещая.
«Христос родився», —
Всем извещая.
Святая Дева
В ночи уходя,
Христу в Египте
Приют находя.
Христу в Египте
Приют находя [ХОР].

При этом оговаривается, что исполнение обычных песен, уместных для обычного праздничного веселья, во время обряда «Свеча» могло повлечь за собой беды.

А потом такие гуляния устраивали, ой-ой-ой. Это... хотя опять в тот день, когда икона в этом доме, петь нельзя. [В каком, в изначальном?] Вот када перенесли, када икону перенесли в этот дом, и петь нельзя. И вы знаете, я убедилась в том, это... у Федорцовых... мы вместе работали, ну, и у неё день рождения, у Галины Ивановны было. И вот она... ну, и мы ж сидим. И вот даже песню эту запомнила, «Ах, эта старая мельница крутится-вертится», и вот это самое. И мы запели, и бабки... А мы же не знали...



А. П. Шевелёва демонстрирует портрет Марины Прокопцовой, спасшей икону-«свечу». 2023 г. Фото А. Б. Мороза

А бабки вышли с горницы, мы во второй комнате, допустим, а там же у них это... зал, какая-то горница, с горницы вышли: «Девки, вы что делаете!» А петь нельзя. «На что вы пеё... это... пеёте?» Нет, там вышла ж эта вот баба Маня. «Пёете начто?» Эм... это, маленькая кузюмочка. [Смеется.] «Пёете на что? Нельзя сегодня в этот день петь, нельзя». А Галя ещё говорит: «Ой, баба Маня, ты, это, вроде...» Ну и всё. Ну, мы тут раз и не стали петь. И ведь через какое-то время Галя умирает. Заболела и всё, и онкология или стечение обстоятельств, или ещё что-то. [То есть нигде в этот день петь нельзя?] Нет, можно. Но вот там, где эта икона... [Не в доме, где эта икона?] Да, вот это. [В доме, где вы пели, была эта икона?] Была [ЗВИ].

В настоящее время в Осиновке живет около 30 человек, но сам обряд совершается четырьмя семьями, которые передают икону только между собой. Это связано в большой степени с существенными затратами средств и усилий, необходимыми на организацию празднования. Ранее, когда в обряде участвовали все или большинство жителей Осиновки, того, кто следующим будет принимать «свечу», не выбирали — очередь переходила по соседству. Через дорогу передавать «свечу» было нельзя: сначала ее принимали последовательно все, кто жил на одной стороне улицы, потом переходили на другую. Старались не отказываться принимать икону; до сих пор пересказывается история, как однажды «свечу» приняла семья Шарайкиных, в которой муж был коммунистом и колхозным бригадиром.

Вам, наверно, рассказали историю про икону, что вот когда очередь дошла до бригадира Петра Ивановича Шарайкина, что ему... он коммунист был, и очередь в деревне огромная была. И им принесли... у соседей

стоит икона и следущ... и к йим, и он жене сказал, что: «Ага, я коммунист, да меня вроде того, что...» — что нельзя к нему эту икону нести. Жена сказала: «Значит, нельзя — иди в другой куда-то, вроде... а я приму эту икону». Ну, и чтобы ему не... вроде позвонили первому секретарю райкома партии, Станиславу Матвейчу Хлынову, и говорят: вот такая история. А он им ответил: «Не нами это заведено — не нам это прекращать» [МВД].

В нынешних обстоятельствах ситуация с обрядом претерпевает существенные изменения. С одной стороны, мы видим резкое снижение числа желающих принимать икону и устраивать праздник. С другой — популярность ритуала стремительно растет, и из локальной традиции самоходов «Свеча» превратилась в известную в масштабе всей Тюменской области и за ее границами местную достопримечательность, своего рода локальный бренд, поэтому специально на перенесение иконы приезжают сотни людей, желающих кто исцеления и помощи в жизненных неурядицах, кто увлекательного зрелища.

В публикации, основанной на материалах экспедиции 2011 г., встречаются нарративы, во многом дословно схожие с записанными в 2023 г., — например, практически идентичные истории о спасении иконы Марией Прокопцовой и о семье коммуниста Петра Ивановича Шарайкина [5. С. 76]. Это может говорить о существовании давно сложившегося текста, который используется местными жителями для представления своей традиции посторонним. Подтверждением может послужить и тот факт, что в Доме культуры в Ермаках хранится макет иконы-«свечи», с которым местный хор «Россияночка» ездит на выступления, представляя обряд.



А. П. Шевелёва с сосудом для свечей перед иконой-«свечой». 2023 г. Фото А. Б. Мороза

В с. Ермаки, откуда, по преданию, принесена икона, несколько лет назад открылась маленькая церковь, под которую выделили здание бывшего магазина. Своего священника в селе нет, но есть активная, хотя и немногочисленная община. В этой связи возникли разговоры о том, чтобы передать икону в церковь. Однако жители Осиновки отдавать ее не захотели, так как среди прочего уверены в том, что икона оберегает деревню.

О том, что икона наделяется защитной функцией, свидетельствует и ее использование в других обрядах. Ту же икону в периоды засухи могли брать для обхода деревни. Во время обходов пели «божественные» песни и что-то «приговаривали», после этого шли на речку и опускали икону в воду.

[Как вызывали дождь?] [ПСА:] Дождь — вот в Осиновке икона есть <...> Ну, вот эту икону, вот если бывала засуха раньше, вот я ещё пацаном был, и вот собирались бабки, и брали эту икону, и ходили вокруг деревни с иконой, там чё-то пели божественное, чё-то приговаривали. [ПНК:] Тогда в действительности дождь шёл. [ПСА:] И это, и потом через какое-то время там, ну, тут же вскорости шел действительно дождж'ик. [Именно эту икону?] Да, именно эту и больше никакой.

И вот, этот, берут икону эту, ставят там на конце стоу, и у нас на конце стоу ставят. И воду, ведро, там ведро и тут ведро, и вот эту икону таскали женщины. Женщины... яна же тяжёлая, и их мноу таскало людей, шли пели песню. А какую песню, я же не знаю. Я ещё маловата была. И вот они вокрх уорóду. И вот кто на уорóде, я вот на уорóде была с Велей, мы выходили с уорóда, целовали её, эту икону, и маленько проводжали, потом опять на уорóд пошли. И вот

эти женщины несли вокруу и пели песню, и там обливали эту икону водой, и опять вокруу несли. Тут облили — и на место её ставили. И дошш потом ходил. [То есть один полный круг делали?] Да, да. Уот так крууом. [Икону целовали те, кто в этот момент был на огороде или все?] Ну, як на уорóб, хто, это, идёт, и он целует и на уоро... Кто на уорóдах, картошку жа окучиваешь, там они несут. [То есть все, кто был на пути?] Да, ну пути, ну [ЮЗП].

По одному из сообщений, во время засухи не только носили икону, но и бросали в воду кусок марли.

[Что-то делали, чтобы не было засухи?] А это надо в Осиновке. Там викону носили, когда засуха. [Как носили?] Викона там, в Осиновке, каждый год её перьяносят с дома в дом. [И что с ней в засуху делали?] Ну, старые люди раньше носили, песни какие-то богомольные пели. Потом марлю в речку бросали и опять викону... у кого яна́ была, и вроде того, что... Они, наверно, тоже, старые люди, знали, что дошш будет. [Смеется.] По... по радио или что... рассказывали. И вроде дошш начнётся как будто. [Марлю в речку бросали?] Ну, марлю чё-то что в то... в речку бросали, так-то я пацаном был. [Просто кусок марли в речку?] Ну, как-то я не пойму, дак чёрт их знает [ДМИ].

В обряде «Свеча» мы видим трансформацию «классического» белорусского ритуала в анклав. С одной стороны, сохраняются весь основной ритуальный комплекс и его компоненты, с другой — меняется повод для установления ритуала (спасение иконы и попытка создания нового сакрального центра взамен уничтоженного); изначально локальный (бытующий в границах одного села) обряд сначала распространяется на три соседние

самоходские деревни, а затем становится общерегиональной достопримечательностью; наконец, икона-«свеча» задействуется в обряде вызывания дождя и в качестве чудотворной иконы служит объектом почитания паломников, т.е. начинает использоваться вне ритуального комплекса, центром которого она изначально была.

Примечания

¹ См. список информантов на с. 31.

² Имя Елена, скорее всего, появляется тут вследствие оговорки. Женщину, прятавшую у себя икону, звали Марина или Мария.

Литература

1. Багаишев А. Н., Федоров Р. Ю. Народные православные традиции белорусских крестьян-переселенцев в Зауралье // Уральский исторический вестник. 2013. № 2 (39). С. 56–63.

2. Белова О. В., Мороз А. Б. Народное православие на пограничье: Обряд *Свеча* и его версии // Фолклористика. № 4. 2019. С. 6–91.

3. Богданович А. Б. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.

4. Крамор Г. А. В краю медовых лип: Экспедиция в Викуловский район // Коркина слобода: краеведческий альманах. Вып. 5 / [ред. Т. П. Савченко]. 2003. С. 96–116.

5. Лобачевская О. А., Федоров Р. Ю. «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 1 (16). С. 72–82.

Статья поступила в редакцию 17 декабря 2023 г.

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

Вера Александровна Федорова,

студентка магистратуры, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ НАРРАТИВЫ О МОСТЕ И КЛАДБИЩЕ В с. ЕЛОВКА

Аннотация. В статье публикуются рассказы жителей с. Еловка о «страшных» местах в селе. Первый комплекс нарративов связан со «страшным» местом «у мостика» и персонафикацией страха — различными персонажами, которые виделись жителям Еловки. Второй комплекс связан с кладбищем — с историей его основания, «обреканиями» и ходячим покойником (колдуном).

Ключевые слова: демонология, страх, «страшное» место, кладбище, колдун, ходячий покойник, «обреkanie»

Еловка, раньше большое, а теперь вымирающее село, находится в пяти километрах от Ермаков. От двухсот домов в Еловке осталось совсем немного, все, кто там живет, называют себя *самоходами* — пересе-

ленцами из Белоруссии. Среди жителей Ермаков Еловка воспринимается как удаленное и обособленное село. По их мнению, в Еловке лучше, чем в Ермаках, сохранился «самоходский» говор.

Ну, наши ермаковцы как-то не так, а в Осиновке, в Еловке я многих не понимала. Они были... у них очень сильный... белорусский язык был. Акцент этот белорусский. Я многого не понимала [ЖЛН]¹.

Жители Еловки считаются «настоящими», т.е. не ассимилированными самоходами, и если в Ермаках и Осиновке воспроизводят мифологические нарративы, то действие части из них происходит в Еловке. У самих жителей Еловки тоже есть нарративы об окрестностях своего села.

Вокруг Еловки болотистая местность, старожилы рассказывают, как они в детстве помогали осваивать болота и лес под поля. Теперь же поля зарастают. На входе в Еловку протекала небольшая речка, фактически ручеек, через который был перекинут мостик. Теперь, когда проложили новую дорогу, ручей взят в трубу

и мостика уже нет. Рядом были лес и болото. «У мостика» — одно из важных мифологических пространств Еловки. О нем существует устойчивый нарратив — там *сдавалось, казалось, блазнилось, чудилось*: проходим по-казывались кабан, колесо, человек, заяц. Это место считают проклятым: по одной из версий, там человека на-смерть задавила машина, и *сдаваться* начало именно после этого.

Вот где труба сейчас, вот как граница Еловки — Асиновки, вот как немножко вот этот лес проходите, вот так вот поворот, и там вот... Раньше же не было этой дороги, была возле леса, я вам сказала. И вот там это вот местечко, «мостик» он назывался, мы его «мостиком» называли [ЖОФ].

Ну, раньше это и говорили, вот как на Еловку идти, там мостик был, всегда вот там что-то блазнилось, такое вот было поверье [РЕА].

Как идти в Еловку, там вот так идёшь, и тут вот поворот, и тут вот как этот мостик. Вот там у нас сдавалось [ЛИН].

[АВ:] У вас в Еловском... это, дороги, мостик-то еловский... [ГАА:] Ага, там чудилось. [АВ:] Логвинова-то убили.

Почему вот такое место было — там, знаете, произошла вот смертельная такая авария, может быть, вот после этого, что... Человека там задавили [ЖОФ].

Ай, беуом через это место, мосточек был, беуом, чтобы только не сглазилось, не показалось, и оулядываешься [АВ].

В классификации составителей «Народной демонологии Полесья» похожие характеристики имеют ми-



Мария Петровна Позднякова, 1955 г., самоходка, родилась и живет в с. Еловка
Фото Е. Е. Фроловой

фологические персонажи, являющиеся персонификацией страха: «Третьей характерной, но не всегда обязательной чертой подобных персонажей является их тесная привязанность к определенному месту, в рамках которого они себя проявляют и которое в местной традиции имеет репутацию “нечистого”, опасного, демонического — часто это определенный участок дороги или леса, “пограничные” локусы (мосты, границы сел или полей), места около кладбища, болота и пр., места, где произошло убийство, где покончил с собой и был похоронен самоубийца и т.д.»². Е. Е. Левкиевская пишет *Страх* с прописной буквы, отделяя его от обозначения эмоции; он может не осознаваться как отдельный персонаж, его не всегда выделяют в научной литературе. Основываясь на наших материалах из Еловки, можно говорить о том же: опыт жителей строго локализован, а видения разнообразны, единственное, что объединяет некоторые из них, — это белый цвет. Тот, кто *сдается/чудится/блазнится* на мостике, не осознается жителями Еловки как конкретный персонаж.

Во лесок был — едете, на повороте здесь. [А что за речка?] Да она, наверно, без названия. [Что там казалось?] А, белый человек, то кролик, заяц беуал ночью. <...> [А белый человек как выглядел?] Я его не видел. И лучше б не видеть. [Смеется.] [А как рассказывали?] Ну, то белый человек, то заяц белый, то овечка белая какая. Ну, в белом [ШАИ].

Катались мы на велосипедах, и вот меня брат старший вёз, и соседку мою тоже её брат. И вот как будто бы ехали, и мне потом рассказывали, ну, я не помню, маленькая была, что я говорю: «Вон, папка едет на коне!» Они-то раз-раз, по сторонам, развернулись — и домой быстрее, назад в деревню [ЖОФ].

То мужчина выходя на... вот человек если идёт, женщина у белом выходя на дорогу и встрэчае, вот [СЕТ].

Видение могут назвать чертями; один из способов избавиться от видения — мат.

Ну, типа там черти водятся и так далее. Один мужчина шёл как бы домой поздно вечером. И вот говорили, что вот это колесо крутилось там. Вот он идёт, говорит, то как типа дикого кабана, какой-то вот как кабан возле него бегае, пока он не сматерился. Вот, грит, как заматерился там — и всё пропало [ЖОФ].

С тех пор как в 1980-е гг. речка была убрана в трубу, реального и мифического пространства «у мостика» больше не существует. Ландшафт

сменился, место продолжает осознаваться как граница села, но теперь это въезд, широкая дорога, где нет болота, деревьев. Именно с этого времени *сдаваться* там перестало. Кроме того, одна из информанток связывает прекращение видений с тем, что в последнее время люди стали больше молиться Богу. Такая интерпретация пересекается с общими способами спасения от нечистой силы такого рода — перекреститься или помолиться.

Рядом с мостиком, на краю деревни, жил колдун Трух, о котором охотно рассказывают в Еловке. С его фигурой связан еще один комплекс местных мифологических нарративов. Живым Труха помнит поколение 70- и 80-летних, они застали его детьми и боялись ходить мимо его дома и мостика в школу. Мало кто мог назвать его настоящую фамилию.

Ён же ля того мостика и жиу. Тольки на той сторонэ, во як вы... поворот, во сюды, на Яловку — там ихний дом стояу. [Поэтому там «сдавалось»?] Да. [Они там жили?] Да-да. Ён как раз колдовау тамока [ПМП].

Оны там жили, там магазин быу, и как раз яуо дом быу, и магазин напротив. Як идешь с кина — боишься, як, ну... Так, морда такая ў стякле отражается, так бяуом лятишь, не улядишь, боиш... боялись — у, яуо все боялись. Делауся таким ведьмаком страшным. У яго и карточка яго такая страшная, борода черная, на хресте там. Ой, страшная такая [ПМП].

Вот, Трух колдун. <...> Это вот этот и есть дед, который колдовал. Ну, Трух — это, получается, как кличка была его. [А кличка что-то значила?] Ну, не знаю, «Трухов» всё говорили [ЖОФ].

Основной комплекс нарративов о Трухе связан с его смертью и могилой. О том, что он тяжело умирал, говорят и за пределами Еловки — в Ермаках. Трух, как полагается колдуну, просит вынести его тело через окно, но его не слушают.

Говоре: «Як помру, — ура, — мене, — ура, — у дьвери не выносите, выносите мене в вокно, не ноуами, а уоловой». А яны яуо взяли, ура, у дьвери вынесли. Ёо. И ён, видишь, раз коудовав, яуо не надо было выносить у дьвери, а в вокно на[до] было, как раз вот где лежау, у то вокно. Во ён и покою не давау во и бегау [ПМП].

В другом варианте Труха на похоронах выносят правильно — разбирают потолок, но он после этого все равно становится ходячим покойником. Пугает он только жену. Она переезжает в другое село, город, но это не помогает. В конце концов, на могиле

колдуна вбивают осино́вый кол. Последний эпизод есть почти во всех воспоминаниях жителей Еловки.

У наст тут один умер, <...> мно́го зна́ю — умираю́ и сказа́ю: «Мене ў двери не выно́шийте, а выносите в окно, в окно». И яю в окно выняли и даже потолок взрывали, и выносили в окно, як хоронили. <...> Взрывали, чтоб дух яю вышел, во, выносили, а потом жена встала вутром, а ён — цвет такей большей — а ён под цветом сядит, во. И яна давай Боуу м... хрэститься. Дак ён ея ўо́нял, дак яна спала на печи на русскый, залезе на печь, а ён к печи подойде: «А, — ўовора, — доуадалась, на печку залезла. Ну-ка, с печки вылажай, выходи с печки», — а яна там сядит, а на печке не може взять, во. Она потом уехала в Викулово к... там, к сыну, эта бабушка. И ён и там яе нашёу. Яна муки насеяла, эта бабушка, ужо хлеб заводит, и ён ночью прышёу, муку ету всю на пол высыпау, во. Она тоже на печке была. А потом эта бабушка з Викулова уехала в Йишим к друо́му сыну, во. И там ужо ў церкву ходила, попа вызывали и что сделали — ўзяли осино́вый кол, пробрили яю моу́илу, ўбили ў моу́илу осино́вый кол, потом он не стал ходить [СЕТ].

Вон на кладби́ше быв один колдун, Трух. Во даже яю сын приехау́ и кол яму, дирка была ля колика. Свою бабу ўо́няу, с кладби́ша облаживау́ моу́илы, и котом делау́ся чорным, и ее ўо́няу, свою бабу, раз он поме́р, ну, колдовау́, колдун быу́. [Он помер, а с бабой своей что?] И он выла́жиу з моу́илы, и делау́ся котом чор-

ным, и ее ўо́няу дома. [Он вылез из могилы?] Да, дирка была, тада сын приезжау́ и кол яму осино́вый вбиу́. [Была дирка в могиле?] Да, ля хрэста. [А крест почему не поставили?] Хрэст сто́яу, а дирка была ля хрэста. А як он выла́жиу — дирка была, и он тада приехау́, сын, да айда, кол яму осино́вый вбиу́, и во, тада не стау́ ён ўо́няу [ПМП].

Таким образом, кладбище — второе пространство, формирующее мифологические нарративы. Если основание Еловки — дело прадедов наших основных информантов, то появление кладбища — событие, память о котором еще свежа. Так, в экспедиции были записаны два варианта предания об основании кладбища и первом умершем на новом месте. С могилой первого умершего был связан обряд: при болезни вешали на крест ткань с просьбой о выздоровлении.

Да, вот, там основал вот мой прадед. <...> Как было раньше его гумно. Гумно — получается это вот как заготовливали зерно, хлеб, ну, и там хранилище было. И вот когда он уже занемог уже, в возрасте был, сказал, что: «Если помру, то похороните на моём этом гумне» [ЖОФ].

А там он недалёко, так за дярэуней такей лясок быу́ маленький. И тут один мужчина говорэт: «Вот етот лясок пускай стоить, нам на кладби́ш буде». И там ниhto даже ни одной лясины, и ён вырос, этый лес, и ён умер первый, етый мушина. <...> И раз он первый умер,

первое место заняу́ на кладби́ше, и все вот — если хто заболее — там то полотенце, то платок, то якую имеет вешницу, обрэкается и несёт на етый хрэст вешае. <...> И обрэкается: «Чтоб я не болела, дак прыми мой подарок, во» [СЕТ].

Таким образом, мостик и пространство вокруг него являются не только условной границей Еловки, но и «страшным» местом, где сдается. Как только там строят дорогу и ландшафт меняется, нарратив перестает развиваться, а проклятое место перестает быть страшным. Второе «страшное» место — кладбище, вокруг него складываются рассказы о ходячих покойниках. Самый разработанный нарратив касается колдуна Труха, который проявляет активность после смерти и пугает жену, пока в его могилу не вбивают осино́вый кол. Кладбище — не только страшное место, оно связано и с историей села: существует предание о первом умершем переселенце и об оброчных приношениях на его могилу для излечения от болезней.

Примечания

¹ См. список информантов на с. 31.

² См.: Левкиевская Е. Е. Персонификация страха // Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний / ред.-сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2016. С. 412.

Статья поступила в редакцию 17 декабря 2023 г.

Юлия Вячеславовна Кузоя,

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

ПОВЕРЬЯ О ЗМЕЯХ В СЕЛАХ ЕРМАКИ, ОСИНОВКА И ЕЛОВКА ВИКУЛОВСКОГО РАЙОНА ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье приводятся различные нарративы о змеях, записанные в селах Ермаки, Осиновка и Еловка Викуловского района Тюменской области. Нарративы рассматриваются в контексте фольклорной традиции белорусско-русского пограничья.

Ключевые слова: гады, змея, Воздвижение, быличка, демонология, домовая змея, змеиный царь

В данной публикации рассматриваются связанные со змеями нарративы, которые были записаны в ходе экспедиции в самоходские села Ермаки, Осиновка и Еловка Викуловского района Тюменской области, а также проводятся параллели с традицией белорусско-русского пограничья.

ВОЗДВИЖЕНИЕ

Самое распространенное поверье связано с праздником Воздвижения,

который называют здесь *Здвiжньем* или *Двiжньем*. На Воздвижение нельзя ходить в лес, потому что в это время змеи *сдвигаються*, т.е. сворачиваются в клубки и уползают в норы на зимовку.

[Знаете Здвiжнье?] Это в сентябре, двадцать седьмого сентября, по-моему. Змеи сдвигаються, в лес нельзя ходить. [Как сдвигаються?] Ну, собираются в клубки на зиму. [Почему ходить в лес нельзя?] Ну а если ты их видишь, ты их... змей-то

много в лесу, расползаются. Нельзя ходить. [Опасно?] Да [НИМ]!

Ну, это, говорят, в лес пойдёшь, там страшно, они как-то сбиваются клубком и катятся вот эти все куда-то. Определённое, видать, место у них есть, где они собираются. И называется Здвiжнье. И потом уже после этого ты нигде не увидишь никакую змею. Они уже сбрались [ПНК].

[Вы слышали про праздник, на который змеи что-то делают?] Здвiжнье двадцать седьмого сентября. <...> [Что обозначает это слово?] Это эти, зьмеиный праздник. Ты пойдёшь в лес, вот по яюды, в чэрнику там или в клюкву, нельзя ходить в этот... ў день двадцать седьмого сентября. Там зьмей мно́го, они это... Ну, это правда, что сдвигаються они. [А что значит «сдвигаються»?] Ну, в кучи делаються, идут они, это, страшно там ходить, их там полно буде. Ты уже не пойдёшь в лес, в этот, в болото в это. Они сдвигаються, Здвiжнье. Называется Здвiжнье [ЮЗП].

Со *Здвiжньем* связан сюжет о белом змее — змеином царе. Согласно

утверждению А. В. Гуры, у белорусов царь змей скорее выделяется рогами или короной, а белый цвет характерен для поморской традиции [2. С. 293–294], однако в наших материалах отмечается именно белый цвет.

[Не говорили, что над всеми змеями есть главный змей?] Так ён белый. И ён ўо ранше, було́ як во, Движенне, яны все зьмеи собираются в одно место, на болото. Етый белый зьмей вядеть йих, ён уперадзі ідзеть, а яны все всьлед за им ідуць [ПМП].

ЗМЕЯ ВОДИТ ПО ЛЕСУ

Змея, как животный персонаж, разделяется множеством демонических свойств. Так, был записан целый ряд быличек, в которых фигурируют змеи. Один из наиболее популярных сюжетов в обследованных селах, знакомый едва ли не всем опрошенным, — сюжет про мальчика из Осиновки, которого змея несколько дней водила по лесу. Подобные рассказы соотносятся с распространенными в севернорусских регионах быличками о лешем, который водит проклятых или просто заблудившихся в лесу, кормит их и в конце концов отпускает или выводит на дорогу (Зин. АІ 7а; Петров ХІІІ.Е.9.2 [5. С. 410–468]). У самоходов нет представлений о лешем; вероятно, змея, которая водит заблудившегося, в известной мере замещает лесного духа.

Ой, я не знаю, с якоу ён ўода, — тоже заблудіўся парнишка. И еўо... А, пошли яны́ в шишки², сюда, у нас тут шишки, за ўорóдами³. Ну и заблудилися. И этой парнишка: «Айдате в эту сторону», — а тот ўоворит: «Не, в эту». Ну и он ўуть: «Ну ты иди». Ну ён и пошёў. Пошёў и заблудіўся. И пошёў ён в Ни... В Никанку туда, ой, скоко километров, не знаю. И еўо... ён и ночеваў и весь уже задрышый⁴. И еўо водила зьмея. [Змея водила?] Да, еўо зьмея водила. И ён её называў мамой, эту зьмею. Как яна... Да, яна еўо водила, и яна... потом, ето, ён рассказываў. Потом тут искали-искали везде, деревни, везде проезжали. И туда наткнулися, и ён лежаў соўнувши, и вокруу, это, возле еўо зьмея лежала большая. Яны хотели эту зьямя убить, а ён кричит: «Это моя мама, не трогайте её!» Вот. А сколько яна на... дня чатыре или пять дней ён, ян яўо шукали [ЮЗП].

Или он с матерью пошёў, или с отцом, они пошли в лес и взяли его, а он же ещё маленький был, этот <...> парнишечка. И что говорит, потеряли его. Его искали, уже скоко дней, я не помню, <...> А потом уже его вот в эти уже, все-все этой, всей этим... Осиновкой <...> И нашли, такой вот пятячочек, и он, что вот там... Или три, или пять дней даже вот искали его, ну что, и сказали, что, что: «Дак а ты, что, это...

Где, что ты ел?» А он что: «Меня, — говорит, — бабушка кормила». — «А чем она тебя кормила?» — «Ягодами, — мол, — грибами». И нашли, что, говорит, когда нашли-то этого парнишку, и рядом с ним змея лежала. [То есть змея — это бабушка?] Ну вот, видимо, как вот ему там, чё вот было — не знаю. И вот они говорят, его нашли, они потом уехали отсюда [ЛЛН].

У нас в Осиновке потерялся один мальчик. Это давно, давно-давно. Ещё колхозы были. И он пошёў, ну вот. Ну, вы в городе жили, дак вот в деревнях берёза, когда берёзовка бьжит, а потом на ей сок делается. Вот берут вот... называли «мóзги». Обдирают берёста, а потом ножом соскабливают и... такой, ну вот толщиной в листочек бумаги. Такой вкусный-вкусный. Называют «мóзги». Или сок. И вот этот мальчик пошёў во тут недалеко от деревни. Ну, видимо, пошёў, это, подрать эти, ну... И кепочка у его, лет ну óсемь, наверно, ему было. Из газеты, грят, у его — раньше же не было этих кепок всяких, делают из газетки и... И пошёў, и, видимо, пошёў, и пошёў постепенно, и ушёў. И показалось ему, что как мать с им идёт. И пошёў, и пошёў, и пошёў. Хватились — нету этого мальчика. А у его ещё астма, астма или чё ему бывало. Он... больной он, этот. И он шёл, и вот километра... пять. Тут вот болота. И он за это, в болота-то ушёў. День искали, и на второй день искали, а потом пошли туда дальше. Пошли уже на болота, сперва вроде тут... Босиком, главное. И во... в болота уже шёл. И тогда кричат ему, и всё это, и он гърит: «Со мной мама была». А тогда один услышал его голос, отец услышал голос его, и он, грят, закричал, заплакал почему-то. А, и казалось ему, что шла с ним мать, а потом как услышали крик — он это, закричал. И она исчезла, и он потом закричал: «Мама!» [А его мама была жива?] Мать дома, а ему казалось, что он идёт с матерью. Вот. [Не объясняли, что это было?] Не. Ну. И тогда, как эти, он закричал <...>. И отец ему откликается: «Ваня, Ваня». И побяжал отец тут к ему, он стоит, грят, на большой кочке, а перед им змея. Грят, вот морда прям вот такая, лежит змея дак большая. Он... а тут второй мушшина хотел её убить, а отец ня дал, грит: «Нет, пусть она идёт своим бокком». Вот. И он грит: «Со мной мама была, а потом, — грит, — как я услышал крик у вас, закричал, что... И она, — грит, — мама исчезла вот, и змея и [нрзб.].» [Эта змея ему помогала или наоборот?] А хто его знает? Не знаю. <...> На третий день, наверно, его нашли, главное — по рьяму⁵, по болоту шёл босиком, и рубашка — вот как рукавчики [показывает короткий рукав], и это. И где-то вот в тако время, лето, был он, этот мальчик. <...> [А потом у него всё было нормально?] Ну, ну, он до сколько это, лет... Лет восемнадцати, наверно, он помер потом. Астматик был же. А потом как раз тут дойка там была, и вот

привезли, принесли его туда на руках уже. Вот тут доярки, уже вечером коров приехали там доить. Это вот Осиновка, деревня, в той деревне... Вот, подоили ему тут, молока налили кружечку, он выпил и спать захотел. И там поспал, потом они его домой привезли, этого мальчика. Вот, вот он говорил — мама... «А со мной, — говорит, — я не один был, мама со мной была» [УФА].

[Говорят, тут как-то мальчик в лесу потерялся?] Да, в Осиновке там, в деревне, да. Его искали, ну он... Ну, он говорит: «Меня мама водила», — а змея лежала возле него. Потом умер он, этот мальчик. [Из-за чего умер?] Ну, може, чёрт его знает, это ж соседняя деревня — два километра. <...> [А как это — мама его водила?] Ну, так говорят, заблудится когда человек, говорит: «Мама меня водит по тайге». Вот оно вроде человек... идёшь, это, как будто туда, думаешь — туда, она — туда. Я сам блудил двое суток, мы... ну, вроде направление возьмёшь, а в обратную сторону идёшь... Возле дороги блудил, а ушли за девяносто километров. А дорога — вон, пятьдесят метров была, рядом, выйти можно было. <...> [Вы говорили, здесь поблизости живёт пожилая женщина, к которой можно сходить?] Да, во-вот, соседний дом. Вот ей восемьдесят три года. [Тоже всю жизнь в Ермаках прожила?] Ну, она замуж сюда, но она сама осиновская, деревенская. Вот это мальчик потерялся — это её родня или племянник её. Вообще который потерялся в лесу. Он ушёў тогда, его искали, ну, я ещё сам маленький был, его искали. Потом они уехали с Осин... с деревни этой, он там где-то в городе умер. Ну, видать, простудился он, да и всё. <...> Его когда нашли, он на кочке лежал, и вокруг него змея извилась. И она его не укусила, ничего. <...> Чёрт его, может, ему лет десять-двенадцать было, мальчику этому. «А я, — говорит, — иду, всё, а... крикну, а мама отзывается, а я иду, иду на голос». И ушёў. <...> [А у него мама была, когда он потерялся?] Да, родители были — отец и мать, да [ЖАМ].

У нас моя тётка родная, мамина сестра, ну, маленькая в лесу заблудилася. Ну, яё хто-то крычаў, яна далёко ушла. Тры дня ш... искали. И нашли: яна́ спала на кучке на болоте. Её спрашивают: «Ты с кем была?» — «Я с мамой, — ўобóрыт, — была, ина меня водила». И всё, яна́ заболела и не ходила. И умерла молодая [нрзб.]. Семнадцать или восемнадцать. [Так и не могла потом ходить?] Да. Болела всё после леса вот. [А мама была жива в это время?] Да. [Что это было?] Ну, хто-то водиў. Тоже леший какой или чё водило по лесу. [Она слышала, что кто-то кричал?] Зовут, да. [И шла на зов?] Да [НИМ].

ДОМОВАЯ ЗМЕЯ

Представления о домашнем духе в обследованных селах весьма противоречивые. Наряду с антропоморфными

духами-хозяевами, которые давят на грудь, ходят мыться в баню, нуждаются в подкармливании и следят за порядком в доме, есть представления о домовый змее. Такая двойственность связана с тем, что белорусские села находятся в окружении старожильческих сел, а смешанные браки и миграция давно стали нормой. Домовая змея может быть связана как с жильцами дома, так и со скотом. В частности, записана быличка о домовый змее, которая не хочет расстаться с хозяйкой дома после ее смерти. Отчасти приведенный ниже сюжет перекликается с сюжетом о змее, водившей по лесу. Возможно также, что тут мы имеем дело с вариантом полесского мотива 33.4ж — 4з из указателя Л. Н. Виноградовой и Е. Е. Левкиевской к текстам о змеях [4. С. 781].

Во, у нас ето во, слухай, было ранше у нас, у Нинки тамока шше, ну, я... ранше, во, як тамока во, по тэй бок [показывает на противоположную сторону улицы]. Ну, там уже ништо не живеть. А жила ета, (...). Нинки Михаиловой matka, machа, и яна, ўоворыць, таже, го[во]ра, умела колдовать. И яна́ во як помёрла, говора, лежала, ну, у йих там хата была. И змея прыпоўзла и легла на её, прамо на её. И лежала. Леула, яна́ умела колдовать, можа, яна́, и з... ето, змей заўоварыла. С подпечча, ўовора, выпоўзла — ранше було ж подпеччэ. Это шшас мы ужо перэклали, у нас же таже булo. Куры, держали курэй у подпеччэм, ранше булo. И вылезла ета змея с подпечча, ўовора, прыле... прыпоўзла и легла прамо, говора, ёй на груди. Скрутилась и легла. И, го[во]ра, и похоронили, гроб забрили уместе. И даже не зьлезла. И... ну, заколотили и похоронили, ўовора, уместе. [Вместе со змеёй?] Уместе со змяёй. Во, прыпоўзла, ўовора, змея якая — уже не знаю, не сказали, ти чорная, ти рыжая [ПМП].

Еще один полесский мотив, зафиксированный у самоходов, — змея выдаивает корову (29.4г [2. С. 775]). Однако в нашем случае речь идет не о домовом ужé, а о змее, живущей в лесу или в поле и приплывающей по воде, чтобы высасывать молоко.

Булo, паслась, корова такая была, прыду с поля, и, блядь, пустые цицки. И ўде делось молоко, день ходи — и нету. Опять, прйде опять, пастится, и опять нету. А тада давай яны слядить в поле. Ну, поунали пастить и следят, думаю: «Ёб твою мать, кто её дoе, корову». И яна и ходя-ходя ести, а тада в рэчку пoйде, зайдe у рэчку, чтоб цицки сховать, а тамока змея подплывае и высасывает её, ету корову, и яна́ ж ухoде пуста. [Прямо в воде, что ли?] Да, в воде, ина цицки сховае у етой, чтоб е подоить, и подоила эта. Да, и тада, во

слухай, раз вот она подкараулили, и, ето, ну, и убили тую змяю, стрелили з ружжа, не знаю, як яны там её. И, етой, як ины встрелили, и заплакала эта змея дятным ўолосом. Детским, як дитёнок плачэ. [Когда подстрелили её?] Да, як... ну, убили её. И заплакала, як дитёнок плакаў. И корова сдохла. Да, и корова сдохла. После етоуо и корова сдохла. [Что за змея такая была?] Ну во, видишь, и, я ўра, убили, и, ўра, заплакала, як дитёнок плачэ, во. Ну, это раньше, это, ну, правда булo. Это, ну, наша баба рассказывала. Да-да. [Корова цицки сховала от кого-то?] Просто у воду, чтоб не выдаў ништо, як хто её дoе. Во. [А, чтоб не видели, что змея её доит?] Да, не видали, яна́ же ховаеца от людей, чтоб ништо не выдаў, хто её дoе. Во, ина же ховалась, ўра, ина ж тут всё равно ужо выследили, чтоб ништо не выдаў. [То есть нельзя было эту змею убивать?] Ну так, а видишь, а... пастится, а молока-то нету. Кому охота без молока. И во, и убили, а як ина там её выловила, як чорт их знае, я ж не знаю. А это, ўра, правду, ну, ўра, было. Во, да. И, ўра, як убили, и заплакаў, як дитёнок плачэ маленький. Так: «Уа-у!» Як вот дети, як родются маленькие, и так, ўра, заплакала ета... [Это какая-то большая змея была?] Змея. Ну, ладная, ўовора́, большая змея [ПМП].

ЗМЕЙ-ОБОГАТИТЕЛЬ

В экспедиции были записаны и былички про змеев-обогатителей, которые выводятся из яйца и приносят хозяевам богатство. Этот сюжет также распространен на белорусско-русском пограничье — в восточных районах Белоруссии известен летающий огненный змей, выполняющий функции духа-обогатителя и любовника [1. С. 27–30].

Деньги носит змей. В банке там да всё это на крышу, на чердак. Залетает, ну, типа люди видят всё это. Вот у неё там, если они побогаче живут, значит, змей носит им деньги. Змея этого нужно... можно было воспитать. Яйцо, маленькое яйцо если в гнезде вот нашёл, ты должен его выносить под мышкой и выпарить этого змея. И потом он тебе будет... выпоить его молоком, вырастить, и он тебе будет носить деньги. Вот такое вот было. [Надо было украсть змеиное яйцо?] Нет, не украсть, ничё, а вот яйца собирают когда... есть маленькое яичко такое. Всё говорят... [Куриное?] Да. Что: «О, петушок склался». Маленькое яйцо такое. Ну, оно, это, обыкновенное яйцо куриное, ну, говорили, что петушок склался. Но говорили, что это... змей сложил. Вот это яйцо берёшь и его в пазуху. И выносить должен. При своей температуре этой. И поить молочком его. И он тогда тебе от благодарности будет носить деньги. [В трубу?] Нет, не в трубу. На чердак. (...). [Любой человек мог такого змея вырастить?] Да. [Это тут такое рассказывали?]

Ну, это я от старших, от стариков вот это вот слышал такое. Ну вот. Должен сам его выносить, и он выпарится, его молоком кормишь. Потом... потом деньги, и деньгами будет благодарить, носить деньги будет [PEA].

Ну, вроде бабушка рассказывала, что, эт самое, под мышкой яйцо держали как-то, змей вроде. Не знаю. [Это как?] Ну, змей потом выходил. Под мышкой держат яйцо, сколько ходит, ходит, и змей вроде. [Кто ходит с яйцом?] Ну... Раньше старики так рассказывали, хто под себе возьмёт и ходит, и вроде того что... [И что будет?] Ну, змей вылезает на... с яйца. [Это колдун был?] Ну, наверное, хрен его знает. Раньше колдуны были, ну. Знали очень много, да [СГВ].

В следующем тексте дух-обогатитель — это летающий змей, который приносит богатство женщине и велит ей скрывать от людей свое появление. Само по себе наличие змея связывается с проклятием, исходящим от чертей, причем подчеркивается, что чертей и змеев стало меньше с того момента, как начали открывать церкви. Это может быть одним из вариантов распространенного в восточном Полесье сюжета о «незаклятой земле» — об исчезновении демонологических персонажей, связываемом с распространением христианской культуры [3. С. 36–40].

[Не слышали, чтобы в Еловке или в Ермаках к какой-то женщине летал змей?] Ну, ўоворили, что в Ермаках летал. Ну, в Яловке ўоворили — это ранше, женшине летаў змей. Яна так хорошо жила, эта женшина, всеўда у ей денеў было мноуо, продукты всякие. Вешли всякие. А яна́ не в доме яўо держала, а у кладовки. А у кладовки там чисто, убрала, койка стояла. И там у ей жил змей. Во. И там у ея стол стояв, и яна́... уже ён прынясе, молока набирае, у себе як-то, прыносиў деньуи ей, прыносиў змей, и продукты всякие прыносиў, быў змей. И ён ей прыказа: «Только никому не ўовори, если ты кому расскажешь, ты только останешься в одной майке, у тебе ничо не буде, если кому не расскажешь». И... [Она если бы рассказала?] Да, если б яна́ рассказала, что у ей змей, её... Ну а люди замечали, ён як лятить — весь блешшет, ўорит, як оунём, змей, як лятить. И заметили, и подстрелили и убили яўо, во. А ён летаў к ёй. И яна́ не ўоворила, раз ён сам прыказаў: «Никому не ўовори». А жиў у ей не у доме, а у кладoўке у ея́. Это ранше, ну. [А как он у неё появился?] Не знаю, не знаю, деточки. Вот ужо как появиўся — не знаю. [А что потом с той женщиной случилось, когда змея подстрелили?] Ничо, яна́ тада ужо всё рассказала. Яна́ тада ужо: «Я, — ўовора, — и не хотела, кааб ён летаў, а ён сказаў: “Если ты мене выкажешь, у тебе

ничоуо не буде, и я тебе спалю”». Во. Ён так ёй прыказав. Яна ўоворила, что я не хотела никому ўоворить, что ён сказав: «Спалю тебе». Во. Яны подстрэлили ёу, убили. Яны. Ну, люди ўоворат, а яуо-то ништо не видеў. Потом подстэраўли ноччу. Подстэраўли и подстрэлили яуо. Вот. [А зачем в него стреляли?] Чтоб не летаў, ну, сказали, что змей летае, змей летае кетой женшшине. И яны всё уея спросють, она всё отказьлась. И яны всё караулили яуо — правду он летае или неправду. Ну и заметили, что правда летае, и подстрэлили, убили просто. Во. А тэперь этоуо нету. Сейчас, ўоворуть, земля проклятая, прокляли яё чэрты, зёмлю нашу. Ничоуо не буде такоуо худоуо, всё буде хорошее, что Боу даст. Во. [Потому что прокляли?] Ну, земля, зямлю прокляли, чэрты прокляли зямлю нашу. [А кто такие черти?] Это плохее люди, нехорошие, во, плохее, чэрты, плохее люди. [Плохие люди прокляли землю, и теперь всё хорошо?] Дак вот, шшас ужо всё, йих нету, чартей. [Нет чертей?] Нету. Всё ужо — стали церкви, стали Боу молиться, и яны ушли, их нету [СЕТ].

Примечания

- ¹ См. список информантов на с. 31.
- ² Собирать кедровые шишки.
- ³ За огородами.
- ⁴ Продрогший.
- ⁵ Болото, заросшее кустарником.

Литература

1. Боганева Е. М. «Гаручы зьмей — так ён зваўся» // ЖС. 2012. № 1. С. 27–30.
2. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
3. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
4. Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи / ред.-сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2020.
5. Петров Н. В. Указатель мотивов к публикуемым текстам // Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2016. С. 410–468.

Сокращения

Зин. — Зиновьев В. П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Зиновьев В. П. Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985. С. 62–76.

Статья поступила в редакцию 17 декабря 2023 г.

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

АВ — Анна Васильевна, ок. 1955 г.р., род. и живет в с. Ермаки.

БИА — Богомазов Игорь Анатольевич, 1973 г.р., род. в с. Жигули, жил в с. Викулово, с 2020 г. живет в с. Ермаки; мать — челдонка, отец — самоход.

ВАА — Вычужанина Анна Алексеевна, 1959 г.р., род. и живет в с. Ермаки.

ВАМ — Веренков Анатолий Михайлович, 1953 г.р., с. Ермаки.

ВВН — Веренкова Вера Николаевна, 1952 г.р., род. в с. Шестовое Вагайского р-на Тюменской обл., с 1974 г. живет в с. Ермаки, куда попала по распределению в качестве учительницы русского языка и литературы; мать — челдонка.

ВВО — Воробьева Валентина Остаповна, 1960 г.р., род. в с. Степановка Любинского р-на Омской обл., с 1979 г. живет в с. Ермаки; мать — самоходка из с. Ермаки, отец родом из Омской обл.

ВГА — Вычужанина Галина Александровна, 1935 г.р., род. в д. Ермаково Тобольского р-на Тюменской обл., жила в Тобольске, в Мурманске, в 1956–1960 гг. в д. Битьёво, с 1960 г. живет в с. Ермаки; муж — вятский.

ВНИ — Вычужанина Надежда Ивановна, 1966 г.р., род. и живет в с. Ермаки.

ГАА — Гелиш Антонина Александровна, 1952 г.р., род. в с. Ермаки, жила в Львовской обл. Украины, с 1972 г. живет в с. Ермаки. Работала воспитательницей, бухгалтером, на заводах, с 1998 г. на пенсии.

ДМИ — Денисенко Михаил Иванович, 1954 г.р., род. в с. Осиновка, живет в с. Ермаки.

ЖАМ — Жариков Анатолий Михайлович, 1956 г.р., род. и живет в с. Ермаки.

ЖЛН — Жарикова Лидия Николаевна, 1952 г.р., род. в д. Большие Соболи Кировской обл., с 1971 г. живет в с. Ермаки; предки — вятские, муж — самоход.

ЖОФ — Жарикова Ольга Федоровна, 1968 г.р., род. в с. Еловка, живет в с. Ермаки. Работала бухгалтером, потом учителем математики, директор школы в с. Ермаки. Поет в хоре «Россияночка». Двоюродная сестра ПМП.

ЗВИ — Зайцева Валентина Ивановна, 1957 г.р., род. и до 1997 г. жила в с. Ермаки; сейчас летом живет в с. Ермаки, зимой в г. Ишиме.

ЗЕК — Зайцева Елена Кирилловна, 1953 г.р., род. в с. Жигули, живет в с. Ермаки; из семьи самоходов.

ЗИН — Зайцев Иван Николаевич, 1952 г.р., род. в с. Еловка, живет в с. Ермаки; из семьи самоходов.

КАВ — Кутарева Антонина Васильевна, 1952 г.р., род. в с. Еловка, живет в с. Ермаки; предки — самоходы.

ЛИН — Лисицын Иван Николаевич, 1970 г.р., род. в с. Скрипкино, примерно с 1993 г. живет в с. Ермаки. Муж ЛЛН.

ЛЛН — Лисицына Людмила Николаевна, 1975 г.р., род. и живет в с. Ермаки.

МВД — Михиенко Валентина Дмитриевна, 1942 г.р., род. в с. Ермаки, с 1965 г. живет в пос. Викулово.

МЗА — Маркова Зоя Александровна, 1962 г.р., род. и живет в с. Ермаки.

НИМ — Морозова Надежда Ивановна, 1964 г.р., род. и живет в с. Еловка.

ПМП — Позднякова Мария Петровна, 1955 г.р., род. и живет в с. Еловка; самоходка. Двоюродная сестра ЖОФ.

ПНК — Попкова Надежда Константиновна, 1960 г.р., род. в пос. Северный Вагай Тюменской обл. С 1979 г. живет в с. Ермаки. Жена ПСА.

ПСА — Попков Сергей Алексеевич, 1957 г.р., род. в Алма-Ате (Казахстан), с 1958 г. живет в с. Ермаки. Муж ПНК.

РЕА — Русаков Евгений Аркадьевич, 1961 г.р., род. в д. Мезенка Ишимского р-на Тюменской обл., с 1963 г. живет в д. Скрипкино.

СГВ — Савичев Геннадий Владимирович, 1955 г.р., род. и живет в с. Ермаки.

СЕТ — Сердюкова Елена Тимофеевна, 1934 г.р., род. и живет в с. Еловка.

СТТ — Слепченко Таисия Тимофеевна, 1952 г.р., род. в д. Битьёво, с 1962 г. живет в с. Ермаки.

СТФ — Слепченко Татьяна Фёдоровна, 1956 г.р., с. Ермаки.

УФА — Усольцева Федосья Александровна, 1934 г.р., род. в д. Тамакуль, вышла замуж в д. Битьёво, после ее расселения примерно с 1970-х гг. живет в с. Ермаки; муж — вятский, своих предков называет хохлами.

ХОР — хор «Россияночка» при Доме культуры с. Ермаки.

ШАИ — Шамбалёв Александр Иванович, ок. 1965 г.р., род. и живет в с. Еловка; самоход.

ШАП — Шевелёва Анна Поликарповна, 1952 г.р., род. в д. Резанова, живет в с. Осиновка.

ШЕД — Шевелёва Екатерина Дмитриевна, 2011 г.р., с. Осиновка.

ШНД — Шамбалёв Николай Дмитриевич, ок. 1960 г.р., жил в с. Еловка, с 2001 г. живет в с. Ермаки; самоход.

ЮЗП — Юркова Зоя Петровна, 1958 г.р., род. и живет в с. Осиновка; самоходка.

Александр Григорьевич Авдеев,

доктор исторических наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

ТАТАРО-МОНГОЛЫ И НЕСМЕТНЫЕ СОКРОВИЩА НИКОЛЬСКИХ МОНАСТЫРЕЙ КАШИНСКОГО И КАЛЯЗИНСКОГО УЕЗДОВ

Аннотация. В статье рассматривается версия о разорении татаро-монголами монастыря Николы на Жабне во время карательного похода Ивана Калиты в 1327 г. Источниками этого сообщения являются фольклорные предания, записанные свящ. И. Беллюстиным в 50–60-е гг. XIX в. о двух Никольских монастырях — на реке Жабне и близ Кесовой горы, которые он датировал 1327 и 1238 гг. соответственно. Эти предания свидетельствуют о распространенности подобных легенд в Кашинском и Калязинском уездах и не могут рассматриваться как достоверный исторический источник.

Ключевые слова: Калязин, монастырь Николы на Жабне, Кашинский уезд, Кесова Гора, священник И. С. Беллюстин, фольклорные предания о кладах

Никольская слобода, вотчина Троицкого Макарьева Калязина монастыря, находилась близ устья реки Жабни у перевоза через Волгу на границе Жабенского и Нерехотского станов. Вопрос о времени ее возникновения по недостатку источников неясен. Первое достоверное упоминание «монастыря святого Николы на Жабне», бесспорно давшего начало слободе, находится в жалованной грамоте великого князя Тверского Бориса Александровича прп. Макарию Калязинскому, датированной временем между 1444 и 1466 гг.: князь передал эту обитель «зъ землями и что к нему изстарини потягло» Троицкому Калязину монастырю [1. С. 159, № 128]. При этом одно из первых упоминаний местоположения Никольской монастырской слободы принадлежит Авраамию Палицыну и связано с переправой отрядов князя М. В. Скопина-Шуйского «за Волгу на перевоз к Николе чудотворцу в слободу на реке Жабне» в 1609 г. [19. С. 187].

В 1878 г. В. С. Борзаковский, автор не потерявшего научного значения труда «История Тверского княжества», сообщил, что в устье реки Жабни находился «неизвестно когда основанный, но разоренный татарами монастырь “Николы-на-Жабне”», возобновление которого исследователь связал со временем «после второго Татарского погрома» (карательной экспедиции Ивана Калиты 1327 г.) и с возникшей «на развалинах монастыря» Никольской слободой [8. С. 8, 38]. В трудах дореволюционных и современных краеведов Тверского края эти сведения, подкрепленные авторитетом В. С. Борзаковского, уже выдавались за реальное событие [6. С. 247; 10. С. 10; 13. С. 1; 18. С. 87 (отд. паг.); 22. С. 5]¹. Эта точка зрения утвердилась и среди специалистов-историков: так, В. А. Кучкин считает данные сведения вполне убедительными [14. С. 160. Примеч. 109].

Хотя источник этих сведений В. С. Борзаковский не указал, опирался он на опубликованную в 1861 г. статью патриарха калязинского краеведения священника Иоанна Стефановича Беллюстина по истории Калязина, с которой «Историю Тверского княжества» роднят текстологические заимствования. Отец Иоанн также писал про монастырь св. Николы на Жабне, разоренный во время «второго татарского погрома» в 1327 г. и после возобновления давший начало Никольской слободе [8. С. 6–7]. Основой этого суждения стало предание об урочище Язвицы, расположенном в шести верстах от Калязина, также опубликованное о. Иоанном на страницах «Тверских губернских ведомостей» в 1854 г. [3. С. 9–10]. Забытое к нашему времени, оно заслуживает публикации в полном виде.

В старья времена, очень старья, которых и прадеды наши не запомнят, был монастырь на реке Жабне, во имя Святителя Николая. Богатый подвижниками, землями, он необыкновенно был богат утварью, серебром. Когда пронеслась молва, что Татары идут по направлению к нему, разграбляя и сожигая монастыри, предавая лютой смерти подвижников, монахи этого монастыря решились скрыть свои сокровища, но не в стенах, не вблизи его, а выбрали место среди болот и зарыли. Одного старца оставили стеречь зарытия сокровища, а все прочие возвратились в монастырь. Пришли Татары; но напрасно пытались они, куда монахи скрыли монастырское имущество; напрасно били и терзали их; они были безмолвны. Озлобленные враги окружили монастырь, зажгли его со всех сторон и ни одному из подвижников не удалось спастись; все было обращено в пепел. Протекло несколько времени; оставший стеречь сокровища ожидал известий из монастыря и наконец решился сам посетить его. Он нашел одни развалины и полуобгоревшая кости своих собратьев; собрал их и отнес в тот же подвал,

где были и сокровища. Кончив это дело, он привалил камень к отверстию подвала; после усердной молитвы возлег на этот камень, положив близ себя посох; но не умер. Доселе мирно почивает он тут невидимый никем, пока искатели чужих имуществ не нарушат его покоя. Случалось и не раз, охотники пытались порыться; роются кругом — ничего, но лишь приблизятся к самому месту, монах встает и грозит посохом, и счастье, кто, испугавшись его угрозы, немедленно бросит свое дело: более дерзких он наказывает страшно: их находили без чувств и памяти; некоторые совсем лишились языка; другие, после долгаго беспмятства, с трепетом рассказывали, что от одного взгляда монаха они делались как бы прикованными к одному месту, а потом он бичевал их своим посохом... Так и оставили все попытки добраться до этих сокровищ [3. С. 9].

Цитируемый текст относится к распространённому фольклорному жанру преданий о кладах и по указателю Н. Е. Котельниковой [12] включает в себя следующие стабильные повествовательные элементы:

А. Место, около которого находится клад: к-к — пещера, подземелье.

Б. Вид, в котором клад существует в природе: а — клад без указания состава и внешнего вида.

Е. Кто кладет клад: м-м — жившие в данной местности монахи.

Ж. Кто охраняет клад: ж-ж — тот, кем клад был положен.

З. Кто вступает в контакт с кладом: з-1 — случайная группа людей.

И. Причины захоронения клада: б-б — для уберезения от врагов (б-4: от татар).

К динамичным повествовательным элементам этого предания относятся:

1. Как кладется клад: г-г — без указаний на заклятие.

2. Как человек вступает в контакт с кладом: в-в — отправляется сам искать его.

4. Как ведет себя охранник: а-4 — избивает.

5. Как ведет себя человек при контакте с кладом: з-з — пугается, отступает от клада.

Четырьмя годами ранее И. С. Беллюстин опубликовал аналогичное, но более краткое предание о Никольской пустыни, записанное у местного старика. Местоположение обители рассказчик связал с деревянной часовней в пяти верстах от села Кесова (ныне пгт Кесова Гора в Кашинском районе) по Бежецкому тракту. По его словам, при приближении татар подвизавшиеся в ней иноки «заклучились в стенах монастыря, все драгоценности зарыли в подвал. <...> Татары, взяв монастырь, замучили их всех, попытываясь сокровищ. Не достигнув этого, они долга сожгли весь монастырь». Рассказчик добавил, что, когда задолго до его рождения подвал

подмыло, старики вынесли из него «серебряные вещи, образа и даже деньги» [2. С. 136].

Таким образом, оба предания, опубликованные И. С. Беллюстиным, носят фольклорный характер и свидетельствуют о распространенности подобных легенд в данном регионе. Точка зрения о. Иоанна отражала уровень исторической науки и фольклористики того времени. Возможно, влияние на его мнение о датировке событий в записанных им преданиях оказал К. Ф. Калайдович, первый издатель «Песен Кириши Данилова», который полагал, что песня о Шелкане Дюдентьевиче из этого сборника отражает разорение Тверского удела в 1327 г. [5. С. XVII]. Точно так же о. Иоанн соотнес с этим событием калязинское предание, а кесовскую легенду соответственно — с 1238 г. Уверенность в таком отождествлении исследователю придал факт существования монастыря Николы на Жабне при великом князе Тверском Борисе Александровиче. «Но был ли это тот самый монастырь, о котором говорит предание (разумеется, восстановленный после татар), или совершенно особенный, трудно решить», — отметил о. Иоанн [3. С. 10]. В статье 1861 г. он уже писал об этом предании как об историческом факте, свидетельствующем о существовании на месте Никольской слободы монастыря, разоренного татарами в 1327 г. [8. С. 6–7].

Следов знакомства с изданными в 1841–1859 гг. восемью томами Полного собрания русских летописей в публикациях И. С. Беллюстина нет. Однако и изданные после 1859 г. летописи не содержат подробностей о маршрутах передвижения татарских войск по тверским землям в 1238 и 1327 гг. [9. С. 51–52, 121]. Известно, что оба раза Кашин был разорен [17. С. 109 (1238 г.); 21. Стб. 401 (1327 г.)]. Карательная экспедиция 1327 г. сопровождалась большими разрушениями: «прочая грады и волости пусты сотвориша, а людей изсекоша, а иных в полон поведоша» [15. С. 178; 16. С. 168]. Видимо, оба эти разгрома и были привязаны в народной памяти к татарам как к коллективному образу врага. Приуроченность же сокрытия огромных богатств ко временам татаро-монгольских набегов является одним из распространенных мотивов преданий о кладках, зафиксированных, в частности, в Воронежской губернии [20. С. 197]. Что же касается несметных сокровищ, сокрытых иноками, то это скорее представление информаторов о богатствах современных им монастырей. Вряд ли Никольские обители, скрытые в глухих приволжских лесах, столь же изобиловали богатствами, как киевские монастыри, где в одном только Михайловском монастыре в 1240 г. было спрятано шесть кладов с большим количеством золотых и серебряных укра-

шений, монетами и слитками-гривнами [11. С. 119–124, № 102–107].

И все же, как отмечала В. К. Соколова, «...историзацию рассказов о кладках нельзя рассматривать только как внешнюю, ограничивающуюся отнесением клада к определенному лицу или событию <...> история заставляла так или иначе трактовать клад <...> в некоторых случаях они имели какие-то действительные основания» [20. С. 198]. Историческое ядро записанных И. С. Беллюстиным преданий составили туманные припоминания о якобы разрушенных татарами Никольских монастырях и скрытых иноками несметных сокровищах, которые были привязаны к топографии Кашинского и Калязинского уездов середины XIX в. Не исключено, что в опосредованном виде народная память сохранила воспоминания о двух приграничных Никольских погостах, отмечавших границы Тверского (позднее Кашинского княжества). Первый находился при слиянии рек Медведица и Тросна южнее села Киасова Гора (совр. Кесова Гора) на границе с Бежецким Верхом Новгородской земли [14. С. 156–157]. Второй Никольский погост располагался на реке Жабне. Он упоминается в послании архиепископа Тверского и Кашинского Симеона, направленном в сентябре 1677 г. в Троицкий Макарьев Калязин монастырь, как «в Жабенском стану <...> старое селище, что бывалъ погост Николая Чудотворца», в то время — пустошь, входившая в домовую вотчину тверских архиереев². Есть основания связать данный пункт с древней Жабня Угличского района Ярославской области, расположенной у истока одноименной реки на древнем, по определению В. А. Кучкина, кашинско-ростовском рубеже. Впрочем, оснований утверждать, что данные погосты существовали в домонгольское время, нет.

Таким образом, записанные И. С. Беллюстиным предания относятся к фольклорным сюжетам и не могут рассматриваться в качестве исторического источника.

Примечания

¹ Сведения о монастыре Николы на Жабне были обобщены В. В. Зверинским [7. С. 166, № 834].

² Российский государственный архив древних актов. Ф. 1193 (Троицкий Калязин монастырь). Оп. 1. Д. 3. Л. 505.

Литература

1. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. / отв. ред. Б. Д. Греков, Л. В. Черепнин и др. Т. 3. М., 1964.
2. Беллюстин И. С., свящ. Письма о древних монастырях и иконах. Письмо 2 // Тверские губернские ведомости. 1850. № 41. Ч. неофиц. С. 136–138.
3. Беллюстин И. С., свящ. Язвицы // Тверские губернские ведомости. 1854. № 4. Ч. неоф. С. 9–10.

4. Борзаковский В. С. История Тверского княжества. СПб., 1878.

5. Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым и вторично изданные с прибавлением 35 песен и сказок, доселе неизвестных, и нот для напева. М., 1818.

6. Епархиальная хроника // Тверские епархиальные ведомости. 1899. № 12. Ч. офиц. С. 246–253.

7. Зверинский В. В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Т. 3: Монастыри, закрытые до царствования Екатерины II / под набл. Н. П. Собоко. СПб., 1897.

8. И. Беллюстин, свящ.]. Записка о городе Калязине // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым. Кн. 2. СПб., 1861. Отд. 2. С. 1–94 (отд. пагинация).

9. Ключ Э. Княжество Тверское (1247–1485 гг.) / пер. с нем. А. В. Чернышова; общ. ред. П. Д. Малыгина и П. Г. Гайдукова. Тверь, 1994.

10. Колоколов И., свящ. Очерк истории села Капшина Калязинского уезда Тверской епархии и существовавшего на его месте Капшина Знаменского монастыря. Калязин, 1900.

11. Корзухина Г. Ф. Русские кладки IX–XIII вв. М.; Л., 1954.

12. Котельникова Н. Е. Стабильные повествовательные компоненты в несказочной прозе о кладках // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. 30 / отв. ред. А. Н. Розов. СПб., 1999. С. 215–229.

13. Крылов Л., свящ. Материалы для истории церкви и монастырей г. Калязина и сел Калязинского уезда. Калязин, 1908.

14. Кучкин В. А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984.

15. Львовская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 20. М., 2005.

16. Московский летописный свод конца XV в. // Полное собрание русских летописей. Т. 25. М., 2004.

17. Никоновская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 1–. М., 2000.

18. Покровский В. И. Историко-статистическое описание Тверской губернии. Т. 1: Исторический очерк губернии, ее территория и народонаселение. Тверь, 1879.

19. Сказание Авраамия Палицына / подгот. текста и коммент. О. А. Державиной и Е. В. Колосовой; под ред. Л. В. Черепнина. М.; Л., 1955.

20. Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970.

21. Софийская I летопись старшего извода // Полное собрание русских летописей. Т. 6. Вып. 1. М., 2000.

22. Суворов Н. А. Калязин. Страницы истории (путеводитель по городу и району). Калязин, 1995.

Статья поступила в редакцию 11 марта 2024 г.

Юлия Михайловна Кувшинская,
кандидат филологических наук
Василина Алексеевна Харитонова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
(Москва)

ПОЧИТАНИЕ ИСТОЧНИКА «ДВЕНАДЦАТЬ КЛЮЧЕЙ» В МАКАРЬЕВСКОМ РАЙОНЕ КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ: обрядовая практика и сюжеты

Аннотация. В статье описано почитание святого источника «Двенадцать ключей» в близлежащих деревнях (Макарьевский район Костромской области), специфика локальной традиции которых во многом обусловлена соседством со старообрядцами. Рассматриваются мотивы, объясняющие происхождение и целебные свойства источника, эсхатологические мотивы, письменные формы в ритуальной практике, образ источника в наивной литературе.

Ключевые слова: народное православие, старообрядцы, рукописная традиция, святой источник, сюжеты о провалищах, подземный ход, клад, предания, легенды, топонимия, преп. Макарий Унженский, преп. Тихон Лухский, Костромское Поволжье

Почитание святых источников широко распространено во многих регионах России, в том числе в Нижегородской и Костромской Поволжье [10; 18. С. 107–149]. В частности, в Макарьевском районе Костромской области, о котором пойдет речь ниже, есть несколько чтимых источников [11. С. 139–141], наиболее известные из них — «Поток» (святой источник на восточной границе района, возникновение связывают с явлением Владимирской иконы Божией Матери на дереве в лесу [8. С. 7]), источник преподобного Макария Унженского в г. Макарьево и источник «Двенадцать ключей» [11. С. 139–141]. Последний находится в 3 км от д. Большие Рымы, на южной границе Макарьевского района Костромской области, рядом с Ковернинским районом Нижегородской области, на берегу р. Черный Лух. Вокруг этого источника существует обрядовая практика и бытуют несколько сюжетов, обусловленных историей местности и особенностями локальной фольклорной традиции.

Гидроним *Двенадцать ключей* используется в краеведческой литературе [например: 11], в рассказах экскурсоводов Макарьевского краеведческого музея, в туристических описаниях (блогах). В деревнях Большие и Малые Рымы и в с. Юрово источник обычно называют описательно — «ключики», реже — «двенадцать ключиков». Кроме этого, в д. Большие Рымы бытует название *Серебряный источник / Серебряный ключик*: «Чтобы не соврать, ничего, пусть у вас будет, там вам расскажут: как, чего, почему вот так называется — “Двенадцать ключиков”, почему там серебряный. Мы звали “Серебряный ключик”. Да, серебряная вода — это такая она прям была вкусная!» [АМА].

СЮЖЕТЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИСТОЧНИКА «ДВЕНАДЦАТЬ КЛЮЧЕЙ»

Сюжеты о происхождении источника распадаются на две группы: 1) связывающие возникновение источника с провалом скита; 2) связывающие источник со святыми (с преподобными Макарием Унженским и Тихоном Лухским).

Первая группа сюжетов повествует о появлении источника на месте скита, провалившегося внутрь горы.

В стародавние времена здесь на холме стоял скит-монастырь, который по неведомой причине однажды ушёл под землю [АММ].

[АНБ:] Как опять легенда такая, отец рассказывал, что как бы там монахи вроде бы жили. Ну, опять-то-таки легенда — это же так, там же спуск крутой к реке спускается, там из-под горы родник бьёт, несколько этих, видимо, ключей соединяется. Как бы меловой монастырь, скрытый там, как говорится, и как монахи жили, ну это, легенда есть легенда. [А монастырь затопили, что ли?] Да не затопили, там не затоплено, а куда они делись, ушли, что ли? Не знаю. [Дочь информантки:] Там скит стоял на горе сначала, а потом что-то случилось, и он в гору ушёл.

Стоит пояснить, что источник находится на высоком берегу р. Черный Лух; ключи, соединяющиеся в источнике, бьют из холма.

Традиционный сюжет о провалившейся святыне здесь представлен в относительно редкой версии: скит/монастырь/церковь уходит в гору, и на его месте пробиваются ключи. Такой вариант есть у сюжета о граде Китеже [5. С. 15; 16. С. 63], подобные варианты

отмечаются на Северо-Западе [14], однако более распространены варианты, в которых говорится о возникновении озера на месте провала. Последние бытуют в том числе в Нижегородской, Ивановской областях и многих других регионах [см. об этом: 5. С. 14–22 и далее; 7. С. 713–826; 8; 16; 19 и др.].

Примечательно, что локальный вариант сюжета, очевидно, хранит память о старообрядческом прошлом этих мест: мотив провалища предвращается мотивом строительства скита. Большинство информантов употребляют слово *скит*, и лишь немногие — *церковь, монастырь*.

Так, информантка 1942 г.р. говорила о первопроходцах, о которых рассказывается, по ее словам, в книге «В римских лесах»¹:

...и эти первопроходцы пришли, и где-то вот тут, от Нижегородской до нашей области, вот где-то в этих лесах, значит, это... как бы стали строить сначала, наверно, землянки, а потом вот, говорят, эти же первопроходцы, что на ключах, вот теперь на ключи-ти святыне эти ездят все, и вроде построили там монастырь. [Вот там, где сейчас «Двенадцать ключей», да?] Да. Где «Двенадцать ключей». Вот. И потом это вот уж моя мама... так и то... не от отца и не от бабушки, а от прадедов вот знала, рассказывала мне: и как бы он провалился, этот монастырь. И про него забыли. Стали строить вот эти первопроходцы сюда, стали строить вот эту деревню и вот на том берегу деревня. Там Малые Рымы, а это Большая [КНН].

Судя по всему, и провалившийся монастырь-скит, и основание деревень Большие и Малые Рымы связываются в народном сознании со старообрядцами, и для этого есть причины.

Исторически известно, что в леса по р. Керженец и его притокам, в том числе по р. Черный Лух, в теперешние Ковернинский, Варнавинский, Ветлужский районы Нижегородской области, а также в «рымские леса» (на восток и юг от деревень Большие и Малые Рымы) бежали от гонений старообрядцы [1; 2. С. 130; 12; 13; 14], основывая многочисленные скиты (на месте некоторых из них ныне находятся монастыри Русской православной церкви; например, в 10 км от источника расположен Высоковский Успенский монастырь, до революции — единоверческий). При этом возникновение деревень Большие и Малые Рымы и села Юрово в действительности, видимо, не было связано со старообрядцами [2. С. 130], однако известно, что в эти населенные пункты переезжали из Нижегородского края старообрядческие семьи (хотя в конце XIX — начале XX в., по свидетельствам инфор-

мантов, не было старообрядческого моельного дома). Иными словами, ассоциация со старообрядчеством в сюжете об ушедшем в землю ските неслучайна.

Сюжет о провалившемся ските дополняется мотивами, традиционными для нарративов о святых источниках и озерах, а также о кладах [6; 7. С. 744, 770, 773–777; 16. С. 63; 19. С. 139–140]. Так, причиной провала скита могут считать накопленное там серебро.

Ну да, «Двенадцать ключей», как там говорят. Раньше как бы скит какой-то был, потому что говорили, что видели там огонёчек. И потом как бы тут... Раньше там много серебра видно было, и это всё туда провалилось, — там вон какая гора — и вот как бы серебряная вода там течёт [ЖАА].

Вода в источнике считается серебряной и целебной.

У нас там ключики-то вот эти, но там анализ сделали, там вроде содержание серебра хорошее. Ну вот у нас должителей очень много [ДНА].

«Святой ключик» мы звали. Но оказалось, это «Двенадцать ключиков». А этот вот святой ключик. Вот этот прям протекал в речку, и мы там воду брали — ледяная, хорошая. Там песок такой был. Белый такой, аж даже вот. Вот когда ты смотришь в этот ручей, который течёт, вода была серебряная. Вот я по детству помню, и даже будучи взрослыми, а вот ты думаешь: вода серебряная, потому что там в этом песке были такие вкрапления, как будто кто-то рассыпал серебро. Так вот светилось! [АМА].

Жители Юрова, Больших и Малых Рым рассказывают о случаях исцеления на источнике.

С ключиков-то? Говорили немного. У меня у двоюродного брата сын, его в армию не взяли, на ногах кожа трескалась и кровоточила. Здесь он приезжал каждый год, покупался, и всё, прошло [МВ].

Как и в сюжетах об озерах-провалищах, здесь бытует мотив отсутствия дна, большой глубины горы. Одновременно многие информанты рассказывают о свечении, огоньках внутри горы-провалища.

Ну, да, «Двенадцать ключей», как там говорят. Раньше как бы скит какой-то был, потому что говорили, что видели там огонёчек [ЖАА].

Там раньше наверху, как раз вот где подходишь к этим ключикам, где стоит вот эта вот, там стол, и заходишь. <...> Беседка. <...> Вот на этом месте раньше стояла небольшая церквушка. [А раньше — это когда?] Ну, может, мать моя и позастила её. Но, может, уже полуразвалившая была. Но она это место хорошо помнит. И эта церквушка вот ушла как раз вся туда, сама ушла, всё, провалилась короче. И там образовалось, ну, какое-то отверстие было, в общем, дыра в этой земле, куда она ушла. <...> И вот они опускали в эту дыру, может, гирьку, может, чего-то, даже туда не хватило вожжей. Ну, вот вожжи у лошади. [Да]. Вот. Там не хватило её. И по ночам там или свечка зажигалась, или огонёк. Вот они видели. А днём нет его. Вот и отверстия не было, ни свечи. [А вот огонёк в этом отверстии загорался?] Да. Вот видно было с расстояния [КНГ].

Локальная специфика интерпретации мотивов «серебро внутри горы», «свечение внутри горы», «дыра/ход внутри горы» состоит в том, что они связываются информантами не столько с идеей клада, сколько с идеей сокрытого монастыря, тайной и прежде всего религиозной, сакральной жизни.

По ассоциации с источником «Двенадцать ключей» некоторые информанты вспоминали гору Экономия, которая расположена на окраине с. Юрово. В Юрове и Больших Рымах бытует предание о подземном ходе в горе Экономия, который вел от стоявшей когда-то на горе церкви или монастыря, ушедших под землю, к р. Черный Лух.

...говорили, что раньше там был... как будто бы там церковь была, там... и был ход под землёй, вот, внизу этой горы у реки было отверстие... кто-то даже пытался туда пройти, но там уже как бы всё обсыпалось [ЖАА].

Информанты рассказывают о том, что в горе, видимо, были пустоты. Молодежь в престольные праздники ходила через гору на гулянье, в гости в Юрово, веселись по дороге, и при пляске из горы отдавало эхо («роило»). В горе или, в некоторых вариантах, в поле между горой и другой частью деревни видели огоньки, которые исчезали, как только к ним пытались приблизиться жители.

...на этом месте был монастырь, тоже раньше был... И после этого вот всего — там деревня была, у этой горы, — видели долго очень огонёк. Вот увидят этот огонёк, мужики соберутся и пойдут. Что это за огонёк? За метров за двести, за сто угаснет. Не находят место. Придут домой, опять этот же огонёк [горит] по вечерам... [КНН].

Примечательно, что ни свечение и подземный ход в горе Экономия, ни свечение и «серебряную воду» источника «Двенадцать ключей», как уже отмечалось, не связывают с кладом, нет рассказов о том, что в этих местах пытались искать клад (хотя рассказы о кладах, захороненных разбойниками на болоте, существуют). Скорее, жители считают, что в этих горах продолжается тайная церковная жизнь.

[Разговор о горе Экономия.] [А что это было, клад?] Нет, не клад, про клад не говорено было. Только говорили, что отчего и как. Если кто-то оттудова, что кто-то там если живут, что как оттудова сюда этот огонёк... Может, священники, да с Божьей помощью. Но огонёк небольшой был. А видеть — видели [КНН].

Интересно, что сакральный характер происходящего внутри обеих гор обуславливает развитие представлений о том, что тот, кто дерзнул увидеть сакральное, может умереть.

[А звук, чтобы пели, — не слышали. Да?] Нет, нет. [Или звон, ничего?] Нет, нет. И те люди, кто вот... ходили не по одну ночь, как видели. Особенно ночью, в тёмное время,



Святой источник «Двенадцать ключей». Купальня и колодец. Макарьевский р-н Костромской обл. 2022 г. Фото Ю. М. Кувшинской

видели. Дак, ну, говорили, мол, находят, эти вот мужики [которые ходили на огоньки] вот умрут. Нет, с ними ничего не сделалось. Ещё как бы и боялись, что, может, и нельзя [приблизиться к огням] [КНН].

По рассказам жителей, директор школы пытался пройти в подземный ход в горе Экономия, но, увидев внутри дверь, не решился не только открыть ее, но и рассказать о своем путешествии односельчанам — видимо, догадавшись о тайной сакральной жизни внутри горы.

Он вошёл в дыру и увидел двери впереди. Побоялся дверь открыть. И не говорил до самой глубокой старости, коли уже перед смертью рассказал, что я в этой дыре был, а теперь, наверно, всё [КНН].

Такая интерпретация известных мотивов, видимо, обусловлена соседством со старообрядцами, игравшим в прошлом важную роль в истории Юрова, Больших и Малых Рым, поскольку лесные скиты, землянки, стремление к тайной, сокрытой от внешнего мира жизни при этом интенсивной религиозной жизни чрезвычайно характерны для старообрядчества [1; 14]. Отметим, что мотив свечения в горе и представления о том, что те, кто слышит или видит проявления невидимой жизни, скоро умрут, характерны для народных рассказов об озере Светлояр [16. С. 70–71], сложившихся в старообрядческом контексте.

Вторая группа сюжетов посвящена не столько происхождению источника, сколько пребыванию святого на источнике или встрече преподобных Макария и Тихона. Тем не менее святые, согласно местным преданиям, так или иначе выступают строителями либо скита, либо источника. Так, преп. Макарий попил воды из источника и основал там скит-монастырь, который затем провалился под землю:

И вот он там останавливался Макарий, который создал город Макарьев и Макарьевский монастырь. Он там остановился, посидел там, попил воды, и на этом месте скит. Ну, как бы он сказал, указал, чтобы там жили монахи [АММ].

Преп. Тихон Лухский селится у источника с тринадцатью ключами, и в результате источник утрачивает один ключ, символически приобретая соответствие с евангельским повествованием.

Да, вот когда поселился там кто-то там, Тихон, вот этот старец Тихон там поселился, и этот источник тринадцатый засох, осталось только двенадцать, в честь двенадцати апостолов [ЯГА].

Очень интересен мотив встречи преподобных Макария и Тихона у источника.

И в то время Макарий Преподобный, он был ещё тоже молодым, но он уже тут в Макарьеве, в монастыре был. Вот, а Тихон-то Луховской был ещё молодой, иноком, в общем-то, они где-то здесь вот как раз и встретились. (...) И вот как Макарий Преподобный, он же был его старше, как был духовный наставник. Они как будто встретились с ним. Есть даже икона такая, есть икона, она хранится, правда, не здесь [ЯГА].

Этот же сюжет изложил в проповеди в день памяти преп. Тихона Лухского (29 июня 2022 г.) настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы в с. Юрово [ММ].

Преподобные Макарий и Тихон — особенно почитаемые в Костромском Поволжье святые, как на северном, так и на южном берегу Волги. В районном центре, в г. Макарьеве, находится знаменитый в прошлом Макариево-Унженский монастырь, основанный преп. Макарием. Рассказы о пребывании этого святого бытуют и на противоположном берегу Волги — в Лухском, Юрвецком,

Кинешемском районах Ивановской области², особенно в с. Худынском Лухского района, которое, согласно легенде, получило название со слов преп. Макария. В то же время в Лухском районе, земли которого до 1929 г. относились к Костромской губернии, расположен Свято-Никола-Тихонов Лухский монастырь. День памяти Тихона Лухского празднуется не только в нынешней Ивановской области, он является престольным праздником в ряде деревень Мантуровского и Макарьевского районов Костромской области (в д. Аносово Мантуровского района, в д. Большие Рымы Макарьевского района).

Эти святые осмысляются народной традицией как небесные покровители Костромского Поволжья, и значимую роль в народном представлении взаимной связи преподобных Макария и Тихона играет идея их встречи. Такой мотив бытует в Лухском районе, где до недавнего времени показывали раздвоенную сосну, у которой встретились и разошлись по своим дорогам два преподобных [17. С. 55]. В Макарьевском районе считается, что встреча произошла у чтимого источника «Двенадцать ключей».



Интерьер часовни у святого источника «Двенадцать ключей». Макарьевский р-н Костромской обл. 2022 г. Фото Е. В. Рыбаковой

Стоит, однако, отметить, что преп. Макарий Унженский (Желтоводский) жил во второй половине XIV — первой половине XV в. (1349–1444), а преп. Тихон Лухский, родившийся в первой половине XV в. в землях Литовского княжества, оказался в Москве в 1482 г. [4. С. 1–16], затем через некоторое время начал странствовать по костромским землям. Таким образом, встреча этих святых, в принципе крайне маловероятная, никак не могла состояться в конце XV в., когда преп. Тихон стал монахом. Однако, очевидно, фольклорная традиция опирается не столько на историческую хронологию, сколько на иконографию встречи этих двух преподобных Костромской земли. Образ Макария и Тихона (совместно) есть в Макарьевском храме Макариево-Унженского монастыря.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ

С источником «Двенадцать ключей» связаны и эсхатологические ожидания. Так, информантка приводит суждение монахини об источнике:

...ко мне монахиня Арсения приезжала в гости, и мы с ней ездили на ключики-то, и я ей рассказывала: «Говорили вот так дети, дескать, храм ушёл под землю где-то там в тех районах, где ключики, в тех районах, где-то там, на горе, ушёл». А она и говорит: «В последние времена, перед приходом-то Антихриста, он подымется» [ЯГА].

Мотив выхода на поверхность того, что скрыто под водой и под землей, очевидно, восходит к пророчеству Апокалипсиса: «Тогда отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдали мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим» (Откр 20:13), и в целом к идее всеобщего воскресения (см. Ис 26:19, Дан 12:2; Ин 5:25–29) [3. С. 306–308].

ОБРЯДОВАЯ ПРАКТИКА, СВЯЗАННАЯ С ИСТОЧНИКОМ

Почитание источника «Двенадцать ключей» выражается в определенной обрядовой практике. По свидетельству информантов, во времена советских гонений на Церковь «бабушки» ходили молиться на этот источник. Наиболее важными днями, в которые обязательно посещали источник, были Духов день — праздник, которому посвящен источник [КНН; КНГ; ЯГА], и Крещение.

Бабушки раньше, я помню, собирались бабушки на Крещение и по берегу шли. Да, где по берегу, где настил, лёд где-то был, шли туда за водой [КВ].

Ну, скажу так. Бабушка, они были в моём возрасте, чуть старше. Независимо от наличия дороги ходили купались на Рождество. По-моему, только на Рождество [ЯПВ].

А на ключики наши ходили за святой водой только в Духов день [ПНА].

Духов день, так же как предшествующий ему праздник Троицы, нередко связывается с почитанием целебного источника, в том числе в Макарьевском районе Костромской области. Так, другой известный источник, «Поток», посещали обычно на Троицу и на день Владимирской иконы Божией Матери, с Троицы начинали купаться [8. С. 7].

Однако помолиться и набрать воды в те времена ходили на «ключики» и в другие дни достаточно часто.

Ну, все разъехались, но сюда приехала с этого, с монастыря, с Нижегородского Успенского монастыря — его же тоже стали закрывать и монашек разгонять, женщин — она приехала сюда в деревню. (...) И она вот здесь вот жила, рядом с нашим домом. Вот дом и ещё дом, в маленьком таком доме, он сейчас уже разваливается. Она всегда здесь молебны устраивала в деревне, и все к ней ходили молиться. И вот она всё на ключики ходила. Она всё говорила: «На ключики за водой». А я и не представляла, что это такое: что это за ключики? куда они ходят? А потом, когда уже я взрослая стала и попала на эти ключики, я поняла, что вот это и есть «Двенадцать ключей», куда они ходили. [А они все вместе ходили?] С бабушками они ходили какими-то. [Они молились и там тоже?] Наверняка молились, да [ПЛА].

Очевидно, «Двенадцать ключей», как и святой источник «Поток» в Макарьевском районе и как многие святые источники в Нижегородском крае, был в то время безопасным местом общей молитвы, природная святость заменила закрытые храмы [ср. 9. С. 7; 18. С. 130].

Сейчас источник благоустроен: сделана купальня, поставлен колодец, наверху, на горе, построена часовня. Жители Юрова, Больших и Малых Рым ходят или ездят на машинах на источник, чтобы набрать воды и искупаться, ради исцеления от болезней; приходят в разное время, но обязательно в Крещение. Источник посещают и жители Нижегородской области.

У источника на деревьях и кустах принято оставлять одежду, которая, судя по виду, висит там в течение долгого времени. Видимо, семантика этого действия здесь состоит в оставлении болезни на целебном источнике. В то же время примечательно, что никто из информантов не мог прокомментировать этот обычай, все ссылались

на то, что так делают не они, а жители Нижегородской области.

В источник (в колодец) принято бросать монеты, преимущественно серебристого цвета, поскольку источник считается «серебряным» [ЖАА; КНГ].

Вероятно, традиция оставлять на кустах у источника одежду, тряпочки, бросать деньги в колодец, класть печенье, конфеты в часовне у икон сохраняет отчасти и поминальный характер, особенно учитывая то, что главный праздник этого места — день Святого Духа, традиционно поминальный [18. С. 141]³.

Особый сакральный статус этого места вызывает к жизни традицию оставлять пожелания, записывать их в специальную тетрадь, которая лежит в часовне у икон. В этих коротких текстах люди обращаются прямо к Богу, прося здоровья, в том числе избавления от конкретных болезней, бесплодия и пьянства; помощи в родах, помощи для детей в учебе; для себя — обретения работы, сохранения семьи. Многие из этих текстов представляют из себя не только просьбы о благополучии, но и настоящие короткие христианские молитвы, в которых люди благодарят Бога, просят веры, молятся о своих врагах (например, о сопернице, разрушающей семью). Информанты говорили нам об этой тетради, советуя не забыть что-нибудь там написать, когда мы будем на «ключиках». Воплощенная на бумаге, в письменном виде молитва, оставленная на святом месте, представляется и действительной, и особенно действенной — видимо, по причине ее как бы постоянного взывания к Богу. На фоне развитой в с. Юрово и д. Большие Рымы рукописной традиции (распространены рукописные тетради с духовными стихами, церковными и народными молитвами, текстом панихиды, оберегами, вариантами «Сна Богородицы» и др.), с одной стороны, и массовой миграции жителей деревень в города, с другой — обычай письменного обращения к Богу, в целом более характерный для городской традиции почитания часовен, могил блаженных, памятников, здесь представляется весьма закономерным. В то же время отметим, что на других чтимых источниках Макарьевского района («Поток», а также святой источник преп. Макария у Макарьевского монастыря) такая традиция не зафиксирована.

Таким образом, почитание и осмысление святого источника «Двенадцать ключей» в фольклорной традиции деревень Большие и Малые Рымы и с. Юрово соединяют в себе многие распространенные фольклорные сюжеты, мотивы, предствления, обрядовые действия, которые здесь оказываются отчасти трансформиро-

ваны под влиянием старообрядческого контекста.

ОСМЫСЛЕНИЕ СВЯТОГО ИСТОЧНИКА В НАРОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Локальная святыня — источник «Двенадцать ключей» — помимо прочего, имеет важное значение для формирования идентичности жителей Юрова, Больших и Малых Рым. Наличие святого источника осмысливается как значимый признак в описании «малой родины» в стихотворениях местных поэтов из Больших Рым. Примечательно, что в стихотворениях говорится о красоте природы, о целебной силе воды, о молитвах и ожиданиях чуда, о традиции бросать в источник серебряные монеты, но не упоминаются ни ушедший под землю скит, ни скрытое в горе серебро, ни преподобные Тихон или Макарий, ни обычай оставлять одежду или записывать в тетрадь прошения к Богу. Иначе говоря, в местной поэзии локальная идентичность выстраивается на основе не столько специфических для местности, сколько общераспространенных мотивов.

По берегу Луха

По берегу Луха дорогой грунтовой
К святому источнику люди спешат.
И тут помолиться в часовенке новой
С надеждой на чудо на образ глядят.
Я знаю: часовню заря освещает:
И в стужу, и в зной там тепло и уют.
Пред образом светлым душа замирает,
И кажется: ангелы рядом поют.
Внизу, под часовней, под берегом топким
Выходят наружу двенадцать ключей.
На свет появляются ключиком громким
И вместе сливаются в быстрый ручей.
Живительной влагой колодец наполнен,
По жёлобу вниз до купели пройдут,
Всем, верящим в чудо, желанье
исполнят,
А жаждающим людям прохладу дадут.
Дорога к источнику многим известна:
Там сосны высокие, смолистые в небо
растут.
В сосновом бору от машин уже тесно,
А люди всё едут, а люди идут.
С высокой горы по ступенькам шагают,
Часовым настилом к купальне пройдут.
На счастье монетки в колодец бросают.
Спуститься в купель свою очередь ждут.
Так пусть те ключи не исчезнут внезапно,
Земля им волшебные силы даёт.
Святые дары никогда не иссякнут.
Под Божьим крылом исцеляет народ
[КВН].

Фрагмент стихотворения

«Деревня моя Рымы»

Вот приходим мы к источнику святому
И по лесенке спускаемся вниз,
Где бежит, течёт серебряный ручей
Под названием «Двенадцать ключей».

Отдохнём у святого источника,
И водички целебной напьёмся,
И с корзинами отправимся в путь,
Чтобы на источник снова заглянуть
[ЖАА].

Примечания

¹ Вероятно, имеется в виду диалог П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» [12; 13].

² См. материалы фольклорной экспедиции НИУ ВШЭ в Лухский район Ивановской области, 2022 г.

³ Заметим также, что жители деревень Большие и Малые Рымы и с. Юрово на Троицу обычно ходят на кладбище, в прежние времена пожилые женщины устраивали в Троицу на кладбище панихиду.

Литература

1. Агеева Е. А., Мальцев А. И., Юхименко Е. М. Беспоповцы // Православная энциклопедия. Т. 4 / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2002. С. 702–724.

2. Белоруков Д. Ф. Деревни, села и города Костромского края: материалы для истории. Кострома, 2000.

3. Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: история и современность. М., 2014.

4. Илинский П. А. Луховская Тихонова пустынь: исторический очерк. Кострома, 1898.

5. Комарович В. Л. Китежская легенда: опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936.

6. Криничная Н. А. Предания Русского Севера: исследования и тексты. СПб., 1991.

7. Криничная Н. А. Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004.

8. Кувшинская Ю. М., Заикина А. А. Народные паралитургические традиции в Мантуровском районе Костромской области: практики и тексты // ЖС. 2022. № 4. С. 6–12.

9. Кувшинская Ю. М., Смирнова А. А., Брюхачева П. А. Сюжеты о провалищах в Южском и Пестяковском районах Ивановской области // ЖС. 2021. № 2. С. 48–53.

10. Любимов А. А. Народные праздники, поверья и предания сельских жителей Костромского Поволжья. Детройт, 2000.

11. Макарьев на Унже: исторические очерки / сост. В. В. Исаченко, О. В. Старова. Кострома, 2009.

12. Мельников П. И. (Андрей Печерский). Собрание сочинений: в 8 т. Т. 2–4: В лесах. М., 1976.

13. Мельников П. И. (Андрей Печерский). Собрание сочинений: в 8 т. Т. 5–6: На горах. М., 1976.

14. Морохин А. В., Сироткин С. В. Керженец // Православная энциклопедия. Т. 32 / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2013. С. 489–494.

15. Панченко А. А. «Провалившаяся церковь». Археология и фольклор // Новгород и Новгородская земля. История и археология: Материалы науч. конф. по

археологии Великого Новгорода. Вып. 9 / [сост. И. Ю. Анкудинов, П. Г. Гайдуков]. Новгород, 1995. С. 263–272.

16. Савушкина Н. И. Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // Русский фольклор. Т. 13: Русская народная проза / отв. ред. С. Н. Азбелев. Л., 1972. С. 58–76.

17. Тихонова пустынь и Лухский край, 1498–1998 / авт.-сост. Е. Н. Бобров и др. Иваново, 1998.

18. Шеваренкова Ю. М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород, 2004.

19. Юрчук Л. А., Казаков И. В. Псковские фольклорные легенды о «провалищах» // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 2. С. 137–145.

Список информантов

АМА — Абрамова Мария Алексеевна, 1960 г.р., д. Большие Рымы.

АММ — Абрамов Михаил Михайлович, 1955 г.р., д. Большие Рымы.

АНБ — Антонова Надежда Борисовна, 1950 г.р., с. Юрово.

ДНА — Домничева Надежда Александровна, 1954 г.р., род. и живет в с. Юрово.

ЖАА — Жемчугина Александра Алексеевна, 1947 г.р., д. Большие Рымы, род. в д. Малые Рымы.

КВ — Климкина Валентина, 1955 г.р., д. Большие Рымы.

КВН — Круглова Вера Николаевна, 1948 г.р., д. Большие Рымы.

КНГ — Кудряшов Николай Григорьевич, 1959 г.р., д. Большие Рымы, род. в Нижегородской обл.

КНН — Колесова Надежда Николаевна, 1942 г.р., д. Большие Рымы, род. в д. Малые Рымы.

МВ — Мотовичев Владимир, 1963 г.р., с. Юрово.

ММ — Матюшев Михаил, 1970 г.р., д. Любимовка, род. в г. Иваново, настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы в с. Юрово.

ПНА — Потапова Нина Анатольевна, 1964 г.р., род. в д. Большие Рымы, сейчас живет в Екатеринбурге.

ТЛА — Турикова Людмила Анатольевна, 1962 г.р., с. Юрово.

ЯГА — Яшина Галина Аркадьевна, 1964 г.р., с. Юрово, род. в г. Макарьеве.

ЯПВ — Яшин Павел Владимирович, 1959 г.р., д. Большие Рымы.

Статья подготовлена по материалам фольклорных экспедиций НИУ ВШЭ 2021–2023 гг.: экспедиции 2021 г. в Мантуровский район Костромской области сотрудников Научно-учебной лаборатории теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ и студенческой экспедиции 2022–2023 гг. в Макарьевский район Костромской области в рамках программы «Открываем Россию заново», руководитель экспедиций — Ю. М. Кувшинская.

Статья поступила в редакцию 15 декабря 2023 г.

Мария Вячеславовна Завьялова,

кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

ЛИТОВСКИЕ ПРЕДАНИЯ О ПРОВАЛИВШИХСЯ ПОД ЗЕМЛЮ ГОРОДАХ В ТИПОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Аннотация. В статье рассматривается популярный сюжет литовских преданий — о провалившихся под землю или ушедших под воду строениях (замках, церквях) или городах. На основании структурного анализа текстов делается вывод о гибридном характере этих преданий, объединяющих различные известные фольклорные мотивы. По причинам ухода под землю зданий и городов предания разделяются на этические, конфессиональные и военно-исторические, приводятся их типологические параллели. Мифологема провалившегося города анализируется в рамках оппозиции «свой — чужой».

Ключевые слова: литовский фольклор, предания, городище, провалившиеся города

Природный рельеф Литвы во многом определил ее мифологию. Большое количество холмов и озер, сформировавшихся в результате таяния ледников, породило множество преданий о городах, когда-то стоявших здесь и затем провалившихся под землю или ушедших под воду. Отчасти такие легенды не лишены основания: на многих холмах (как правило, естественного происхождения) действительно когда-то находились поселения, укрепления и замки. Такие холмы носят название *piliakalnis* (букв. «замок-гора»), русским эквивалентом которого является «городище».

Городища в Литве появились в бронзовом веке и особенно распространились в железном веке. Вначале это были укрепленные поселения на холмах, около V–VI вв. они стали нести оборонительную функцию — защищали от нападений. С X в. появляются деревянные замки, в которых селились вельможи. С конца XIV — начала XV в. городища теряют свое значение. Сейчас в Литве насчитывается около тысячи городищ, но исследовано из них только примерно 10% [19. Р. 4–20]. От обычных холмов городища отличаются тем, что обычно в таких местах хорошо видны следы бывших здесь когда-то рукотворных укреплений: насыпи, террасы, склоны, замковые дворы; тут часто находят бытовые предметы, украшения и другие свидетельства проживания людей.

Конечно, такие обстоятельства не могли не отразиться в народном творчестве. И действительно, по мнению литовских фольклористов, сюжет о провалившихся городах — один из самых популярных в литовских преданиях. Эти предания привязаны к определенным местам (и нередко объясняют их названия) и имеют некоторые региональные отличия. В Дзукии (юго-восточная часть Литвы), например, распространен сюжет о «запоздалой мести», в котором человек получает предупреждение об отсроченном наказании за некое преступление [13. Р. 144]. Возездие на-

ступает обычно после того, как в его доме остается на ночлег священник. Ночью священник получает сообщение о том, что срочно должен убежать из этого дома; по дороге он вспоминает, что забыл в доме молитвенник. Когда он возвращается, вместо дома обнаруживает озеро, посреди которого плавает стол с лежащим на нем молитвенником [11, № 158]. Данный сюжет известен в средневековой литературе (АТУ 960В), зафиксирован он и в славянской традиции. В восточнославянских сказках существует похожий сюжет СУС 750* «Скупые хозяева», в котором нет отсроченного наказания, но развитие событий в целом то же: хозяева не приглашают к ужину бедных странников, которые попросились у них переночевать; дом их проваливается, остается одна печь с рукавицами нищего.

Этот сюжет в литовских преданиях — один из немногих, где основное действие предшествует уходу дома/замка/города под землю/в воду. Обычно предания посвящены не только и не столько описанию обстоятельств исчезновения замка/города, сколько следствиям этого события, которые иногда происходят через много лет или веков. При этом история о том, как именно что-то провалилось под землю и почему, часто рассказывается вкратце, а иногда и вовсе опускается. Подавляющее большинство зафиксированных преданий именно такого типа. Сюжет основной массы преданий состоит из трех частей: в первой обычно раскрываются причины основного события — ухода города под землю (эта часть иногда опускается); во второй рассказывается о последствиях — указывается, какие признаки провалившегося города находятся на поверхности; в третьей части (которой иногда тоже нет) описываются «жизнь» провалившегося города и контакты его обитателей с живущими на поверхности.

Прежде чем обратиться собственно к сюжетам преданий, рассмотрим, что и где, как правило, проваливается. В основном речь идет о холме, горе или

городище, т.е. о возвышениях ландшафта, которые расположены поблизости от рассказчика и имеют названия. Часто подчеркивается, что эти гора или холм находятся у водоема — у реки, озера или болота. Иногда на месте ушедшего под землю объекта образуется озеро, таких вариантов немного. Провалившийся объект — чаще всего замок/дворец, реже — церковь или языческое святилище, иногда — целый город.

Причины ухода под землю можно разделить условно на этические, конфессиональные и военно-исторические. В основном замки и города уходят под землю вследствие неподобающего поведения их хозяев: жестокости, несправедливости, богохульства или преступлений. Чаще всего проклинает человек или неизвестно кто (говорится, что просто замок был проклят). Например, королеву прокляли колдуньи за неуважение к ним, и ее замок провалился [11, № 174]. Как частный случай можно рассматривать проклятие, произнесенное ненароком (женщина устала, присела рядом с замком, сказала «будь ты проклят», и он провалился [11, № 150]). В одном варианте наказание исходит от земли: хозяева замка были жестокими, обижали людей, а сами пировали; земля раскрылась и поглотила замок [10. Р. 146].

Интересен сюжет об убийстве принцессы в облике медведицы:

В древности в этом месте были большие леса. Посередине стояла горка, на вершине которой был замок. В нем жил какой-то наш князь. Однажды недалеко от этого замка появилась таинственная медведица. Она не только ничего плохого не делала людям в этой местности, но даже очень с ними дружила. Узнав об этом необыкновенном звере, князь этого замка отправился в лес на охоту. Идет, идет и встречает медведицу. Хотя зверь человеку ничего плохого не сделал, он замахнулся копьем, чтобы ее ударить. Тогда медведица человеческим голосом произнесла: «Не убивай меня, я заколдованная принцесса. Я страдаю, никому не причиняя вреда, пока не закончится наложенное на меня проклятие. Если ты меня не послушаешь, погибнешь вместе со своим замком». Князь медведицу не послушал и напал на нее с криком: «Сгинь ты, злая ведьма!» И в тот же миг вонзил копьё зверю в грудь. Упала медведица на землю, даже рожа задрожала, а вылившаяся из нее кровь превратилась в воду озера, которая залила князя со всем его замком. Так появилось это озеро, которое раньше называлось Локе¹, а позднее — Луокесу. Говорят, до сих пор иногда в ночь на Ивана Купалу встает из этого озера заколдованная медведица и рыдает человеческим голосом, только после пения петуха опять погружается она на дно озера (здесь и далее перевод мой. — М. З.) [10. Р. 218–219].

Вероятно, в этом предании отразился особый статус медведицы в Литве как сакрального животного [подробнее об этом см.: 4].

За очевидные преступления перед Богом (пьянство или работа на Пасху; похороны собаки как человека; неуважение к священнику; прикуривание от свечи у алтаря) наступает Божья кара. Иногда кара реализуется в виде грозы или потопа, в таких случаях (но не только в этих) после исчезновения замка на горе (или в озере), как правило, слышен звон колоколов. Известная группа преданий этого типа посвящена историческому персонажу Владиславу Сицинскому, который в литовском фольклоре превратился в жестокого барина Чичинского. Сицинский был судьей, в 1652 г. его выбрали послом в польский сейм, который он распустил, пользуясь правом *liberum veto*. Хотя Сицинский был не первым в истории, кто так делал, его фигура оказалась подходящей для обвинения во всех грехах, возможно, еще и потому, что он был реформатором, за что впал в немилость католической Церкви [16]. Из-за этого, а также в связи с тем, что на горе, где находился его замок, возникло углубление, появилась серия преданий о невероятной жестокости и святотатстве хозяина замка, которого прокляла жена, убила молния, а после смерти не приняла земля. В момент проклятия стал уходить под землю и его замок, погружавшийся в течение семи лет. Сейчас на месте замка образовались два пруда [11, № 163].

Иногда причины провала под землю военно-исторические: жители замка или города, видя, что им не справиться с врагом, добровольно уходят под землю (иногда вместе с войском). С такими преданиями смыкаются сюжеты об уходе под землю языческих святилищ, когда на смену язычеству приходит христианство. Подобные места, как правило, ассоциируются с ведьмами и считаются местом их сборищ. На этих сюжетах мы остановимся далее, а сейчас обратимся к типологии дальнейшего развития сюжета, который часто не связан напрямую с причиной ухода под землю замка или города.

Прежде всего в подавляющем большинстве преданий содержатся явные указания на то, что ушедший под землю город/замок не разрушается и не исчезает, а продолжает жить своей жизнью: на поверхности горы или холма часто образуется отверстие — дыра, пещера, яма или колодец, в который можно бросить камень или спустить веревку; камень долго бесшумно летит и ударяется обо что-то с характерным звуком, в котором можно угадать стук от удара о крышу дома. Через это отверстие также слышны звуки: звон колоколов, лай собак, пение петухов, плач ребенка. Нередко обитатели подземных жилищ

мерещатся людям или появляются на поверхности земли в разных обликах, как, например, медведица-принцесса из приведенного выше предания. Как правило, появляющиеся на поверхности персонажи — девушки. Они совершают разнообразные действия: стирают платки, моют тарелки, варят что-то, пасут гусей, смеются, пляшут, играют, плачут, стонут, расчесывают волосы, иногда зовут за собой и предлагают золото. Нередко девушки появляются с котелками, полными золота, или обещают золото тем, кто им встречается.

Несомненно, в этих текстах отражаются известные сказочные мотивы, связанные с подземными жителями и охраняемыми ими сокровищами, а также с заколдованной принцессой, которую герой должен спасти/расколдовать. Таким образом, можно выделить в этой части преданий контаминацию нескольких широко распространенных в Европе сюжетов: о подземных карликах (ATU 503, Бер. F451), о сокровищах на горе (ATU 936, Бер. M75C) и отчасти о заколдованной принцессе в стеклянной горе (ATU 530, Бер. I138). Примечательно совпадение деталей сюжетов: маленькие человечки, живущие под землей, во французских и немецких сказках одеты в красные костюмы (как и девушки в некоторых литовских преданиях), в немецких сказках есть упоминание об их подземной церкви [15, № 8.2, цит. по Бер.], в кашубских сказках они перебирают деньги, прядут, пляшут [2. P. 67–69, цит. по Бер.]. Пляски потусторонних персонажей (гномов, эльфов, фей, ведьм), завлекающих героя в свой мир, — тоже весьма распространенный мотив подобных сказок.

Примечательно, что девушка, появляющаяся из горы, в литовском предании пaset гусей [11, № 153]. Во французских же сказках есть упоминание о том, что живущие под землей человечки не терпят гусей [9. P. 247–248, цит. по Бер.]. В славянской мифологии бытовали представления о демонической природе гуся: его облик, по западнославянским поверьям, может принимать нечистая сила или дух *kłobuk*, приносящий своему хозяину богатство [3. С. 573]; по лужицкому поверью, ведьмы обращаются в гусей в Вальпургиеву ночь [3. С. 574]. В литовских преданиях на горе в полночь появляются и другие животные — куры, цыплята, кошки, про которых прямо говорится: «это бродят черти» [12. P. 45].

Интересно, что животные в литовских преданиях являются не только обитателями подземных замков (собаки, волки, львы стерегут хозяев или сундуки с сокровищами), но и посредниками в общении своих хозяев с миром живущих на поверхности людей. В контакт с подземным народом вступают, как правило, пастухи. И это третья часть развития сюжета в тех случаях, когда та-

кое развитие присутствует. Чаще всего пастухи или пахари с быками оказываются на горе и вступают в контакт с ее обитателями, например: «...однажды пахарь отпустил быков пасться, увидел женщину, которая гнала быков в другую сторону, пошел туда и увидел открытую дверь» [12. P. 44]. Иногда девушка появляется перед пастухом и сразу исчезает (после того, как пастух перекрестился или заговорил с ней).

В вариантах развивающегося далее сюжета с участием девушки она просит юношу помочь ей, взамен обещая богатство и женитьбу, а также объясняя, что таким образом он спасет ее и погубленный замок/город. В преданиях отражаются два основных способа спасения девушки и замка: первый условно можно назвать религиозным (с помощью молебна или церковных атрибутов), второй — сказочным, когда юноша должен поцеловать девушку, которая в ключевой момент становится очень страшной или превращается в жабу (варианты: юноша должен поцеловать других отвратительных персонажей, например 12 мужчин). И в том, и в другом случае юноша не исполняет условие: во время молебна он забывает что-то из церковных атрибутов (или прерывает молитву); испугавшись жабы (или уродливого персонажа), отказывается целовать их даже через платок. Девушка с рыданиями исчезает (проваливается под землю) или говорит, что теперь она пропала навеки либо ей придется быть заколдованной еще 300 или 700 лет.

Здесь мы видим продолжение сказочного сюжета о заколдованной принцессе и испытаниях, которые должен пройти ее спаситель (ATU 401A), а также отголоски сюжета о спящей красавице и поцелуе, который должен ее воскресить (ATU 410). Несомненно, жанр преданий накладывает некоторые ограничения на сказочный сюжет: герой может только прикоснуться к потустороннему миру, но полноценно участвовать в его событиях и менять судьбу потусторонних персонажей он не в силах. Зато потусторонний мир может оказывать большое влияние на мир земной, причем влияние это, как правило, негативное. Во многих преданиях контакт героя с обитателями подземных замков заканчивается печально: например, один герой после встречи с «подземной» девушкой «долго болел», другой испугался и умер. В одном предании люди проникли в подземный город и три дня там жили, ели, пили, обещали никому не рассказывать об увиденном, но, вернувшись на землю, не удержались, нарушили обещание и после этого онемели до конца жизни [12. P. 108–109].

Наиболее трагически контакт с подземным миром заканчивается для тех, кто пытается туда проникнуть по своей инициативе. Во многих преданиях отме-

чается запрет копать землю на холмах, в которых находятся провалившиеся замки, или пахать на них. Нарушителей запрета, особенно желающих проникнуть внутрь, ждет наказание: «начал копать, но его скрутило в комок, только когда поставил крест, отпустило», «пытались рыть — оказались за несколько километров от этого места» [10. P. 131], «пытались копать, но появилась большая свинья, поднялась буря и разнесла их в стороны» [12. P. 28]. В лучшем случае копать просто не удается — земля сразу осыпается и заваливает вырытую яму. В части преданий развивается сюжет спуска пастуха через отверстие на веревке в подземный город. Если он спускается не по своей воле (например, ищет шапку, которая упала в яму), подземные жители его щедро награждают (насыпают золота в шапку), а когда его товарищ, позавидовав подаркам, спускается следующим, его обнаруживают убитым (со свернутой шеей, выколотыми глазами, без головы).

Здесь мы видим контаминацию сказочных мотивов АТУ 503 «Подарки подземных жителей», в котором гномы одаривают золотом человека, и АТУ 480А «Мачеха и падчерица», в котором одна из девушек получает награду, а позавидовавшая ей — наказание. Подземные жители иногда по собственной инициативе одаривают земных людей золотом. В таких случаях (как и в сказках типа АТУ 503) люди видят уголь вместо золота или полученное золото исчезает, когда они приходят домой.

Жители подземных городов входят в контакт с людьми также посредством сна: «...женщина пошла по грибы — нашла ключи, оставила их на пне; потом ей приснился сон, что она могла бы ключами вызвать жителей горы» [11, № 162], человеку приснился сон, что ключ от замка в реке под камнем, надо нырять в омут [11, № 187]. Ключ, которым можно отпереть ворота провалившегося под землю города и тем самым его спасти, находится в недостижимых местах: в ноздрях ужа (причем их надо оттуда достать своим ртом); в жабрах большой рыбы, которая приплывает в определенное место в полночь; под корнями большой ели; под камнем на дне реки, где водоворот. Такие условия спасения подземного города очевидно невыполнимы. Иногда герои оказываются в шаге от выполнения условия (как женщина, нашедшая ключи на пне), но в последний момент что-то мешает им осуществить нужное действие. Например: «...в колодце женщина увидела замок, потянула за него — начали звонить колокола, потянувшись цепь, она испугалась и бросила все назад, если бы вытащила замок, то подняла бы город» [12. P. 71].

Таким образом, магические предания, с помощью которых можно было бы спасти подземный город (ключ,

цепь, иногда пояс), наряду с животными являются посредниками между двумя мирами.

Со сказочными мотивами в преданиях тесно переплетаются религиозные. Как уже упоминалась, проклятую девушку и весь город можно спасти с помощью молебна или церковных атрибутов. В предании о подземном Каунасе человеку приснилась королева и попросила его выполнить ряд довольно сложных действий: пойти в кафедральный собор, взять святой воды, кропило, свечку с алтаря, гасильник для свеч, открыть ключом ворота, спуститься по веревке вниз, сломать замок гасильником, протянуть от кафедры к замку дорожку из зеленого сукна. Он почти все сделал, но забыл гасильник и потому не смог выполнить все условия и спасти подземный город от гибели [11, № 195]. В предании о подземном городе под Вильнюсом герой забыл ножницы, чтобы обрезать фитиль. Когда свечи начали коптить, он отвлекся и прервал молитву [1. P. 172].

По отношению к религиозным обрядам и атрибутам подземный мир амбивалентен. С одной стороны, проклятая девушка просит солдата купить ей образок, чтобы спастись [11, № 198]. С другой стороны, девушка из подземелья исчезает, когда герой крестится [11, № 151]. Конь, появившийся из горы, исчезает, когда герой надевает ему на шею четки и подводит к кресту [10. P. 276]. В некоторых текстах попавшие в подземный город герои оказываются на мессе, видят много народу. После окончания мессы нужно выйти, не оборачиваясь, герой обернулся — все исчезло. Интересно, что христианские обряды в преданиях служат средством как разрыва связи с подземным миром (горящие деньги, полученные на горе, исчезают после мессы), так и установления этой связи. Причем установлению связи с подземным миром посредством церковной службы могут способствовать животные (серебряные козы).

В усадьбе Обельнику есть гора, называемая Серебряной горой. На горе есть ложбинка, а в той ложбинке опять небольшая горка — как насыпь. Люди рассказывают, что в этой горе находится заколдованный замок. Один господин пытался копать, вот и выкопал эту ложбинку на горе. Но этому господину однажды приснились серебряные козы. Они говорили человеческим языком и сказали тому господину, чтобы он позвал священника и чтобы священник отслужил на этой горе мессу. Если он ничего не забудет, то эту гору сможет раскопать кто захочет, а если забудет, то при дальнейших попытках случится несчастье. Господин позвал священника. Священник отслужил мессу и идет с горы. Служка забыл гасильник для свеч, вот тот господин и побоялся дальше копать. Из-за этих серебряных коз

и гору стали называть Серебряной [11, № 196].

Возможно, такая амбивалентность связана с различным восприятием провалившихся под землю объектов — ведь это не только замки с грешниками, но и церкви или крепости, ушедшие под землю по воле людей, не сдавшихся врагам. Подобные места, как правило, считаются священными, их почитают, устанавливают на них кресты. Одно из таких примечательных мест — городище Юргайчю под Шяуляем, называемое еще Горой крестов, на которой их тысячи. Традиция установки крестов здесь довольно поздняя (середина XIX в.), но известно, что здесь в XIV в. стоял замок, сожженный крестоносцами [14]. Согласно преданиям, под землей находится церковь. Из горы на Пасху выходит процессия и, обойдя гору, скрывается под землей [11, № 176]. Другая церковь, утонувшая в озере Шепета, в пасхальное утро выходит на поверхность, но всегда возвращается обратно.

Старики рассказывают, что там, где сейчас Шепета, раньше было большое озеро, а у озера стояла церковь. Однажды эта церковь просто плюхнулась в озеро и утонула. Утонула со всеми людьми. Иногда пасхальным утром церковь поднимается. Если бы кому-то удалось забежать в ризницу церкви и позвонить, то церковь больше не тонула бы и люди, находящиеся в церкви, были бы спасены. Хотя поднявшуюся церковь видели многие, но в церковь еще никто не заходил: то ли не успели, то ли побоялись [11, № 175].

В преданиях религиозной тематики прослеживается еще одна дихотомия — христианский vs языческий, — коррелирующая с оппозицией «свой — чужой (враг)». В некоторых преданиях (особенно в западной части Литвы) под землю ушли языческие святилища, которые были важными религиозными центрами (святилище Ромува, гора Шатрия, святилища, посвященные Перкунасу и другим богам). Как правило, это произошло из-за того, что они не смогли сопротивляться врагам, которые стремились их разрушить. Считается, что священный огонь продолжает гореть и под землей, и его охраняет литовское войско. Интересно, что такие места связаны с литовскими персонажами нижней мифологии: раньше на горе Бирже сжигали ведьм, а теперь туда слетаются ведьмы на шабаш; на Ведьминой горе по ночам танцуют и поют лауме, которые когда-то там жили.

Примечательно, что отмеченное время в случае языческих объектов — не Пасха, явно связанная с христианством, а день Ивана Купалья. В этот день надо прийти на гору, чтобы встретить заколдованную принцессу и спасти ее (тогда

можно будет освободить и весь край), в этот же день на горе собираются ведьмы, и тогда же должно проснуться спящее под землей войско, когда получит знак [10. Р. 164–165].

Под землю проваливаются и целые города, например, ушедший под воду легендарный город Райгардас. Его жители были язычниками, хозяин был силен и богат, и так же богаты были жители; они построили замок с очень толстыми стенами на острове посреди озера. Из-за толстых стен замка и домов город стал погружаться в воду, жители испугались и переселились в другое место, стали там строить город, но не успели — враг настиг их и всех перебил. Тем не менее их город продолжает жить своей жизнью под землей [12. Р. 106–108].

Несомненно, этот сюжет не уникален. Вспомним легенду о граде Китеже, в которой тоже сплелись конфессиональные и военно-исторические мотивы: город построили язычники, и при наступлении татар он ушел под воду [5. С. 152–153]. Как отмечает М. Г. Матлин, в легенде о граде Китеже «религиозное, историческое и природное органически слиты в единое сложное целое», при этом религиозный, православный компонент является системообразующим [7. С. 110]. Озеро Светлояр, в водах которого, по преданию, находится затонувший Китеж, считается сакральным местом, местом силы, которое сейчас воспринимается таковым представителями разных конфессий. Исследователи отмечают, что происходит «оязычивание» китежской легенды, в то время как прежде суть ее была «все же христианской»: «Заслуживает внимание и тот факт, что если раньше народ совершал паломничество к озеру в ночь “на Владимирскую”, то теперь основные торжества происходят в следующую ночь — на Ивана Купалу» [7. С. 115]. Комплекс представлений о граде Китеже очень схож с литовскими преданиями: купола под водой, звон колоколов, представление о жизни праведников в подводном городе, своеобразном «земном рае». Однако у литовских преданий о подземных городах есть существенная особенность: как правило, они связаны не только и не столько с религиозной, сколько с военной тематикой.

Например, под землей находится древний языческий город Каунас, который, как утверждается в предании, намного красивее теперешнего. Языческая королевна-литовка при наступлении русских, видя, что не сможет сопротивляться, прокляла себя и весь город, и тот ушел под землю [11, № 195]. Эта легенда благодаря дальнейшему развитию сюжета входит в особый тип преданий о провалившихся городах, который можно назвать военно-историческим.

Предания такого типа, как правило, больше связаны с конкретными истори-

ческими реалиями, чем тексты с более сказочными, мифическими сюжетами. В упоминаемых в них городищах, как правило, действительно происходили значимые исторические события: здесь находились стратегически важные крепости, которые подвергались нападениям крестоносцев и были уничтожены (иногда самими их жителями) или со временем разрушились. В некоторых преданиях этого типа упоминается исторический персонаж — королева Бона, которая, конечно, в реальности не имела отношения ни к упомянутым крепостям, ни к литовскому язычеству. Но, видимо, здесь проявляется сильная мифологическая тенденция использовать в преданиях женский персонаж. В одном из текстов фигурирует дочь королевы Боны, которая приснилась русскому солдату и сказала, что она сидит в склепе на сундуке с золотом. Он пошел к губернатору, начались раскопки, раскопали четыре двери, дальше губернатор запретил копать [11, № 207]. Здесь мы видим контаминацию сказочных сюжетов о заколдованной девушке и сокровищах, которые надо расколдовать/раскопать. В преданиях указанного типа к этой цели добавляется еще и спасение всей страны, которое произойдет, если будет спасена девушка. В данном случае адресат — русский солдат — был явно неподходящим.

В других преданиях фигурируют литовские солдаты, и истории заканчиваются для них печально.

Еще до Большой войны² в русской армии был один литовец, добрый и богобоязненный человек. Этот солдат однажды увидел во сне незнакомую даму, которая сказала:

— Иди к руинам Каунасского замка и копай. Найдешь железную дверь. Открой эту дверь, и тогда твоя родина будет счастлива.

Солдат встал утром и рассказал друзьям о своем сне. Они начали смеяться, что он верит снам. На следующую ночь ему снова приснилась эта дама. А когда она ему и на третью ночь приснилась, он пошел к священнику и всё ему рассказал. Священник подумал немного и сказал:

— Иди и копай, может, из этого выйдет что-то хорошее для всех нас.

С этого дня, когда у солдата только выпадал свободное время, ходил он на развалины копать. Никто не знал об этом, кроме него и священника. Тяжелая была работа. Но солдат продолжал копать. Тем временем его друзья заметили, что он часто куда-то уходит, и стали за ним следить.

Однажды солдат очень долго копал и откопал дверь. Счастливый, хотел он ее открыть, но в тот же момент прибежали русские жандармы, посланные его друзьями, и увели с собой солдата, а затем отправили его в Сибирь, а ту дверь приказали снова закопать, потому что знали, что если кто откроет эту дверь, то российская власть погибнет.

И никто больше не пытался открыть дверь и освободить заколдованную королеву, потому что все боялись российской власти [11, № 206].

Здесь мы видим явные отсылки к событиям XIX в., когда Литва входила в состав Российской империи.

Есть сюжеты о том, как некий человек случайно проникает или специально приглашен в подземный город. Там он видит королевские казармы, стояла с лошадьми, вооруженных воинов, запряженных коней — все заколдованы, спят. Они проснутся, когда услышат голос Родины, зовущей на помощь (в день Ивана Купалы). Иногда солдаты подземной армии бодрствуют и выходят на поверхность, чтобы попросить сена. Поскольку войску нужны подковы для лошадей, однажды они пригласили в подземный город кузнеца. Предводитель войска сказал ему: «Придет час, когда мы выйдем из-под земли, тогда русской власти не будет». Кузнец провел под землей три года [11, № 213].

Таким образом, в преданиях данного типа объединены не только исторические реалии разных периодов, но и все главные враги Литвы: крестоносцы, христиане, русские. Возникает образ ушедшей под землю прекрасной и древней языческой Литвы, которая ждет своего часа, чтобы подняться и возродиться.

Этот тип преданий довольно распространен в Европе. В указателе Аарне — Томпсона он упоминается под номером ATU 766 «Семеро спящих». Обычно в европейских преданиях говорится об известном герое (короле Артуре, Наполеоне и др.), который не погиб, а спит вместе со своим войском в холмах и в нужный момент готов проснуться и выйти наружу, чтобы сражаться за свою страну [17]. Таким образом, гора здесь — аналог загробного мира, наиболее близкий к миру живых, с не очень четкой границей между мирами.

Примечательно, что в литовских преданиях нет упоминаний о подобных героях: в качестве главного персонажа, находящегося вместе с войском и общающегося миру живых о способах его спасения, упоминается безымянная девушка, в одном из вариантов — дочь королевы Боны³. Видимо, на эти сюжеты влияет сказочный мотив спасения заколдованной принцессы.

Обобщая, можно сказать, что в преданиях в исторический контекст тесно вплетаются сказочные и мифологические сюжеты, широко распространенные в Европе:

- «Подарки карликов» / «Подземные карлики» (ATU 503, Бер. F451);
- «Золотая гора» / «Сокровища на горе» (ATU 936, Бер. M75C);
- «Семеро спящих» (ATU 766).

- «Спящая красавица» (ATU 410);
- «Мачеха и падчерица» / «Героя спускают в нижний мир» (ATU 480A, Бер. K2A);
- «Заколдованная принцесса на стеклянной горе» (ATU 530, Бер. I138);

- «Заколдованные принцессы и их замки» (ATU 401A);
- В большинстве случаев эти мотивы являются сюжетообразующими, но главным итогом и объединяющим звеном всех преданий оказы-

вается невозможность проникнуть в подземный (волшебный) мир при всех попытках соприкоснуться с ним. В схематическом виде можно было бы представить структуру преданий следующим образом.

Причины провала города/замка/церкви под землю / в воду					
этические (проклятие или кара за нарушение этических законов)		конфессиональные (смена религии)		военно-исторические (защита от врагов)	
ОСНОВНЫЕ МОТИВЫ					
подземные сокровища	заколдованная принцесса	пастух в подземелье	ключ в недоступном месте	невыполнимые условия	спящее войско

Все выделенные мотивы переплетаются между собой вне зависимости от причины ухода города/замка под землю.

Возможно, такая распространенность преданий о провалившихся городах и одновременно разнообразие сюжетов во многих случаях обусловлены мифологемой горы как некоего отмеченного объекта, связанного с сокрытием чего-то таинственного, неизвестного. Вообще мотив горы как хранилища богатств или неких тайн — один из частых в мифологии. Немаловажна и амбивалентность горы как мифического объекта: она одновременно является входом в нижний, подземный мир и отмечена связью с верхним миром, поскольку возвышается над земной поверхностью [8. С. 313]. Поэтому в мировых мифологиях гора может быть связана как с божествами, так и с хтоническими персонажами, с местом рождения и смерти солнца [18. Р. 329], осью мира, проходящей между небом и землей, своеобразным аналогом Древа Жизни, одновременно с раем, адом и чистилищем [18. Р. 330 (со ссылкой на Данте)].

Однако гора как природный объект отличается от городища, имеющего рукотворное происхождение. В. А. Лобач, исследовавший белорусские городища, отмечает, что их особое место в народной мифологии «обусловлено их подчеркнутой изолированностью как от мира природы (ровная площадка и валы городища, полусферический курган не имеют прямых природных аналогий), так и от пространства культуры (созданного и возделываемого человеком)» [6. С. 3]. Как подчеркивает автор, «...структура и морфология городищ (значительные возвышения с ровной поверхностью, наличие валов и рвов, темный цвет почвы — культурного слоя) принципиально отличается от структуры типичного сельского поселения и указывает на их оппозицию, принадлежащую к сфере “чужого”» [6. С. 7]. Таким образом, «чужое» пространство внутри своего мира становится контактным, пограничным локусом, пересечением этого мира с потусторонним [6. С. 10], активно мифологизируется и связывается в на-

родном сознании с антагонизмом как этического, религиозного, так и военно-исторического плана.

Примечания

- ¹ *Lokė* — по-литовски ‘медведица’.
- ² Видимо, имеется в виду Первая мировая война.
- ³ В литовской традиции есть упоминания о якобы не умерших героях-покровителях Литвы (Витаутасе Великом, святом Казимире), но предания о спящих воинах и провалившихся замках/городах с ними прямо не связаны [13. Р. 169].

Литература

1. Вильнюсские предания и легенды / пер. и коммент. М. В. Завьяловой. М., 2015.
2. *Гильфердинг А. Ф.* Остатки славян на южном берегу Балтийского моря. СПб., 1862.
3. *Гура А. В.* Гусь // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 572–575.
4. *Завьялова М. В.* Фольклорные и мифологические реминисценции в новелле Проспера Мериме «Локис» // Язык. Личность. Текст: сб. ст. к 70-летию Т. М. Николаевой / ред. кол.: В. Н. Топоров и др. М., 2005. С. 682–696.
5. *Комарович В. Л.* Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936.
6. *Лобач У. А.* Курганы і гарадзішчы ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў // Вестник Полоцкого государственного университета. Сер. А: Гуманитарные науки. 2007. № 7. С. 2–11.
7. *Матлин М. Г.* Озеро Светлояр vs град Китеж: особенности функционирования сакрального пространства сегодня // Традиционная культура. Т. 24. № 3. 2023. С. 109–125.
8. *Топоров В. Н.* Гора // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. М., 1980. С. 311–315.
9. Французские народные сказки / ред. А. С. Карлин. М., 1991.
10. *Buračas V.* Pasakojimai ir padavimai. Vilnius, 1996.
11. *Ežeras ant milžino delno: lietuvių liaudies padavimai / sud. N. Vėlius.* Vilnius, 1995.

12. *Kai milžinai gyvenė: padavimai apie miestus, ežerus, kalnus, akmenis / parengė B. Kerbelytė.* Vilnius, 1983.

13. *Kerbelytė B.* Lietuvių liaudies padavimai. Vilnius, 1970.

14. *Kryžių kalnas // Visuotinė lietuvių enciklopedija.* URL: <https://www.vle.lt/straipsnis/kryziu-kalnas>.

15. *Meier E.* Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben. 1. Th. Stuttgart, 1852.

16. *Savukynas V.* Čičinsko mito reikšmės // Iš Panevėžio praeities: šimtmečių spalvos. XIV ir XV konferencijų pranešimai / sud. J. Gaidelienė, E. Juškienė, D. Pilkauskas. Panevėžys, 2013. P. 167–180.

17. *Sleeping Hero Legends: Folktales of Type 766 and Migratory Legends about Heroes Who, Instead of Dying, Lie Asleep Awaiting a Time of Special Need when They Will Rise up and Defeat Their Nations’ Enemies / trans. and/or ed. by D. L. Ashliman.* 1999–2020. URL: <https://sites.pitt.edu/~dash/sleep.html>.

18. *Vries Ad de.* Dictionary of symbols and imagery. Amsterdam; London, 1976.

19. *Zabiela G.* Lietuvos piliakalniai: atlasas. T. 1. Vilnius, 2005.

Сокращения

Бер. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Барар, И. П. Березовский, К. П. Кабачников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

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

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00365 «Семиотические модели в кросскультурном пространстве: Balcano-Balto-Slavica», <https://rscf.ru/project/22-18-00365>.

Статья поступила в редакцию 3 октября 2023 г.

Ольга Владиславовна Белова,

доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

Леонид Леонидович Степченко,

ведущий специалист, Государственный архив Смоленской области (Смоленск)

ЭКСПЕДИЦИЯ СМОЛЕНСКОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ В СЫЧЁВСКИЙ РАЙОН 1960 г.

Аннотация. В публикации представлены фрагменты отчета и полевых дневников участников экспедиции Смоленского областного краеведческого музея в Сычëвский район в июне 1960 г., хранящиеся в Государственном архиве Смоленской области (ГАСО). В задачи экспедиции входили сбор материалов по истории местных кустарных промыслов (кузнечного, гончарного, бондарного, шерстобитного), сведений об обработке льна и традиционном ткачестве, запись рассказов кустарей, фиксация элементов нового быта в советской деревне.

Ключевые слова: этнография, кустарные промыслы, ткачество, свадебный обряд, устная история, Сычëвский район Смоленской области, Смоленский областной краеведческий музей, Государственный архив Смоленской области

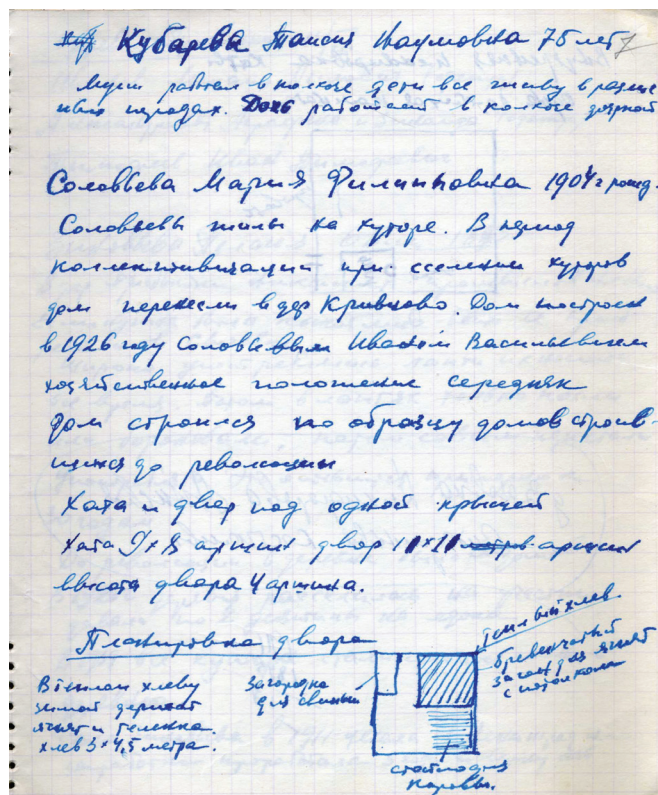
В Государственном архиве Смоленской области (ГАСО) в фонде Смоленского областного краеведческого музея Управления Смоленского облисполкома хранятся отчеты научных сотрудников музея о командировках и экспедициях в районы области¹.

В июне 1960 г. состоялась экспедиция в Сычëвский район, целью которой было собрать материалы, характеризующие традиции и развитие местных

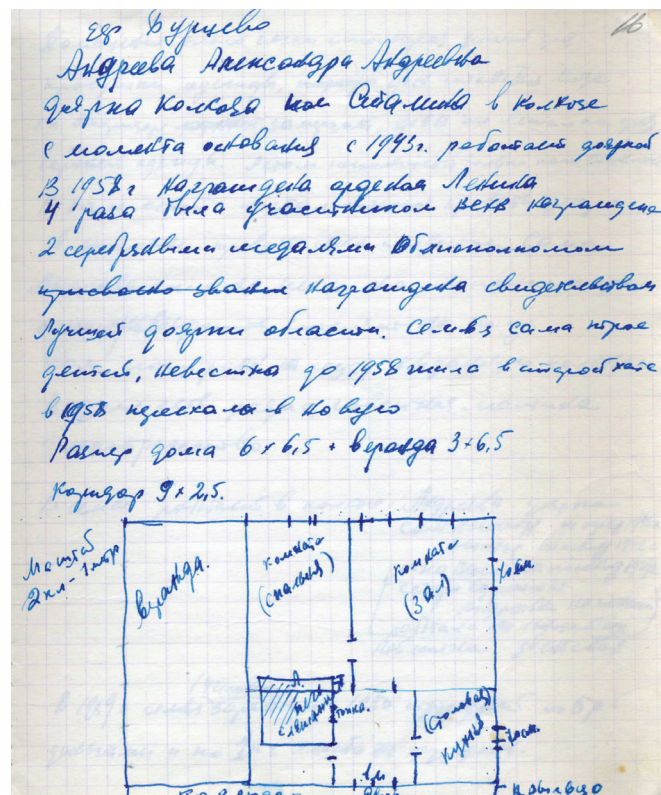
крестьянских кустарных промыслов. По результатам экспедиции был представлен машинописный отчет с приложением рукописных записей рассказов мастеров², три рукописных полевых дневника участников³ и рукописный дневник экспедиции⁴. В состав экспедиции входили заместитель директора музея по научной части А. М. Хенкин⁵, научный сотрудник отдела истории до-революционного прошлого Т. Н. Кри-

вошина⁶ и научный сотрудник Государственного музея этнографии народов СССР в Ленинграде Г. Н. Бабаянц⁷. Маршрут экспедиции включал г. Сычëвку, деревни Никитского, Вязовского, Елмановского, Бурцевского сельсоветов. Обследован 21 населенный пункт⁸, опрошено 79 человек, собрано 150 экспонатов, отражающих работу гончарного, бондарного и кузнечного промыслов и процесса обработки льна⁹.

Характеризуя состояние местных промыслов, участники экспедиции отмечали, что в населенных пунктах Никитского сельсовета был развит промысел, связанный с обработкой дерева и изготовлением деревянных предметов домашнего обихода, причем «очень часто один и тот же человек совмещает 2–3 специальности: бондарь и столяр, ложечник и столяр, столяр, бондарь и кузнец»; центром бондарного промысла в Вязовском сельсовете можно считать д. Пустошки; в Вязовке были развиты кузнечный и шерстобитный (шаповалы) промыслы; крупный гончарный промысел (на момент работы экспедиции уже утраченный) локализовался в деревнях Елмановского сельсовета (Устье, Боброво, Глинная, Артемово, Агаршево, Ольховцы), причем «у гончаров различных деревень была своя специализация, т.е. каждая



Страница из полевого дневника А. М. Хенкина. Планировка двора в хозяйстве М. Ф. Соловьевой, д. Кривцово, Никитский сельсовет: «Дом строился по образцу домов, строившихся до революции. Хата и двор под одной крышей. (...) В теплом хлеву зимой держат ягнят и теленка. Хлев 3 × 4,5 метра». На плане обозначена загородка для свиней, стойло для коровы, теплый хлев, бревенчатый загон для ягнят с потолком (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Темп. 5. Л. 4 об.)



Страница из полевого дневника А. М. Хенкина. Расположение комнаты в доме доярки Александры Андреевны Андреевой, д. Бурцево (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Темп. 5. Л. 16)

деревня производила свою особую продукцию, так, например, детские сапелки¹⁰ производились только в деревне Устье, бруски для точки кос только в деревне Глиной¹¹.

Согласно отчету, «по ходу работы экспедиции было собрано много материалов этнографического характера. Это главным образом предметы местного ткачества конца XIX века, а также предметы одежды и посуды фабричного производства, проникавшие в быт крестьян в конце XIX — начале XX века»¹². Исследователи обращали внимание и на «новый быт» колхозников: в отчете и в дневниках имеются планы жилищ и усадеб (отмечаются традиционные и новые черты планировки), а что касается внутреннего убранства, «то во всех домах без исключения есть современные плакаты, фотографии, но в красном углу обязательно икона. В беседе с колхозниками было установлено, что иконы они потому ставят, что «так у всех»¹³. Записаны также сведения по традиционной обрядности (свадьба в д. Кузьмино).

В публикацию включены фрагменты отчета и полевых дневников участников экспедиции. Орфография источников сохранена (исправлены очевидные опечатки), пунктуация приведена в соответствии с современными нормами.

Храмцовский Василий Иванович, 62 года, гончар, г. Сычевка

Я уроженец самой Сычевки. Отец мой был гончаром, гончарному делу научился у гончаров во Ржеве. От отца переняли гончарное мастерство я и мои братья.

Всего в Сычевке было 3 гончарных завода (мастерских) — купца Аркадия Павловича Бандейкина¹⁴, брата его Д. П. Бандейкина¹⁵ и Лыскова Александра Ивановича.

Занимались гончарным делом и в близлежащих деревнях. Много гончаров было в деревне Глиной, в д. Устье, в д. Артемово, в д. Боброво, в д. Ольховцы и в д. Агаршево. Все деревенские гончары делали посуду для продажи. Была у них и земля, т[ак] что с/х работы они не бросали.

Купцы — хозяева гончарных мастерских — гончарным делом не занимались.

Мастерские были размером примерно 22 м × 16 м. Рядом находились склады. В каждой мастерской работало примерно 9 человек, из них 8 мастеров и 1 подсобный рабочий.

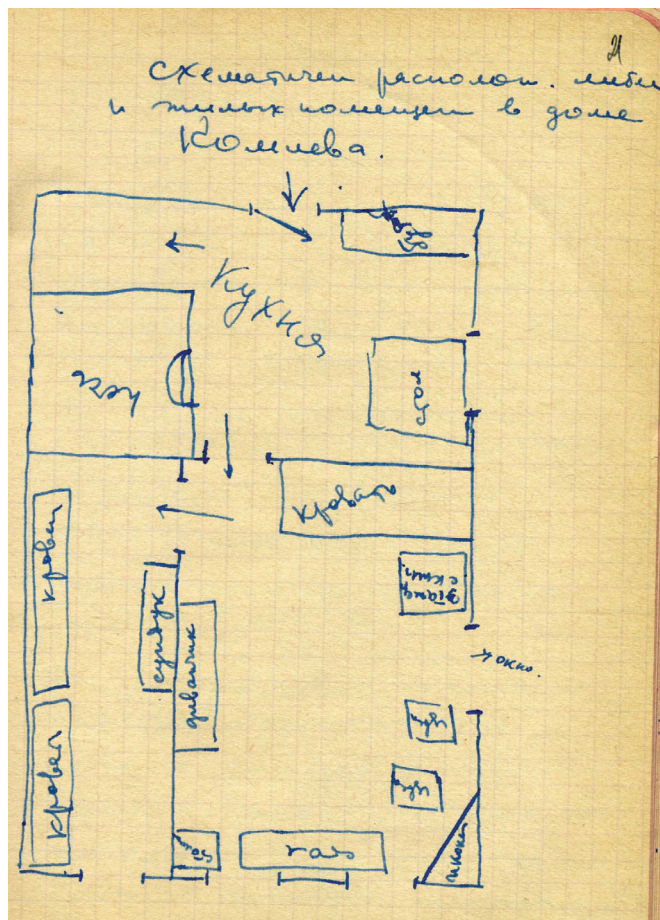
Посуду поливали свинцом. Для этого его сначала сжигали в порошок в котле при очень высокой температуре, потом ее¹⁶ высыпали в тазы, разводили с глиной. На пуд — 4 фунта глины-драгалки¹⁷, наливалась вода и начинали молотить в жерновах. Глина прибавлялась для того, чтоб свинцовая краска не давала посадки. И в жидком виде поливали сухой товар.

Посуду сажали в горновую печь рядами по ассортименту товаров, отверстие в печи замазывали кирпичем и глиной, чтобы не проходил воздух, в топку подбрасывали дрова. В пару посуда сидела 8 часов. После пара жгли еще 2 часа тонкими дровами. Для обжига 1000 штук посуды надо 6 куб. метров дров.

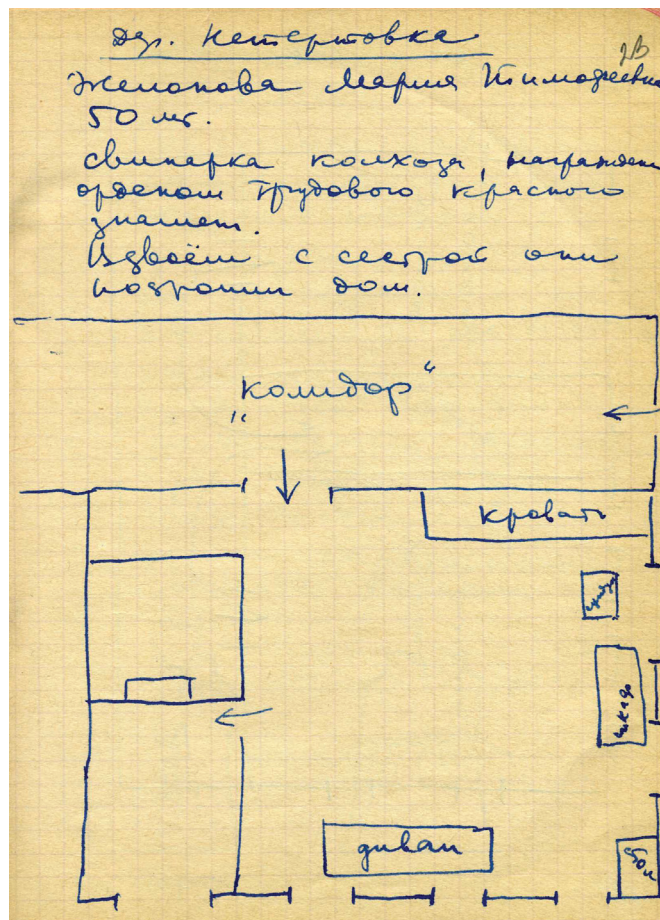
После топки посуда стоит там еще часа 3–4, а иногда и всю ночь. Затем отверстие (очелок) разбирают и посуду принимает хозяин или продавец товара.

Глину обычно хозяин заказывал вагонами со станции Высокое (за Ржевом), здесь ее складывали в глиняники (сарайчики). Если глина сухая, то ее били, а если сырая — замешивали в бочке с водой, выворачивали на пол и месили. Если глина жирная, то прибавляют мелкого песка больше, а не жирная — песка прибавлялось меньше. Месили глину ногами, затем на лавке перебирали, чтоб не попали камешки. Разделявали глину на куски, резали в зависимости размера посуды на 20–35 штук. Дальше сажусь за станок и начинаю с водой работать. Гончарный круг стоял на камне. Готовая посуда вянет или просушиваем на печке и в сухом виде ее покрываем поливкой.

Записала научный сотрудник музея Кривошеина. Июнь 1960 г.¹⁸



Страница из полевого дневника Г. Н. Бабаянц. Расположение жилых помещений и мебели в доме конюха Василия Акимовича Комлева, 35 лет, д. Николаевка, Елмановский сельсовет (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Темр. 4. Л. 21)



Страница из полевого дневника Г. Н. Бабаянц. Схема дома свинарка М. Т. Желановой, д. Нетертовка, Елмановский сельсовет (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Темр. 4. Л. 23)

[д. Устье]

Иван Николаевич Крохин.

70 лет. Он занимался изготовлением горшков.

Другие мастера делали сопелки, двойные дудки, одинарные, соловьев (сопелки, в которые наливали воду).

Делали также брусы для точки кос, а также изготовляли «поливанную посуду», которую обливали свинцом.

Умел он также делать и «синюю» посуду.

Работал в хате, где жил, потом перебрался в отдельное помещение — мастерскую, где в одном углу стояла печь, приспособленная для пережигания свинца. В ней был вмазан котел. На этой же печи и на полках «полатах» по стенам помещения сушилась посуда.

Эта печь служила и для отопления помещения. Здесь же стояли ручные каменные жернова для перемалывания свинца в порошок, а также ножной «кружок».

Иногда «полати» делали не в один, а в два яруса.

В углу помещалась бочка с глиной. Только что изготовленную посуду ставили на поставку на полати, а затем переставляли сушиться на печку.

[рисунок «горно»]

Влезали во вход печи и сажали посуду.

За один раз в «горно» входило примерно 400 штук горшков.

Для того чтобы обжечь 400 штук горшков, требовалось 3 м³ дров. Обжиг происходил от 10 до 24 часов в зависимости от

качества глины. В окошечки наблюдали, когда будут готовы горшки.

Огнеупорную глину он покупал у купца Бандейкина, который привозил её из под Ржева. Вагон глины покупали за 50 рублей.

После революции он, как и остальные гончары, стали работать на местном сырье (до этого он один работал на привозной глине).

Все гончары в деревне работали на ножном круге, но методом спирально-жгутового налепа.

Работая таким способом, мастер лепил посуду, налепляя жгуты по спирали, если они получались длинные, то он закладывал их на плечо.

Он делал посуду вытяжным способом.

Остальные мастера деревни изготовляли посуду налепным способом, причем иногда поливали её, иногда нет.

Приготовление поливы

В котел, вмазанный в печь, накладывали пуд свинца, купленного в магазине за 4 руб. 10 коп., и пережигали его (он плавился, превращаясь в жидкость) при t° в 1000°.

В процессе пережигания помешивали в котле большой ложкой «с дырками», надетой на деревянную палку. Пережигали 1к[отел]/5 часов в день. Затем порошок разводили в воде в 2х тазах (в одном гуще, в др. жиже) и поливали посуду снаружи и внутри. При этом сперва внутрь сосуда наливали жидкую поливу и взбалтывали в горшке, затем обратно выливали, после этого поварешкой зачерпывали из другого таза — погуще и поливали. <...>

Гончарством занимались круглый год. Один из его братьев также делал горшки. Продукцию возили на базар, где платили 1 руб. за место в течение месяца.

Сопелки

Они также умели делать сопелки из красной глины (добывали её под горою около деревни).

Глину подготавливали так же, как для посуды, затем брали кусок глины и, разрабатывая её пальцами, делали катышок, который затем заворачивали, придавая ему форму птицы или животного (иногда всадника), после чего палочкой (березовой лопаточкой) протыкали дырочки.

При изготовлении «Соловья» его делали так, чтобы м.б. наливать в него воду, которая при дутье клочкотала.

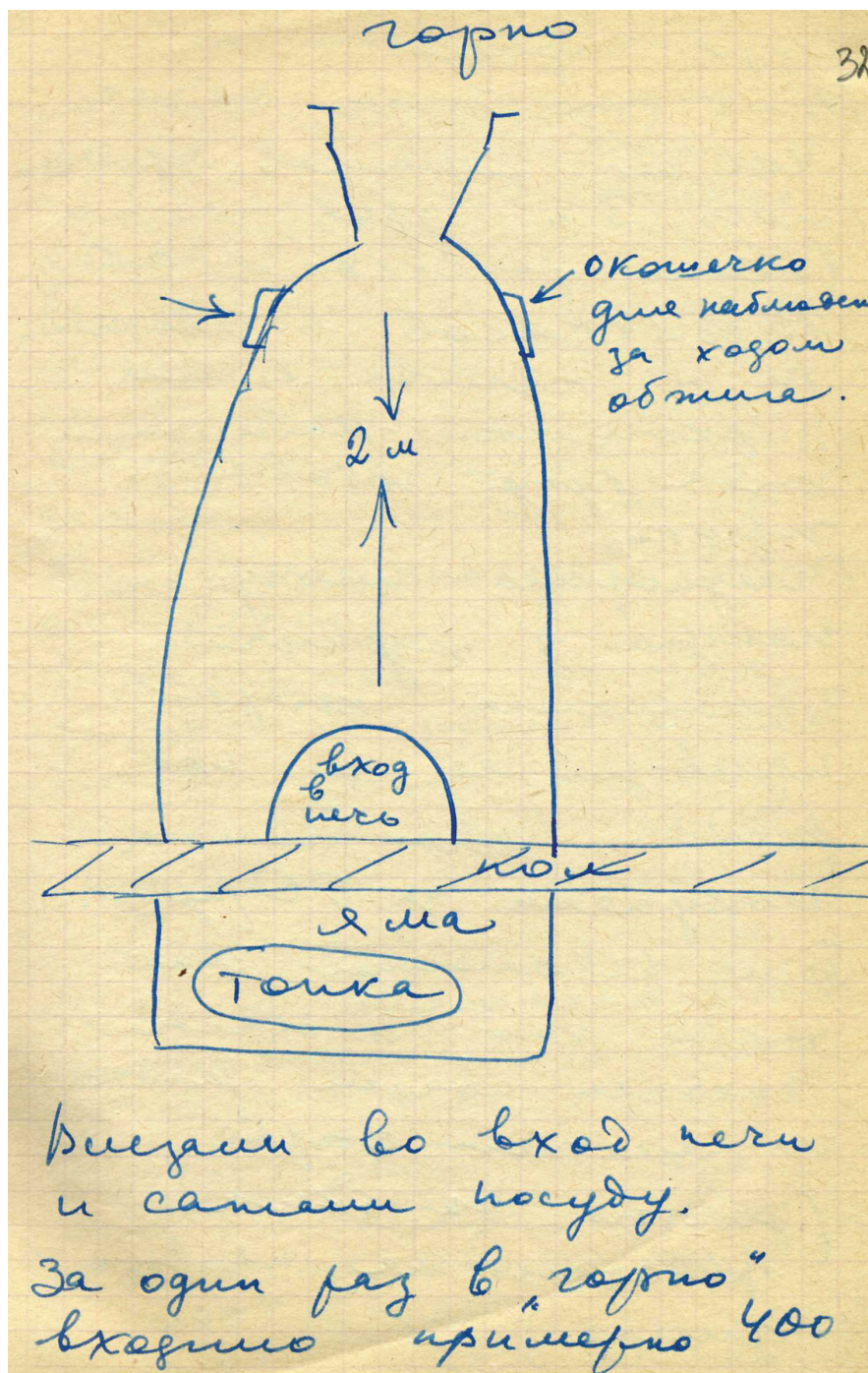
Раскраска

Брали перистую траву или зеленую рожь, толкли её в ступе до появления сока, а потом намазывали утиным перышком игрушку, чаще раскрашивали поперечными полосками.

Большинство гончаров работало без отрыва от земледелия. Многие работали в жилой избе.

«Синюю» посуду обжигали в горне, которые изготовлялись из положенного возле ямы кирпича, засыпанного землей и дерном.

Полный очелок¹⁹ печи набивали еловыми или сосновыми дровами, обжиг происходил без доступа воздуха.



Страница из полевого дневника Г. Н. Бабаянц. Схема печи для обжига посуды («горно»), д. Устье, Елмановский сельсовет (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Темр. 4. Л. 32)

Лощение

Круглым камешком «гладышем», обмакивая его в воду, «делали блеск», натирая им по поверхности горшка.

Глину замачивали в корыте, она лежит в куче, потом её разминали.

Участие женщин

Женщины помогали носить в «горно» дрова и посуду, возили дрова, иногда топтали глину, перемешивали свинец во время пережигания. <...>

Из соседних деревень делали ещё горшки в д. Симаково и Доронькино.

Его отец был родом из Ржевского уезда, долгое время работал на купцов Бандейкиных (повидимому, из Ржевского уезда и завёз в д. Устье вытяжную технику изготовления горшков. <...>

Иван Николаевич изготавливал следующий ассортимент посуды: чашки, горланы, горшки, умывальники, кувшины, детские горшки, парные «двойнавыши»²⁰, тройные, кубышки, чайники, дымари, кадилницы, опарницы (пирожные банки)²¹.

Аксенов Аксен Максимович, 75 лет, бондарь. Д. Пустошки Сычевск. р-на

Я всю жизнь прожил в этой деревне. До революции в деревне было 100 домов, и почти на 50% мужчин, живущих в ней, занимались бондарным делом. Я этим ремеслом стал заниматься с малолетства. Бондарную посуду делали для продажи, продавали в Гжатске, Карманове, Сычевке, Ржеве. Лес на материал закупали у купца Синявина²². Закупали краями или на корне или поваленные.

Бочки и обручи большей частью делали еловые. Железные обручи на бочки мы почти не ставили (они ржавеют), принято было ставить деревянные обручи. Работали бондари нашей деревни сезонами — осенью, зимой заготавливали материал. Летом все занятые были на сельскохозяйственных работах.

Делали бондари шайки, лоханки под умывальники, бочонки для кваса с двумя днами, квашонки, кадушки различных размеров, ушаты для воды, деревянные ведра, маслобойки.

К сезону работы бондарь обычно имел уже определенный запас материала — сухого и наколотого.

Материал завозили зимой на лошадях, большинство бревен резались по 9 аршин. Весной производилась распиловка на чурбанки — по 8, 9, 10 вершков чурбанок. Чурбанки выбирались гладкие, без сучков, в соответствии с размерами будущей²³ посуды, потом чурбанки колим (один топор наставляет, деревянным долбешем бьем). Кололи толщиной по 0,5 вершка, четверть вершка. Заготовленный материал обтесываем, фугуем и собираем. Обтесываем топором, потом стругаем фуганком и подбираем одну дощечку к другой, подходящие друг к другу. В доске тесался один бок пошире, другой поуже с косиной. Скоблили скобелем, одедали обручи, скоблили внутри, циркулем измеряли дно, делали зачистку,

потом дно одедали. Обручи натягивали сверху, сначала на низ и на середину. Когда два обруча уже набиты, делают с помощью затора поддонник, ножом обрезают выступы, зачищают. За 1 день можно было сделать 1 бочку, а если из готового материала, то и 2. На обручи брали еловые суки. Суки парили в печке, потом гнули, тесали изнутри немного.

В семье у нас было 15 человек. Земли было 12 десятин, из нее надельной — 7 и 5 купленной. В хозяйстве нашем было 2 рабочих лошади, 2 коровы, овцы, поросенок, куры.

Бондарным делом занимался из всей семьи я один.

Рассказ записала сотрудник музея Кривошеина. Июль 24 1960 г.²⁵

Васильев Карп Васильевич, 78 лет. д. Вязовка Сычевского р-на. Валяльщик валенок.

Мои родичи всю жизнь жили в д. Скачиловка Бехтеевской волости. В семье нашей было 6 человек — отец, мать и 4 детей. Это после раздела. А до раздела нас было больше. С нами жили братья отца. Земли у нас было всего 1 надел (4 десятины). Дядя купил потом себе землю у сычевского купца Синягина и жили в Пустоши Липки. Когда отец разделился с братьями, мне было 12 лет. Пахали тогда еще сохами, бороны были деревянные. И бороны и сохи делали сами. Примерно в 1890 г. отец и дядя купили землю из-под леса, раскорчевали, расчистили ее и стали использовать эту землю под покосы. Потом, примерно в 1910 г., мы с матерью и дядя переехали на это место и стали на этой земле уже засеивать. С этого времени и началось заселение деревни Вязовка. Родила земля плохо.

В Пустош Липках, где я жил, было человек 5 богачей и 63 дворов. У них и земли было много.

Одевались все одинаково — товар покупали и бедные и богатые.

Валенки валял я с малых лет. Научился я от отца этой работе.

Нас называли шаповалами. Обувь я валял из шерсти казачиков, плату брал деньгами. В 1910 г. цены были примерно такие: мужские стоили 1 руб., женские — 80 коп., детские — 70–50 коп. Валять начинали с октября и работали месяца 3. За день можно было сделать 1 пару валенок. Из шерстобитни к валяльщикам приносили сбитую шерсть.

Расстилали полотно на столе пластами, выкатывали их на столе руками. На мужские валенки шло 6 фунтов, на женские — 5. Катаешь часа 3–4, тогда берешь выкройку из грубой тряпки, заворачиваешь, кладешь в холодную воду с купоросным маслом, затем вынимаешь из холодной воды, в котле вода кипит, поливаешь горячей водой и катаешь. Потом берешь железку, катальник, ворсовочку и обделываешь — так часа 2. После вор-

совки насаживаешь на колодку и ставишь в печь на просушку. Назавтра они готовы. Валяли в бане.

В нашей деревне были и другие валяльщики. Некоторые валяли специально для продажи на рынке, а заказы не брали. Шерсть для таких валенок покупали на рынках. Сам я работал по заказу.

Рассказ записала работник музея Кривошеина. Июнь 1960 г.²⁶

Кусков Егор Евдокимович, житель дер. Курапино, 80 лет. Занимался хлебопашеством и портняжным ремеслом.

Семья отца Кускова состояла из семи человек — отец, мать, три брата, две сестры. В 1900 году из-за нужды его отдали в семью дяди, у которого своих детей не было. Дядя имел 4 десятины земли, 2 лошади и две коровы. Чтобы улучшить материальное положение, дядя продавал лён в Сычевке или приезжавшим в дер[евню] купцам по 5р за пуд. Хозяйство дяди не было бедным, но и не было достаточно обеспеченным. В городе покупали только крайне необходимые предметы. Одежду изготавливали сами из льняной ткани своего производства. Льняную пряжу (часть ее) красили и потом ткали из нее полотно, шедшее для изготовления верхней одежды. Дядя, как и большинство крестьян их деревни, сеял немного конопли. Семена шли для изготовления масла, а стебель — для изготовления веревок; и то и другое изготавливалось только для нужд своего хозяйства.

Когда Егор Евдокимович вырос, он женился и выделился в свое хозяйство. С этого времени и начинается его портняжный промысел. Обучился он ремеслу у своего родного старшего брата, который был в учении²⁷ 3 года в дер. Новенькой этого же Сычевского уезда (сейчас дер. Новенькая не существует).

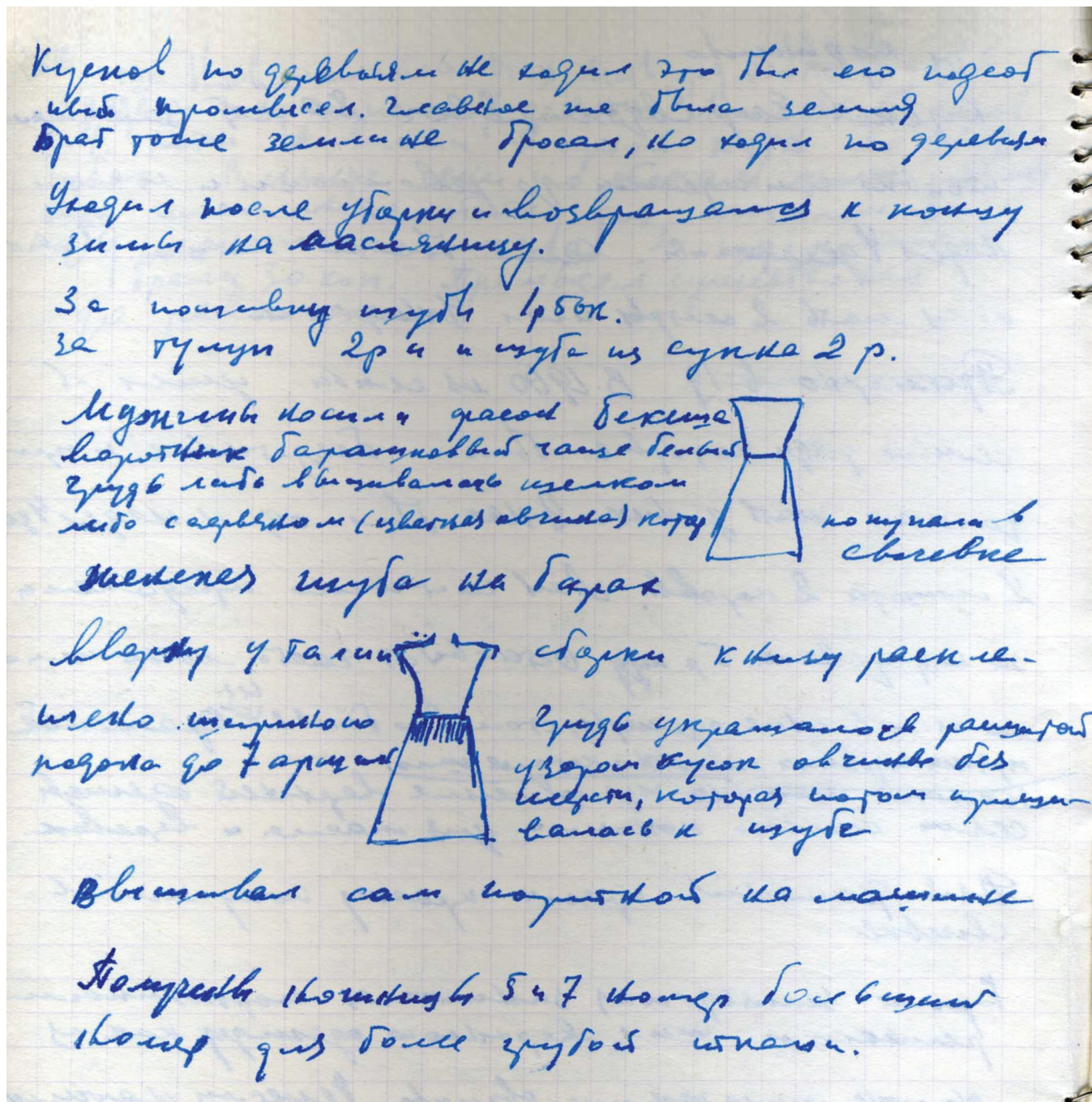
В отличие от других портных, которые на зимний сезон уходили из дому по деревням, Егор Евд[окимович] из дому не уходил, т.к. портняжное ремесло было для него только подсобьем, а не главным заработком. Его брат обыкновенно после уборки отправлялся по деревням и возвращался только на масленницу. Кусков Е. Е. шил только верхнюю мужскую и женскую одежду²⁸.

Мужчины носили шубы и бекешы, а также тулупы. Шили также шубы из сукна. Наиболее зажиточные шили бекешы с барашковым воротником. Грудь бекешы украшалась вышивкой шелком или отделкой сафьяном.

За пошивку шубы Кусков брал 1р 50к (тоже и бекеша), за тулуп 2р и за шубу из сукна 2р.

Кусков передал музею ножницы, которыми он пользовался, № 5 и № 7.

Записал беседу А. Хенкин июнь 1960 г.²⁹



Страница из полевого дневника А. М. Хенкина. Фасоны мужской и женской шуб, описание со слов Е. Е. Кускова, д. Курапино, Никитский сельсовет: «Мужчины носили фасон бекеша, воротник барашковый, чаще белый, грудь либо вышивалась шелком, либо сафьяном (цветная овчина), котор. покупали в Сычевке / Женская шуба на баях / вверху у талии сборки, книзу расклешено, шириною подола до 7 аршин / грудь украшалась расшитым узором, кусок овчины без шерсти, которая потом пришивалась к шубе / вышивал сам портной на машинке» (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 5. Л. 4 об.)

дер. Алексино (Никитский с/с)
Конокотова Матрена Михайловна,
 65 лет
 До замужества ткала скатерти «на четыре доски», иногда скатерть или «платок» (полотенце, которым украшали божницу) «выкладывали шленкой³⁰», т.е. цветными шерстяными нитями. У неё есть такие скатерть и полотенца. Есть также полотенца, концы которых украшены вышивкой швом «крест» по канве красными и черными бумажными нитями. Излюбленным узором на белых скатертях был «шашечки», узоры переснимали друг у друга. К концам полотенец и скатертей пришивали полоски тюля³¹.

Дилижанова Матрена Федоровна,
 73 года
 У Матрены Федоровны красивые концы к полотенцу, вытканые «шленкой». Орнамент геометрический [образец узора] (рисунок набран цветным гарусом³² по браному³³ холсту). По краю холста пришиты полоски тюля. Сперва сновали белую бумагу, а набранный узор квадратиками — под нею. Полотенца по божнице назывались «платками»³⁴.
Григорьева Александра Васильевна,
 77 лет.
 В молодости была хорошею мастерицей, ткала скатерти, вышивала «платки»

крестиком. Белые скатерти ткала в клеточку, иногда на них «выкладывали» крестики разноцветным гарусом. Раньше скатерти сшивались из 2х кусков ткани, позднее между ними стали вставлять прошвы. Многие женщины сами ткали клетчатые «постельники», которые затем набивали соломой и служили постелью. Пологи тоже делали из пестряди. На один полог пошло 5 стень³⁵. Когда крестьяне отправлялись на покос, пологи забирали с собой — они защищали их от мух в шалаше. Полотенца вышивали красными и черными бумажными нитками.

Беление холстов

На мокрый холст насыпали золу и заворачивали его «как рулет», затем такие «трубки» складывают на дно теплой печи, а на них на тряпки накладывали навоз, печку замазывают глиной, т.о. холст парится в печке два дня (парили холст сразу несколько хозяек). Полоскали затем холст на речке, чтобы выколотить золу, колотили вальками. Затем мокрые холсты раскладывали на снегу и т.о. вымораживали их. Позднее стали прибавлять состав «белки» (вроде известки), который облегчал отбелку холстов.

Нити

После того как лен будет спрядён, его сматывали на мотовило, затем мотки ниток обваривали кипятком, а затем их толкли в ступе одновременно две женщины двумя толкачами.

Ткачество

«Перебранные» холсты ткали обязательно вдвоём, одна женщина сидела за станом, другая стала позади него. Сидящая командовала, когда следовало поднимать дощечки³⁶.

Вязовский с/совет
дер. Вязовка

Красикова Екатерина Ивановна, 70 лет
(...)

Одежда

Из черной материи шили жакетки, носили также ситцевые платья, на голове — сит-

цевый платок, на ногах — ботинки, валенки, лаптей у них в это время уже не носили.

Зимой — овчинные шубы и платок теплый.

Замужние женщины под платком носили «повойник» (некоторые и она, в частности, носят его до сих пор).

Повойник шит из черного сатина со вздержкой сзади. Молодухи «вместо нитки» вдевали ленту зеленого, красного или голубого цветов, завязывали её вокруг «кукишки» (пучка на затылке, в который собирались волосы) и распускали ленты из-под платка.

(...)

Мужская одежда

Рубаха, штаны, сапоги, на гулянку молодёжь надевала вышитые рубахи, которые покупали в городе у купцов³⁷.

Дер. Зубарёвка (Новое Яковцево)

Желонина Анна Егоровна, 82 года

Женщины носили рубахи «полики» с ситцевыми рукавами. Поверх рубахи надевали сарафан. На голову надевали платок.

На иконы надевали «платки» — полотенца с ткаными шленкой концами.

Она до сих пор ткёт половики из тряпок (продала мне 2 м).

До замужества ткала салфетки — «настольницы», которые употреблялись во время пасхи, их клали на стол 2 шт. крест накрест, когда кто-нибудь умирал, то гроб накрывали такой скатертью³⁸.

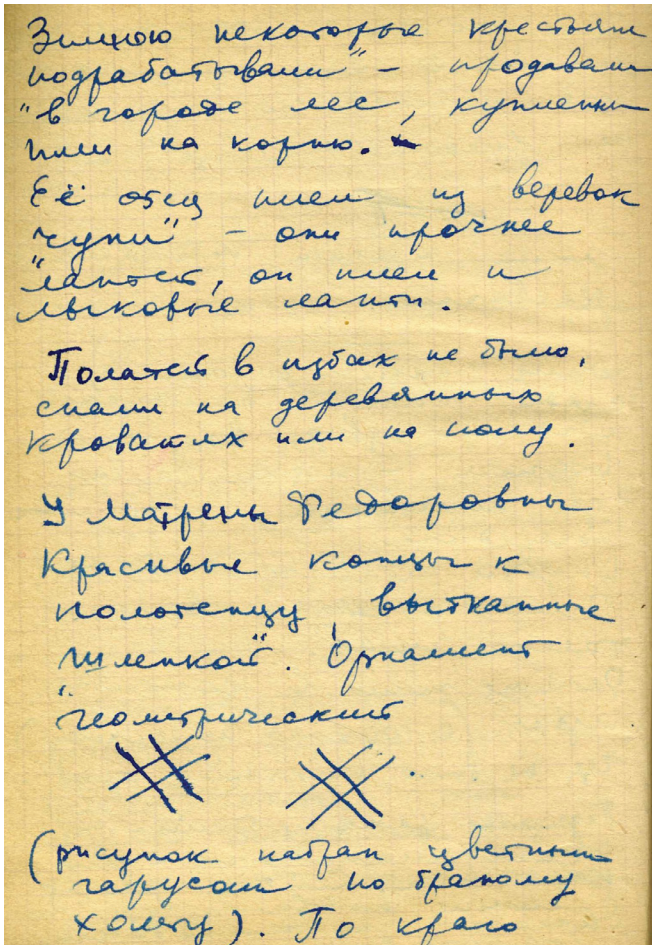
Жаринова Христина Ивановна, 69 лет
[д. Нетертовка]

Она сшила сарафан «на смерть», который имеет интересный покрой: лиф, сзади на талии подрез со сборками, на боках пришиты две тесемки, которые завязывали спереди под грудью. Спереди разрез, застежка на две пуговицы, на плечах «подоплека»³⁹. С таким сарафаном надевалась белая рубаха [рисунок сарафана: вид спереди, вид сзади]⁴⁰.

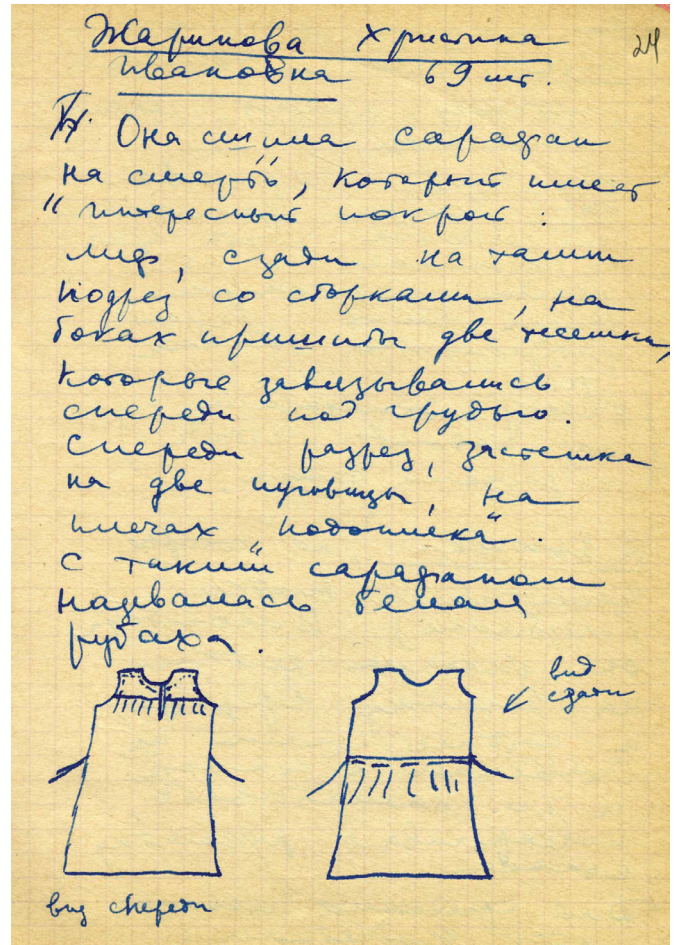
Новожилова Марья Карповна (д. Кузьмино), 80 лет, родилась и все время живет в этой деревне. Дер. Кузьмино до революции насчитывало 60 домов. В деревне был крупный санный промысел. Сани продавались в Сычевке на ярмарке. Кроме этого крестьяне сеяли много клевера для продажи. После сенокоса клевер прессовали и возили на базар и на ярмарку в Сычевку. Земля в деревне была разделена между крестьянами по наделам еще в давние времена и никаких переделов не производилось. Поэтому часто приходилось землю прикупать (расширение состава семьи и др. причины). Дер. Кузьмино отличалась особенностями свадебного обряда. Порядок был таков.

1) Родители жениха едут свататься к невесте.

2) Родители невесты едут посмотреть двор жениха.



Страница из полевого дневника Г. Н. Бабаянц. Геометрический узор, набранный М. Ф. Дилижановой из д. Алексина (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 4. Л. 3 об.)



Страница из полевого дневника Г. Н. Бабаянц. Рисунок сарафана Х. И. Жариновой из д. Нетертовки (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 4. Л. 24)

3) Родители жениха, жених и его крестные едут к невесте на молебен, в котором участвуют обе семьи.

После этих обрядов назначается день свадьбы. Сначала гуляют у невесты, это веселины, потом, когда совершается в церкви обряд венчания, гуляние (веселины) продолжается в доме жениха. В церковь и из церкви едут поездом. У дома жениха молодых встречают его родители с иконой (у отца) и с шерстью в лукошке (у матери). Молодые кланяются в ноги родителям.

После этого молодые, которых обсыпают цветами, семенам овса, гороха (и др.), заходят в дом, где продолжается веселье.

Записал А. Хенкин⁴¹

Примечания

¹ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142 (материалы экспедиций 1959–1960 гг. в Сычевский и Рославльский районы). 109 л.

² «Отчет о результатах историко-бытовой экспедиции Смоленского областного краеведческого музея в Сычевском р-не с 7–17 июня 1960 года. На 34 листах» (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Л. 72–105).

³ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. В деле числятся как № 4 со своей пагинацией (тетрадь в коричневом переплете, записи Г. Н. Бабаянц); № 5 со своей пагинацией (тетрадь в картонном переплете на кольцах, записи А. М. Хенкина); № 7 со своей пагинацией (тетрадь в картонном переплете на кольцах, записи Т. Н. Кривошеиной).

⁴ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Дневник вложен в тетрадь № 4 и имеет пагинацию: л. 48–56.

⁵ Аба Моисеевич Хенкин (1916–2021) проработал в музее 32 года (с 1953 по 1985 г.), с 1976 по 1978 г. был директором Смоленского государственного объединенного исторического и архитектурно-художественного музея-заповедника.

⁶ Тамара Никитична Кривошеина (1922–?) работала в музее с 1958 г. Принимала участие в составлении справочного издания (см.: Краткий путеводитель по отделу истории дореволюционного прошлого / сост. А. Е. Минкин, Т. Н. Кривошеина; под ред. А. М. Хенкина. Смоленск, 1960).

⁷ Галина Николаевна Бабаянц (1930–2007), — специалист по русской этнографии, музеевед, собиратель; в Государственном музее этнографии народов СССР работала с 1953 г.

⁸ В отчете перечислены: «Никитский сельсовет: Никитье, Подмощицы, Покровское, Сверкушино, Курапино, Кузьмино, Алексино, Борщевка, Леонтьево. <...> Вязовский сельсовет: Вязовка, Кривцово, Пустошки, Прибытки. <...> Елмановский сельский совет: Елмановка (Елманово. — О. Б., Л. С.), Николаевка, Зубаревка, Нетертовка, Артемово, Агаршево, Ольховцы, Боброво, Устье» (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Отчет. Л. 74–76).

⁹ Из справки за подписью заместителя директора музея А. М. Хенкина (сентябрь 1960 г.): «Все материалы (вещи и фотографии, документы и др.), полученные экспедицией, хранятся в фондах музея по коллекционной описи “Историко-бытовая экспедиция. Июнь 1960”» (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Отчет. Л. 72).

¹⁰ Имеются в виду *сопелки* — глиняные свистульки. См. рассказ гончара И. Н. Крохина из д. Устье.

¹¹ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Отчет. Л. 74–76.

¹² ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Отчет. Л. 77.

¹³ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Отчет. Л. 80.

¹⁴ Неоднократно упоминающийся в материалах экспедиции род купцов Бандейкиных занимал в Сычевке видное положение. Так, в 1914 г. председателем совета старообрядческой общины, руководившим постройкой деревянного храма во имя Св. Троицы, был А. А. Бандейкин (см.: *Чунин Евг., протоиерей*. Страницы истории Сычевской общины. Старообрядчество Смоленщины в XVIII–XIX вв. // Русская Православная Старообрядческая Церковь. URL: <https://rpsc.ru/publications/history/istorija-sychevka-1>). В документах ревизии бакалейно-колониальной торговли по г. Сычевке за 1904 г. упоминается Аркадий Аполлонович Бандейкин (ГАСО. Ф. 10. Оп. 21. Д. 1535).

¹⁵ В документах ревизии торговли льном по г. Сычевке за 1904 г. упоминается Дмитрий Егорович Бандейкин (ГАСО. Ф. 10. Оп. 21. Д. 1494).

¹⁶ Так в документе. Вероятно, имеется в виду продукт сжигания — зола.

¹⁷ Глиной *драгалкой* называли мягкую глину. Ср.: *дра́го* (брян.), *дря́го* (калуж.) ‘тряско’ (Словарь русских народных говоров. Вып. 8 / ред. Ф. П. Сороколетов. Л., 1972. С. 169, 227); *дря́го* ‘тряско’ (Иванова А. И. Словарь смоленских говоров. Вып. 3. Смоленск, 1982. С. 149). Ср. также названия студня/холодца: *дрегва́*, *дрягва́*, кур. *дрогáло*, влг. *дрожáло*, арх. *дрожáлка* (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1978. С. 494), воронеж. *дрогáлка*, *дрожáлка*, *дрожáчка* (Карасёва Т. В. Названия пищи в воронежских говорах: Этнолингв. аспект: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Воронежский гос. ун-т. Воронеж, 2004. С. 17–18).

¹⁸ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Отчет. Л. 90–90 об.

¹⁹ *Очелок* — передняя часть русской печи. Ср. схему горна, ил. на с. 46.

²⁰ Ср.: *дво́йныш* ‘близнец’ (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1978. С. 417).

²¹ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 4. Л. 31–36.

²² Вероятно, Синягина. Купеческий род Синягиных был известен в Смо-

ленской губернии благодаря торговле хлебом и льном (см.: *Чистякова Т.* Сычевские купцы Синягины на Бельской земле // Бельская центральная библиотека. URL: <https://belyj.tverlib.ru/sychevskie-kupcy-sinyaginy-na-belskoy-zemle>). Купец Синягин упоминается также в рассказе ваяльщика валенок К. В. Васильева.

²³ В оригинале буква у зачеркнута чернилами другого цвета.

²⁴ Так в рукописи, явная описка, должно быть «Июнь».

²⁵ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Отчет. Л. 92–93.

²⁶ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Отчет. Л. 94–94 об.

²⁷ Ср. в полевом дневнике: «у брата, который учился у портного (портной Цыганок)» (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 5. Л. 4).

²⁸ Ср. в полевом дневнике: «шил верхнюю одежду как из полотна, сукна, так и из овчины» (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 5. Л. 4).

²⁹ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Отчет. Л. 104–105.

³⁰ *Шлёнка* — тонкая овечья шерсть, шерстяная пряжа.

³¹ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 4. Л. 1.

³² *Гарус* — шерстяная пряжа.

³³ Выполненному в технике браного ткачества, когда ткань имеет двухточную структуру: фоновый и узорный уток.

³⁴ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 4. Л. 3 об.–4.

³⁵ *Стена* (расстояние между кольщиками, вбитыми по краям стены избы, в среднем 4–6 м) являлась главной меркой в ткачестве. Мотовило рассчитано таким образом, что полный круг нити вокруг него равен одной «стене».

³⁶ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 4. Л. 4–5 об.

³⁷ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 4. Л. 15–17 об.

³⁸ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 4. Л. 22.

³⁹ Так называли подкладку, подбой у крестьянской рубахи — от плеч до половины груди или спины.

⁴⁰ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Тетр. 4. Л. 24.

⁴¹ ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 4. Д. 142. Отчет. Л. 103.

Авторы выражают благодарность Дмитрию Петровичу Алексееву, заместителю директора по фондово-хранительской и реставрационной работе, главному хранителю Смоленского государственного музея-заповедника за помощь в работе с источниками.

Статья поступила в редакцию 27 августа 2023 г.

Екатерина Анатольевна Дорохова,
кандидат искусствоведения, Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
РАН (Санкт-Петербург)

ПРАЗДНОВАНИЕ ТРОИЦЫ В СЕЛАХ ЧАПЛЫГИНСКОГО РАЙОНА ЛИПЕЦКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В основу статьи легли полевые материалы 2023 г.: рассказы старожилов и наблюдения над обрядовыми действиями, совершаемыми в наши дни на Троицу. Эти материалы доказывают актуальность календарно-обрядовых практик границы весеннего и летнего сезонов народного календаря. Показательно, что, хотя хранителями традиционных знаний являются преимущественно люди преклонного возраста, в праздновании Троицы принимают участие представители всех возрастных групп местного населения.

Ключевые слова: Троица, Вселенская родительская суббота, троицкая зелень, венки, кравайцы, «проводы русалки»

Липецкая область была образована в 1954 г. путем соединения части территорий Воронежской, Тамбовской, Рязанской, Орловской и Курской областей. В ее состав был включен и Чаплыгинский район, ранее входивший в Рязанскую область (с 1937 г.), а до этого в Рязанскую губернию (бывший Раненбургский уезд). Местные жители старшего поколения до сих пор говорят о себе: «мы рязанские». Хотя небольшие реки, протекающие по Чаплыгинскому району (крупных рек там нет), относятся к верхнедонскому бассейну, административно-хозяйственные и этнокультурные связи сближают этот край с регионом среднеевского бассейна. Как известно, фольклорные традиции среднеокских земель объединяют в себе черты, присущие как среднерусской, так и южнорусской традиционной народной культуре. Сказанное в полной мере можно отнести и к фольклору Чаплыгинского района.



Расстиланье травы в доме на Троицу
(с. Юсово). 2023 г. Фото Д. В. Морозова

Народная культура южнорязанских (с 1954 г. — липецких) сел стала изучаться позднее многих других фольклорных традиций Южной России. Чаплыгинский район фольклористы считали «бедным» и малоинтересным с точки зрения фольклорных древностей¹. Все экспедиции, работавшие там в разные годы², были нацелены в основном на запись песен от знаменитого этнографического ансамбля, который составляют жители сел Дёмкино и Кольбельское. Однако, как показала экспедиция 2023 г., во многих селах и деревнях этого района по сей день сохраняются ритуальные действия и связанные с ними мифологические представления, что свидетельствует об их чрезвычайной важности для местного населения.

Календарный цикл, как это обычно бывает в областях этнокультурных пограничьи, здесь насыщен многообразными обрядовыми практиками, однако музыкальный материал сосредоточен преимущественно во временных зонах зимнего и летнего солнцестояний, причем представлен не календарно-обрядовыми, а вторично приуроченными жанрами — лирическими, хороводными, плясовыми песнями. При этом граница весеннего и летнего сезонов, как и повсюду, где влияние Русской православной церкви было достаточно сильным, оказалась «сдвинутой» к началу Петрова поста, к троицко-русальской неделе. Именно троицко-русальский период стал одной из главных доминант всего календарного цикла среднего Потожья и междуречья Дона и Воронежа, где располагаются села Чаплыгинского района.

Современные записи показывают, что совершаемые в это время обрядовые действия отличаются большим разнообразием даже в соседних населенных пунктах. Такую ситуацию можно объяснить неравномерностью процессов угасания и трансформации традиционной культуры, а также различной степенью участия местных жи-

телей в календарных ритуалах. Поэтому для описания календарных традиций необходимо не только руководствоваться современными результатами сплошного обследования территории, но и активно привлекать архивные материалы предыдущих экспедиций, а также сведения, зафиксированные краеведами в XIX и начале XX столетия.

Как известно, Троица относится к числу «передвижных» праздников, она «не в числе», поскольку отсчитывается от дня празднования Пасхи. Временные границы троицко-русальского периода в селах Чаплыгинского района обозначены Вселенской родительской субботой (канун Троицы), открывающей череду праздников, и заговеньем на Петров пост, с которым совпадает его окончание. Достаточно заметным оказывается внутреннее членение всего периода, которое определяется составом и формами ритуальных практик. Первые три дня — Родительская суббота (*Родители, Вселенские родители*), Троица и день Святого Духа в наибольшей степени связаны с культом растений, достигающих в это время наивысшей точки вегетации, а следовательно (в соответствии с мифологическими представлениями), обладающих магической продуцирующей и лечебной силой. Сила троицкой зелени возрастает, как бы «копится» благодаря существующему здесь запрету косить траву до Троицы. В первый раз траву возле домов обкашивая в субботу или даже накануне — в пятницу, во второй половине дня. Большие охапки этой травы приносят в дом и расстилают по полу в жилой части, в сенях и в хозяйственных пристройках. В некоторых селах уточняли, что трава должна быть свежей и пахучей, желательно с цветочками; в с. Новое Петелино старались принести домой клевер. В этот же день ломали ветки деревьев для украшения жилища снаружи и внутри. Нельзя было приносить ветки осины и плодовых деревьев. В качестве предпочтительных называли березу, клен (повсеместно), вязок (с. Истобное), рябину (с. Кривополянье), сирень (с. Новое Петелино). Ветки втыкают снаружи под наличники, над крыльцом, над входной дверью, а внутри дома — прежде всего в святом углу, вокруг икон: «По всем домам — на окна, на иконы втыкали. И с улицы втыкали на окнах»³ [МВБ].

Так же стараются украсить и сельские храмы, но туда, помимо травы и цветов, часто приносят целые деревья, молодые березы и клены. Веточки этих деревьев, как и расстеленная по полу трава, народное сознание наделяет особыми качествами: «В церкви становить берёзки, а мы потом ломаем от них ветгычки, домой несём» [ЧВС]; «В церкви берёзки ставили, траву стелили. А на Духов день после обедни из

этый травы, из цветов вили веночки прямо в церкви — кому надо, кто понимает... Клади их потом в сумку. Покойнику в гроб под подушку — троцкий венчик. Этый венчик, как покойник помреть, ему кладут под голову» [САЕ]; «Траву церковную — плетём венки — и в погреб, для сохранения всех продуктов и от мышей» [БОЗ].

Троицкая зелень должна находиться в доме несколько дней. Конкретные сроки связаны с тем, воспринимают ли жители данного села весь троicko-русальский период единым, ддящимся до заговенья на Петров пост, или считают собственно Троицей только первые три-четыре дня, с субботы до вторника. В большинстве сел подчеркивают, что «троичную травку» нельзя выбрасывать. Дальнейшее ее использование было разнообразным. В с. Истобное трава лежала в доме три дня, а на четвертый ее убирали, заворачивали в тряпочку, клали под крышу, «на потолок», а затем в погреб, чтобы не заводились мыши. В с. Дуровщина и в д. Буховка «троичную траву» несли в сарай, где хранилось сено, разбрасывали ее по сену, и она шла на корм скотине. В Дёмкино нам говорили: «Троичная трава — её нельзя выбрасывать. Надо скотинке давать. И берут пучок этый травки, отмачивают, отваривают, пьют,купаются, умываются...» [ПМТ]. В с. Юсово указывали, что в прежние годы троцкий веночек выкидывали на улицу во время грозы.

На Троицу пекли *блінцы (каравайцы)*. Когда-то их выпекали из проса, которое традиционно использовалось в поминальных блюдах. Позже блинцы стали печь из пшеничной муки, в которую добавляли толченое пшено: «Блинчики — и пшанишные, и пшённые, из проса. И мы ету просу толкли ломом, её так не утолчешь. И на все большие праздники их делали. “Ду-ду-ду” — в деревне слышно — ну, просу толкуть! Ступы были, толкач был...» [НАН]. В качестве обрядовой троической еды упоминаются также блюда из куриного мяса: «На Троицу резали курей, ето первым дблгом — на Троицу кушали кур» [БЛИ].

Важнейшим элементом троической обрядности, связанным с культом предков, считается посещение кладбищ в Родительскую субботу. В этот день, как отмечают все местные жители, «поминаются все: и утопленники, и удавленники» [МВВ], которых раньше хоронили не на кладбище, а в специально отведенном месте неподалеку. Позже, уже в последние десятилетия XX в., на кладбище стали ходить на Троицу после окончания литургии. Венки, которые полагалось повесить на крест или положить на могилу, иногда приносят с собой, но чаще вьют прямо на кладбище: «Повесим, помолимся, поцалуим крест — и всё!»



Украшение могил в Троицкую родительскую субботу (с. Юсово). 2023 г.
Фото Д. В. Морозова

[НАН]; «А на кладбище вяночки будем плесть. Сплетём — и на крестик или на могилку положим. Всегда! Сколько я помню, всегда плели! Из цветочков или из берёзки» [БЛИ]. Старейшие жители с. Кривополянье вспоминали, что в прежние годы на могилки приносили с собой пшено, сыпали крестом. Брали с собой и еду, хотя местные священники постоянно разъясняли, что этого не следует делать. О том же упоминали и в Истобном: «Эта мы всегда — у нас такой закон. Говорят, что нельзя, — а мы всё равно носим» [БРН]. Несмотря на строгий запрет приносить что-то с кладбища домой, иногда веночек, сплетенный на кладбище, брали с собой в качестве лечебного средства: «С кладбища — у кого голова болит — вяночек себе. Там вяночек сплетешь — и его домой принесешь. Голова забалит — и его надевали. Эта лечебная — и от сглаза, и от всего» [МВВ].

Вторник после Троицы в ряде сел называют *Все Святые*; он связывается с очищающей и целебной силой воды, с почитанием источников и «святых» колодезь. Жительница с. Дёмкино Мария Тимофеевна Панина рассказывала: «Троицу праздновали три дня. Первый день — Троица, второй — Святой Дух. А третий день — Все Святые — мы ходили, обливались водой. А сейчас мы ездим в Дубовое, где колодец святой» [ПМТ]. «Ну, обливались — дверь ломали и лезли, чтобы облить человека. С ведрами бягутъ, человек десять. Кто бы тольки ни встретя — обливали с ног до головы. Это был обычай!» [БЛИ] — это уже сведения из Буховки. В этот день по традиции начиналась пора сенокоса: «Да Троицы траву не косили — не дай Бог! Нельзя! А после Троицы на третий день выходили все как один, с косыми — давай скорей косить!» [ЛНП].

Информанты старшего поколения помнят, что в первые послевоенные годы (а кое-где и позже) в Чаплыгинском районе еще существовала традиция завивания венков, девушки носили их к речке, бросали в воду и гадали на будущее замужество. «Венки плели. Рвали цветочки, каждая себе. Потом в речку пускали на Троицу. Эта после обеда. Загадывали на жанихов. Если к берегу веночек прибьётца — замуж не выйдешь. А если поплыл — сватать придут!» [РЛН].

Записаны единичные свидетельства о троических качелях-*релях*, которые, в отличие от обычных деревенских, разбирали сразу же, как заканчивался праздничный троический период: «Реля ставили, качались. На етым месте росли оскоря [осокори]. Клади бревно, качались два дня — на Троицу, на Духов день — и всё! И ребята, и девки, и молодья, и старья — все качались! Эта называитца реля. А потом разбирали всё и это полено снимали» [САЕ]. Есть упоминания о кулачных боях (*кулáчках*), которые чаще всего устраивались зимой, на Святки, на Масленицу, но в ряде сел — и на другие большие праздники, особенно престольные, в том числе и на Троицу. Пока мужчины «бились», женщины рядом плясали под «Матаню».

На Духов день обычно устраивалось гуляние в лесу с плясками и пением *прибáсок* под гармонь. Наиболее популярными наигрышами (и связанными с ними частушками) были «Матаня», «Страдания», «Елецкого», «Разливного», «Бешеного». Местные жители 1920–1930-х гг. рождения вспоминали, что когда-то «молодёжь гуляла — ходили кругами» [БОЗ], причем девушки и парни образовывали два круга, которые двигались в разном направлении.

Со вторника (реже — со среды) начинается *Русальская неделя*. Сейчас поверья о русалках и даже представления о том, кто такие русалки, как они выглядели и т.д., уже ушли в прошлое. Местные жители помнят только, что ими «пугали детей», следовательно, они воспринимались как вредоносные существа. Но в экспедиции 2023 г. еще были зафиксированы воспоминания о том, как «проводжали русалку». Этот обряд представлял собой шествие ряженных с плясками под игру на бытовых идиофонах (шумовых инструментах), а его главными участниками были молодые девушки. Иногда ими руководила пожилая женщина: «Была тады русалка — маленьких страшшали: “Сейчас русалку позову!” После Троицы начнётца Русальская неделя. Помню — они идут, из травы шляпы сабе делают. Шли, проводжали русалку, плясали, в заслонку били» [САЕ]. Любовь Николаевна Рубанова [РЛН] и Мария Александровна Маликова [МAM] из с. Истобное также вспоминали о том, как на Русальской неделе девушки «убирались в русалки» — наряжались «как-нибудь плохо, в лохмотья», били в рубели, пели веселые песни и шли с ними по селу. О «проводах русалки» рассказывала и Людмила Ивановна Быкова из д. Буховка: «Русалки были! Девычки убирались — кто во что, в рваньё! А она — свекровь — в косу им играла. Они за бабкой, за свякровью, приходили: “Баб Мань, пойдём с нами провожать русалку!” И шли по своём порядку [т.е. по своей улице], плясали. А она: дрын-ды-дэ, дрын-ды-

дэ!» [БЛИ]. «Проводы русалки» могли происходить в любой день, но чаще всего в воскресенье, на Петровское заговенье. Этот день завершал троико-русальский период, а с ним и весь весенний сезон народного календаря.

Примечания

¹ Показательно, что в итоговом масштабном издании К. Л. Иващенко, посвященном фольклорным древностям липецкой земли, сведения из Чаплыгинского района весьма малочисленны. См.: *Иващенко К. Л.* Календарные обряды Верхнего Дона: Липецкая область. Липецк, 2018.

² Экспедиции проводились Государственным музыкально-педагогическим институтом имени Гнесиных (1967 г., В. Грибанова, З. Орлова), Московской государственной консерваторией имени П. И. Чайковского (1989 г., руководитель Н. Н. Гилярова), Воронежским государственным институтом искусств (2009 г., Ю. В. Комаричева; 2012 г., Е. А. Бровкина), Липецким областным Домом народного творчества, Липецким Центром культуры и народного творчества, Липецким областным колледжем искусств имени К. Н. Игумнова (1989–2017 гг., руководитель К. Л. Иващенко). В июне 2023 г. экспедиция в Чаплыгинский район была организована Государственным Российским Домом народного творчества имени В. Д. Поленова и Липецким областным Домом народного творчества в рамках проекта по выявлению и фиксации объектов нематериального этнокультурного достояния (участники: Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов, М. А. Жучкова).

³ Особенности местного диалекта (умеренное аканье/яканье, смягчение

последних глухих согласных в глагольных окончаниях и др.) в речи информантов выражены неустойчиво, они могут произносить слова по-разному даже в пределах одного репортажа. Это может объясняться либо общим угасанием традиционной культуры региона, либо его пограничным положением между средне- и южнорусскими территориями, либо неоднородностью состава населения, среди которого немало переселенцев из других областей России.

Список информантов

БЛИ — Быкова Людмила Ивановна, 1940 г.р., д. Буховка.
 БОЗ — Баданова Ольга Захаровна, 1939 г.р., с. Дёмкино.
 БРН — Бучукина Раиса Николаевна, 1961 г.р., с. Истобное.
 ЛНП — Лапшина Нина Петровна, 1934 г.р., пос. Рошинский.
 МАМ — Маликова Мария Александровна, 1943 г.р., с. Истобное.
 МВБ — Малютина Вера Ивановна, 1929 г.р., д. Дуровщина.
 НАН — Новикова Анна Николаевна, 1940 г.р., пос. Рошинский.
 ПМТ — Панина Мария Тимофеевна, 1935 г.р., с. Дёмкино.
 РЛН — Рубанова Любовь Николаевна, 1946 г.р., с. Истобное.
 САЕ — Седых Александра Егоровна, 1930 г.р., с. Кривополянне.
 ЧВС — Чернавцева Валентина Сергеевна, 1941 г.р., с. Юсово.

Статья поступила в редакцию 15 января 2024 г.

См. иллюстрации на 4-й странице обложки.

Владислав Игоревич Березнев,
 аспирант, Институт славяноведения РАН (Москва)
Мария Владимировна Ясинская,
 кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

РАССКАЗЫ О ЕДЕ У РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ В АРГЕНТИНЕ И УРУГВАЕ (по материалам экспедиции 2023 г.)

Аннотация. В статье представлены материалы этнолингвистической экспедиции в Аргентину и Уругвай, на основе которых показано, что в условиях плохой сохранности у русских эмигрантов элементов традиционной духовной культуры пища становится одним из основных маркеров их самоидентификации. Рассказы о своей и чужой еде можно выделить в особый жанр, в рамках которого русское население противопоставляет себя местным — аргентинцам и уругвайцам.

Ключевые слова: русские в Латинской Америке, самоидентификация, пища, свое — чужое, эмиграция, «Новый Израиль»

В ноябре — декабре 2023 г. сотрудниками Института славяноведения РАН Г. П. Пилипенко, М. В. Ясинской и В. И. Березневым была проведена экспедиция в Аргентину и Уругвай с целью исследования языка и культуры славян-переселенцев, эмигрировавших в Южную Америку

в разные годы [3]. В настоящей статье мы сосредоточили внимание на русских переселенцах двух волн миграции. Основная часть наших информантов — потомки представителей религиозного движения «Новый Израиль» (разновидность позднего хлыстовства), переехавших в Уругвай вслед за лидером секты

Василием Лубковым в 1913–1914 гг. и основавших город Сан-Хавьер в провинции Рио-Негро [1; 2; 6]. Кроме того, были записаны интервью с русскими, эмигрировавшими в Аргентину в 1991 г. после распада Советского Союза. Большинство информантов из Сан-Хавьера сохранили русский язык (диалектный вариант с чертами южнорусского наречия, поскольку их предки — выходцы из Воронежской губернии), хотя общение между жителями города происходит преимущественно на испанском языке, и часто они даже не знают, кто из соседей владеет русским. Внутри одной семьи представители старшего и младшего поколений общаются между собой тоже на испанском [7. Р. 142]. Во многом эта ситуация явилась следствием военной диктатуры в Уругвае в 1973–1985 гг., когда русский язык и культура оказались под запретом и русское население опасалось учить детей родному языку, чтобы не подвергать их риску преследований [4. С. 316]. По той же причине плохо сохранилась традиционная культура. Последнее объясняется еще и тем, что



Матрешки в главном сквере г. Сан-Хавьер (провинция Рио-Негро, Уругвай). Фото М. В. Ясинской

наши информанты, как мы уже упоминали, в большинстве своем потомки последователей религиозного течения «Новый Израиль», которые отвергли народные праздники, поэтому сведений о традиционном календаре, обрядах, мифологических представлениях записать не удалось (из праздников назывались только день колонистов — 31 мая и день переселения в Уругвай — 27 июля, когда проводили богослужения — «собрания»). Единственным, что помимо языка связывает потомков переселенцев с родиной и русскими традициями, оказалась русская кухня, которую они противопоставляют кухне местной, частично отвергая, а частично

принимая отдельные блюда последней: «Мы сами свою еду до сих пор готовим: борщ варим, драники готовим, всё своё ведь, всё своё готовим»¹ [ВФ].

РУССКАЯ КУХНЯ

Основным русским блюдом, которое упоминали наши собеседники, были **вареники**.

Да, вареники. Молоко, когда это... надоем молока и заки... как говорится, закиснет — сыр (я отбиваю сыр), и проведем это молоко на сметану, чтоб на вареники было. Когда со сметаной кушаем вареники, когда... знаете, что это «вареники»? Вареники — мука... делаем какое-то тесто и мешаем сыр — этот сыр, что отбивается — прокисает молоко, и делается сыр. По-испански «queso», а по-русски «сыр»². И мы потом этот сыр мешаем и со сме... соль, яичек. Потом делаем тесто, и раскатываем, и делаем вареники. Как пышки, рого³ они... Потом как сварюся — сметану или масло. Бувáйт, со сметаной только кушаем, а бувáет-то отбиваем эту сметану... называем... мы называем «сметана» [ДК].

Стоит отметить, что в говоре информантов из Сан-Хавьера творог называется *сыр*, однако недалеко от города расположена колония Офир, где проживает община старообрядцев, владеющих среднерусским говором с чертами севернорусского и южнорусского наречий: они называют данный кисломолочный продукт *творог* [5; 4. С. 309]. Контакты носителей двух идиомов происходят в тот момент, когда

старообрядцы привозят молочные продукты собственного производства на продажу в Сан-Хавьер (по словам одного из опрошенных, обычно это бывает рано утром в среду). В результате у наших информантов возникали рефлексии по поводу того, как называется творог у них и у соседей.

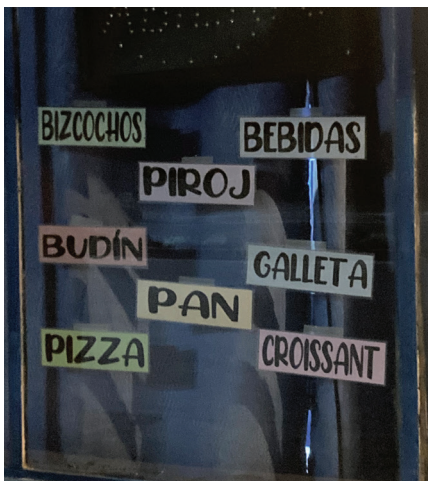
[Вы вареники делаете с твóрогом или с сыром?] Я сказала «твóрог» почему — потому что есть одна русская... Может, вы слышали, что с Китая приехали? Офир. И они говóрют «твóрог». А я сказала «твóрог», я не знаю... сыр, называется «сыр». Как раз эта русская говорила «твóрог» [КЧ].

А я сказала «таворóх» почему — мне русская привозить. Всеуда ўоворили «сыр». Поэтому сказала «таворóх», раз русская... [ЕМ].

Еще одним фактором влияния можно считать деятельность учителей русского языка, на авторитет которых ссылаются жители Сан-Хавьера при выборе того или иного лексического варианта.

Она была учительница здесь. И я всеуда ўоворила, что вареники с сыром! Для минé было «сыр». И сырники, и всё — «сыр». Ниет! — «таворóх»! И тада я узнала, что не называются сыр «queso», а сыр — «таворóх» [ЕМ].

Таким образом, под влиянием русских старообрядцев и преподавателей русского языка, стремящихся привить носителям диалекта литературную норму⁴, у некоторых жителей Сан-Хавьера



Надпись на витрине магазина (г. Сан-Хавьер, провинция Рио-Негро, Уругвай), среди прочих наименований — piroj (пирок — пироги). Фото М. В. Ясинской

происходит коррекция, и они начинают называть данный кисломолочный продукт *творогом* [об этом см. также: 4. С. 311].

По свидетельству наших информантов, в начинку вареников в основном клали творог, реже — картофель.

Делаем из картошки, рего они не очень такие хорошие выходят у меня с картошкой, как из сыра. Повкусней. А с картошки... вы как делаете из картошки? Я немного делал. У нас мама... пирóшки и всё это вот дело [ДК].

Вообще вареники стали своего рода визитной карточкой русской кухни в Уругвае и Аргентине: их готовят и продают на фестивалях мигрантов и праздниках; в клубах русских и белорусских соотечественников можно увидеть объявления о продаже вареников. Наша собеседница, переселившаяся в Аргентину в 1991 г. из Риги, сетовала на то, что потомки переселенцев второго и третьего поколений не различают вареники и пельмени, мешая в начинку творог и мясо (а иногда еще и картошку) одновременно.

Вот, знаете, с этими варениками они никак меня не понимают! Я им говорю: это не вареники, вы чё тут это?! Ну, с годами, так как лень готовить вареники... это вареники — это творог внутри. А если мясо, то это уже пельмени! А они взяли — определили всё в одну кучу. Так что у них вареники — это с мясом и с творогом, перемешанная такая начинка. Да, да! С мясом! Мясо с творогом! И ещё они... разминают ещё картошку и картошку добавляют, и соус делают... [ВФ].

Также в качестве русского блюда упоминался **борщ**:

Мы делаем борщ — это свёкла, чтоб был красной. Мы говорим борщ — русский борщ! И тут многие делают одинаково, хуч уже испанцы. Так привыкли. Тут уже русские с испанцами все замешаны [ЕМ].

Наши информанты вспоминали о том, как готовили **сырники**: «Это сырники. Сырники. Это самое лучшее, даже лучше, чем вареники» [КЧ]; **пельмени, блины**. Одна из собеседниц рассказывала, что готовит своим детям:

Вареники нравлются, пилимэни нравлются, блинчики нравлются, сырники нравлются. Ауа! Э! Один ёдить (живёт там, у Монтевидеи), говорит: «О, мама! Ты сделала мне блинчики с мясом! Я ехал, — говорю, — и думал: вот бы мама вспомнила мне блинчики сделать!» Они привышные так. Змáличко. Так всё кушали [ЕМ].

Один из символов Сан-Хавьера (и вообще департамента Рио-Негро) — **подсолнечник**, семена которого привезли первые эмигранты из России.

Изображения подсолнуха можно увидеть на автобусных остановках, информационных плакатах. Сан-Хавьер знаменит тем, что местные жители грызут семечки подсолнуха [4. С. 316]. Наша собеседница рассказывала о своих сыновьях: уругвайские коллеги называют их *El Ruso* 'русский' и просят угостить семечками и пирогами.

На работе называют обоих [сыновей], что живут в Монтевидеи, «Ruso» <...> «El Ruso» <...> «Чё, Ruso, trajiste⁵ girasol?» Хотят семечки жареные. Они отседова возьют и угощают... «Чё, Ruso, trajiste пирóх?» [ЕМ].

Наряду с подсолнечником в качестве «русской» пищи упоминается **пирог** (*пирох*, исп. *piroj*). Надпись «Piroj» можно наблюдать на вывесках булочных и кулинарии — здесь мы видим попытку передать средствами испанской графики особенности русской фонетики: «пирог» с оглушением фрикативного $\gamma > x$ на конце слова. Русскому пирогу соответствуют местные начинками, однако наши информанты называли эту разновидность выпечки *пирóх, пирожóчки*.

На закуску: *пíсу*⁷, *пирóх*, что можно, что т' хочешь. А *пирóх* с чем хочешь. Сладкий, солёный. Из капусты солёный. Люди делают с щáвелем — я нёма. С тыквой. С картошкой делаем пирог большой. Пирожóчки. Можно делать жареные. Как кто хочет, может [ЕМ].

Из «русских» напитков в Сан-Хавьере популярен крепкий алкогольный напиток наподобие медовухи, именуемый **квасом**, который изготавливают как на малых предприятиях, так и делают сами (семьи Забелиных, Краморовых): у домов таких семей можно видеть объявление: «*Hay kwas*» («Имеется квас»). Кроме того, этот напиток объявлен местным достоянием на уровне департамента Рио-Негро⁸ [4. С. 311]. Также информанты упоминали **узвар** и **кисель**, который они относили к десертам: «Коуда крахмал добавляем — это делаем *postres*, заёдку на десерт. Называю «кисель». Это тоже делаем. Мы часто делаем...» [ЕМ]. Слово *заёдка*, по-видимому, является неологизмом; по признанию нашей собеседницы, его выдумала она сама, желая перевести испанское *postre* «десерт»: «Минё придумалось... не знаю, чи правда, а чи *po*⁹, *roque*¹⁰, я очень давно уже не говорю по-русски» [ЕМ].

ЧУЖАЯ КУХНЯ

Говоря о своей пище, информанты часто противопоставляли ее аргентинской и уругвайской, подчеркивая достоинства своей и иногда даже отсутствие особой кухни у местного населения.



Надпись «*Hay kwas*» (Имеется квас) на заборе дома Алехандро Забелина (г. Сан-Хавьер, провинция Рио-Негро, Уругвай)
Фото М. В. Ясинской



Бутылка «кваса» производства семьи Краморовых. Надпись: «*Bebida artesanal producida a base de miel pura de abejas (San Javier)*» (Квас. Напиток собственного производства на основе чистого пчелиного меда) (г. Сан-Хавьер, провинция Рио-Негро, Уругвай). Фото М. В. Ясинской



Бутылка «кваса» производства Алехандро Забелина. Надпись: «*Kwas de Don Alejandro. Bebida artesanal a base de miel. 100 años de tradición familiar. Colonia Rusa San Javier*» (Квас от дон Алехандро. Напиток собственного производства на основе меда. 100 лет семейной традиции. Русская колония Сан-Хавьер) (г. Сан-Хавьер, провинция Рио-Негро, Уругвай). Фото М. В. Ясинской

Аргентинское... у них особой кухни-то нету в Аргентине, они лентяи готовить. Вот на паризу¹¹ кинут мясо — bueno¹², пускай оно жарится там. Они особо [смех]... особо не трудятся, чтоб там рецепты какие-то... [ВФ].

А уругвайцы едят много мяса. Да... Мясо — это самый... Спросишь уругвайцев: asádo — это самый первый! [КЧ].

Какая уругвайская еда? Всё! Чего придумается, то делают. Я делаю миланэсу¹³... milanesa de carne de pollo¹⁴ [ЕМ].

При этом аргентинскому и уругвайскому **асáдо** (запеченным на мангале говяжьему мясу и субпродуктам различных видов) русские противопоставляли свое блюдо из мяса — **шашлык**, который, не будучи русским изначально, на чужбине стал восприниматься как часть русской кухни: «Шашлык — это не русской, шашлык как будто нет. А вроде не знаю. Ну, тут его сделали, чтоб русской был» [КЧ]. В меню ресторанов и у мясных лавок в Сан-Хавьере можно встретить надпись «Shaslik» («Шашлык»).

Особое внимание информанты уделяли обычаю аргентинцев и уругвайцев пить **мáте** (напиток из высушенных листьев падуба тернистого). Многие наши русские собеседники в Сан-Хавьере переняли эту традицию у уругвайцев и ежедневно пьют мате.

Все русские пили мату, как научились! Испанцы пили мату, и они тоже хотели, пили воду. И так привыкли, что уже и русские и все пили мату. И дóсе пьют [ЕМ].

Однако у переселенки первого поколения, нашей информантки из Аргентины, этот обычай все еще вызывает неприятие.



Рисунок на стене одного из домов в г. Сан-Хавьер (провинция Рио-Негро, Уругвай) с изображением матрешек и калебасы для мате. Фото М. В. Ясинской

Дело в том, что не можно пренебрегать, это ихняя культура, ихние обычаи, но если проблемы какие-то с желудком, даже ихние врачи не рекомендуют пить. Потому что вот я как здесь убираю, если тут разольёшь мате, то месяца я не могу от... ничем, ни зубами не могу отчистить — вот какой он едкий! А я и своим говорю: «Вот посмотри, если я не могу отмыть, можешь представить, какой он едкий. А если в желудок попадает?!» Это довольно крепкое такое... крепкий напиток, и надо привыкнуть. Ай, мой муж под муху со всеми пил, со всеми пил. Я, во-первых, брезгую — с этой пипкой все, по кругу идёт эта пипка [ВФ].

В конце наша собеседница подчеркивает, что ей не нравится обычай, когда из одной бомбильи (трубочки) пьёт вся семья или даже компания друзей. Она пояснила, что в период пандемии COVID-19 врачи рекомендовали каждому использовать индивидуальный сосуд для мате — калебáсу (исп. *calabaza*) и отдельную бомбилью (*бомбижа* в уругвайском варианте испанского языка, исп. *bombilla*), но сейчас, когда пандемия прошла, все вернулось к тому, как было заведено. О привычке пить мате из одной и той же бомбильи негативно отозвалась и русская жительница уругвайского Сан-Хавьера: «Трубочка одна на всех. Но это не дюже хорошо. Такая привычка была пить мату» [КЧ].

По сообщению информантов, пользоваться металлической бомбильей опасно во время грозы. Так, мы записали рассказ о том, как молнией убило молодую пару в момент передачи друг другу калебасы с этой трубочкой.

Сколько людей побила гроза! Особенно когда мату пьют. Была одна парочка, пили мату. Она дала, а он брал, и убило их обоих. Бомбижа [КЧ].

В основном информанты называли чай мате *máta* (и склоняли по образцу существительных 1-го склонения женского рода на -а: р.п. *маты*, т.п. *матой* и т.д.), однако существуют также наименования *жёрба* (от исп. *yerba* 'трава') и *зеленуха* (мотивировано цветом чая).

Потому что здесь мату пьют, это зеленуху, как уворюють руськайи, и от када семья собиралася, э, пить мату, и мама станеть рассказувать, ну как, э, как начáлася ихняя жизнь здесь [ЕХ]¹⁵.

По рассказам, чай мате может помогать от головной боли: «Раньше говорили: голова болить, надо мате пить <...> Попьют мату, и хорошо делает, голова не болит. Не знаю, чи правда, чи нет» [КЧ]. Вместе с тем он оказывает тонизирующее действие и способен спровоцировать бессонницу: «Кой-кто говорили: мату попила и не могла спать» [КЧ]. Часто мате оценивается как наркотик, вызывающий привыкание: «Люди, привышные за мату, когда не пьют, как будто скучают за мату» [ЕМ]. Пристрастие к мате может связываться с предпочтением мясной пищи. Так, одна из информанток рассказывала о том, какие впечатления от этого напитка сложились у учительницы, приехавшей из России преподавать русский язык.

Один раз она попробовала, не понравилась. [Она говорит:] «Вы привышные для этого, потому что вы много кушаете мяса, у вас оруанизм просить, чтоб было... было эта liquido¹⁶. Поэтому вам охота мату пить. А мы очень мало мяса кушаем, поэтому нам неохота» [ЕМ].

По свидетельству той же информантки, мате снижает аппетит, дает чувство сытости:



Елена Мальцев (г. Сан-Хавьер, провинция Рио-Негро, Уругвай). Фото В. И. Березнева

Я выпью немного, и мне хорошо, потому что чем мне уютить чай или уютить чёу кушать, я приуотворю мату, смотрю тевили-зён¹⁷. И так, как я, мноуо [EM].

Как замечают наши собеседники, у приезжих из России мате и способ питья через трубочку-бомбилу вызывает любопытство и удивление. Так, русская учительница, гостившая у нашей информантки, рассказывала о чае мате своей подруге по телефону:

Спрашивает: «А что делают? Дуютъ?» — «Нет, сосуть! Мне так чудно было! Насыпают в стакан. И это. Сосуть. Нет, дуютъ, не дуютъ, сосуть» [EM].

Поскольку мате горьковат на вкус, не всем он нравится в чистом виде, поэтому в него добавляют сахар или мед.

Не, я уже бросила [пить мате]. Чё-сь она мне опротивела. Кой-кто с мёдом. Мату выпьет и ложку мёда. Кой-кто с карамелями. Пили утром, в обед и вечером. Три раз [КЧ].

Другой информант из Сан-Хавьера [АЗ] рассказал, что они с женой добавляют в мате «листушки», чтобы смягчить горечь. Таким образом, русские, переняв у местного населения обычай пить мате, адаптировали его под себя, снабдив различными добавками.

Русские, живущие в Аргентине и Уругвае, неизбежно заимствуют в том числе и пищевые привычки местного населения, добавляя к привычным блюдам русской кухни уругвайские и аргентинские рецепты. Переселенка из Риги рассказала, что научилась у аргентинцев готовить бисквитный рулет с солеными начинками.

Вот я у них научилась такое... вот это бисквитное такое вот полотно, и туда заворачивается... у нас заворачивают крем какой-то сладкий, с орешками там или шоколадный, или белый крем. А они меня научили, что туда можно заворачивать солёное! Вот, допустим, салат порезанный, огурцы мелко порезанные с луком, с помидорами. Можно добавить и колбаски. И вот такой типа... он салат и салат, да, со сметаной. И всё вот это заворачивается в этот бисквитный... такое полотно [ВФ].

Таким образом, помимо языка, кухня остается практически единственным маркером национальной культуры, который помогает сохранить русскую идентичность в иноэтническом окружении в условиях эмиграции. Блюда национальной кухни передаются из поколения в поколение, любовь к национальным блюдам прививалась детям даже в условиях военной диктатуры, когда остальные проявления национальной культуры находились под запретом (уничтожались книги, письма,

дневники на русском языке, даже русские фамилии вызывали подозрения в содействии коммунистам). При этом потомки русских переселенцев оказываются открыты к заимствованиям у латиноамериканских соседей — они перенимают обычай пить мате, готовят некоторые блюда уругвайской и аргентинской кухни, однако память о том, что «свое», а что «чужое», сохраняется.

Примечания

¹ Здесь и далее тексты приводятся в упрощенной транскрипции с передачей только наиболее ярких черт диалектной речи.

² Исп. *queso* действительно переводится на русский язык как 'сыр', однако очевидно, что информант имеет в виду творог (исп. *ricota*). Видимо, здесь происходит путаница в момент перевода с русского на испанский.

³ Исп. 'но'.

⁴ Упомянутая преподавательница русского исправляет наших информантов и в тех случаях, когда в их речи происходит интерференция с испанским языком. Это наглядно демонстрирует следующий пример: «А ничего не делают. Потому что фальтуеть всё. "Фальтуеть" — это я один раз сказала [русской учительнице] а она: "Что, Елена?!" Я говорю: "Фальтуеть! Одного стула фальтуеть". Перевернула слова. Фальтовало стула. "Что, Елена?!" Так чүдно стало всем. "Falta" — по-испански, "ють" — по-русски. Хоть так знаю!» [EM]. Имеется в виду испанский глагол *faltar* 'не хватать, отсутствовать'.

⁵ Исп. 'ты принес'.

⁶ Исп. 'подсолнух', здесь в значении 'семечки'.

⁷ Информант произносит слово *pizza* как местное испаноязычное население.

⁸ В статье Г. П. Пилипенко приводится выдержка из рекламного буклета, посвященного квасу, произведенному в Рио-Негро: «El kwas, conocido como el vino de los rusos o el vodka de los pobres, tiene como traducción exacta "el elixir de los dioses". Es una bebida elaborada por fermentación natural de agua, miel y polen. <...> El kwas llegó a Uruguay en 1913 con el arribo de los primeros inmigrantes rusos, que se ubica-ron en la localidad de San Javier, en Río Negro. <...> Esta bebida es un legado de nuestros ancestros y que hoy, queremos compartir con Uste» (Квас, известный как вино русских или водка бедняков, точный перевод «эликсир богов». Этот напиток произведен в результате естественного брожения воды, меда и пыльцы <...> Квас прибыл в Уругвай в 1913 г. вместе с первыми русскими эмигрантами, которые поселились в Сан-Хавьере, в Рио-Негро. <...> Этот напиток является наследием наших предков, и мы хотим поделиться им с вами) [4. С. 317].

⁹ Исп. *no* 'нет'.

¹⁰ Исп. *porque* 'потому что'.

¹¹ Исп. *parrilla* 'решетка'; в речи информантки отражается искаженное аргентинское произношение данного слова — «паррижа».

¹² Исп. *bueno* — здесь 'ну'.

¹³ Исп. *milanesa* — мясо «по-милански» — тонкая отбивная в тройной панировке, зажаренная в масле на сковороде, — популярное в Латинской Америке блюдо, имеющее итальянское происхождение.

¹⁴ Исп. *milanesa de carne de pollo* «отбивная из мяса курицы».

¹⁵ Данный пример был записан в 2018 г. Г. П. Пилипенко от уроженки Сан-Хавьера, переехавшей под конец жизни в Монтевидео.

¹⁶ Исп. 'жидкость'.

¹⁷ От исп. *televisión* 'телевидение, телевизор'.

Литература

1. Антонова Н. В. Из истории секты «Новый Израиль» (первая треть XX в.) // Вестник Московского университета. Сер. 8: История. 2011. № 4. С. 132–142.

2. Петров С. В. «Новый Израиль» и «Красный Октябрь»: движение русского религиозного разномыслия на переломе эпох // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 371–395.

3. Пилипенко Г. П. Лингвистическая экспедиция среди восточноевропейских переселенческих сообществ в Аргентине и Уругвае // Славяноведение. 2024 (в печати).

4. Пилипенко Г. П. Русские в Уругвае: полевые заметки // Славянский альманах. 2018. № 3–4. С. 306–317.

5. Ровнова О. Г. Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка. 2-е изд. М., 2022.

6. Русские в Уругвае: история и современность / под ред. С. Н. Кошкина. Монтевидео, 2009.

7. Piliipenko G. Language as a Home Tradition: Linguistic Practices of the Russian Community in San Javier, Uruguay // Homemaking in the Russian-speaking Diaspora / ed. by M. Yelenevskaya and E. Protassova. Edinburg, 2023. P. 140–163.

Список информантов

АЗ — Алехандро Забёлин, 1941 г.р., Сан-Хавьер, Уругвай.

ВФ — Вия Федоровна, 1947 г.р., Бериссо, Аргентина.

ДК — Демётрио Карпучёнко, 1950 г.р., Офир, Уругвай; не из старообрядцев.

ЕМ — Елёна Мальцев, 1942 г.р., Сан-Хавьер, Уругвай.

ЕХ — Евдокия Холóшин, 1922 г.р., Монтевидео, Уругвай.

КЧ — Клара Чапарёнко, 1940 г.р., Сан-Хавьер, Уругвай.

Публикация подготовлена в рамках проекта РНФ № 20-78-10030-П «Языковые и культурные контакты в условиях социальных трансформаций у национальных меньшинств альпийско-паннонского региона» <https://rscf.ru/project/20-78-10030>.

Статья поступила в редакцию 9 февраля 2023 г.

К ЮБИЛЕЮ КЛАРЫ ЕВГЕНЬЕВНЫ КОРЕПОВОЙ

19 мая 2024 г. отметила свое 90-летие профессор кафедры русской литературы Нижегородского (Горьковского) государственного университета им. Н. И. Лобачевского Клара Евгеньевна Корепова, ученица В. Я. Проппа.

Клара Евгеньевна Корепова — выдающийся фольклорист современности. Защитив кандидатскую диссертацию о рабочем фольклоре и массовой революционной поэзии в Нижегородской губернии (1965), Клара Евгеньевна стала крупнейшим специалистом по лубочной сказке и региональной фольклористике. Родившись в Мурманском Севере, она стала исследователем нижегородского фольклора. Пожалуй, лишь немногие жанры (и найдутся ли такие?..) не входят в «сферу компетентности» Клары Евгеньевны. При этом она монографически описала русскую свадьбу и народный календарь Нижегородского Поволжья, уделив внимание многочисленным местным «мелочам», из которых складывается понимание региональности устной народной культуры, ее жизни в определенном пространстве и времени. Радеющая за внимание молодых ученых к классическим жанрам фольклора, Клара Евгеньевна преподносит нам все новые и новые примеры расширения поля исследования народной культуры, обращаясь к характеристике то фронтовых писем, то семейных преданий, то «народной домашней письменности» (по выражению самой К. Е. Кореповой).

Заботами и стараниями Клары Евгеньевны в Горьковском/Нижегородском университете достигнута идеальная организация «фольклорного дела», в котором органично соединились экспедиционная, архивная, исследовательская и издательская сферы деятельности. Можем ли назвать имя другого ученого — с подобным по широте кругом научных интересов, с подобными по значимости научными, педагогическими и организационными достижениями? Можем ли мы, кроме нижегородского, назвать еще какой-нибудь вузовский фольклорный архив, появившийся в дигитальную эпоху и имеющий (благодаря беспрецедентным трудам К. Е. Кореповой) детализированное описание в виде серии жанровых указателей?.. При всем том круге прекрасных ученых, которыми славна современная отечественная фольклористика, все же найти равного Кларе Евгеньевне затруднительно. При этом Клара Евгеньевна остается деликатным и скромным человеком. А еще — человеком невероятно увлеченным. Увлеченность, а точнее любовь

к фольклорному тексту с его поэтикой, прагматикой, семантикой, «механикой», межжанровыми связями и контекстами, вкупе с желанием (и умением!) подвергнуть анализу неисследованное не дают Кларе Евгеньевне остановиться — на радость всем нам. Сегодня на рабочем столе юбиляра — солидное собрание частушек, и мы с нетерпением ждем появления сборника из печати, заранее зная, что это будет высококлассный труд — с продуманным корпусом указателей и глубокими, тонкими комментариями. По-другому у Клары Евгеньевны не может быть.

Дорогая Клара Евгеньевна, спасибо за Ваши книги и сборники, за личное внимание как человека и наставника — за советы и одобрения, за омптки и поддержку, за счастье общения. Будьте здоровы, благополучны и успешны, продолжайте получать радость от погружения в любимую фольклорную стихию и дарить ее нам, вашим поклонникам, ученикам и последователям.

Т. С. Канева,

кандидат филологических наук,
Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина

Дорогая Клара Евгеньевна! Я знаю, что Вы не любите официальных речей, а я не умею их писать, поэтому скажу просто. В школе я хотела быть зоологом, потом историком, оказалась на филологическом факультете с желанием заниматься Ф. М. Достоевским, но ровно 30 лет назад пришла к Вам писать курсовую работу, почти не понимая, что такое фольклор и почти не зная Вас. И не представляю теперь, как по-другому могла сложиться моя жизнь, главную роль в которой сыграли Вы и предложенная когда-то Вами тема. Вы всегда умеете увидеть тему, увидеть новое, подарить это новое своим ученикам, мягко толкать их вперед, не контролируя, но переживая за них и радуясь их успехам.

Для меня Вы — это про профессиональное и человеческое. Вы — это огромный экспедиционный архив, благодаря которому мы работаем сейчас не на пустом поле, а имеем историю развития нижегородских традиций с 1960-х гг. и богатую сравнительную базу для дальнейших разысканий, дополнений, исследований. Ваши личные научные пристрастия (прежде всего календарная и свадебная обрядность, мифология) задали нам те темы, которые мы отрабатываем в экспедициях и до сих пор. Эти темы нашли выход и в Ваших итоговых трудах последних лет («Мифологические рассказы и поверья в нижегородском



Поволжье» 2007 г.; «Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья» 2009 г.; «Материалы по свадебной обрядности в архиве Центра фольклора ННГУ» 2016 г.; «Русская свадьба в Нижегородском Поволжье» 2019 г.). А до этого — указатели фольклорного архива кафедры русской литературы, работы по лубочной сказке, учебники для начальной школы «Фольклор и родное слово» в соавторстве с Г. М. Грехнёвой. А из последних увлечений — совместная работа с Шахунским народным фольклорно-этнографическим музеем и его коллекцией эго-документов — писем и воспоминаний местных крестьян («Родной край в воспоминаниях, семейных преданиях и фотографиях: Шахунский район Нижегородской области», 2019). Вы всегда говорите, что главное — это заниматься своим делом, и лучшая иллюстрация этих слов — Ваша работоспособность, увлеченность, самоорганизация. Для кого-то научная работа — тяжелый труд, для Вас же, мне кажется, — это ежедневный отдых и праздник!

Глядя на Вас, я все больше убеждаюсь в том, что долгожительство (я уже знаю, что Вы смеетесь над этим словом) — это не только и не столько про здоровье и физическую форму, это про внутреннее состояние и интерес к жизни, про умение выделить главное и второстепенное, на что не стоит тратить душевные силы, это про отношение к людям и к миру в целом — принимающее, без негативных эмоций и резких оценок, позитивное, жизнеутраченное. Вы — это юмор, самоирония, смешные истории из жизни, которые не перестают случаться, это умение сделать себя героем анекдота и смеяться над этой ролью. И Вы удивительно современный и легкий человек, с которым можно обсуждать серьезное и смеяться над смешным!

Дорогая Клара Евгеньевна, спасибо за дорогу в научную жизнь, здоровья, смешных и позитивных историй, новых научных планов и их счастливой реализации!

Ю. М. Шеваренкова,

кандидат филологических наук,
Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского

К 90-ЛЕТИЮ СОФЬИ МИХАЙЛОВНЫ ЛОЙТЕР

6 июля 2024 г. исполняется 90 лет Софье Михайловне Лойтер — доктору филологических наук, профессору, заслуженному деятелю науки Республики Карелия, Почетному работнику высшего профессионального образования России.

Софья Михайловна — человек легендарный, ее имя известно далеко за пределами Карелии. Одна из знаковых фигур российской фольклористики, она воплощает лучшие качества ученого: бескорыстную любовь к науке; широту взглядов и исследовательского кругозора; особую, даруемую только природой мудрость, без которой невозможно понимание сложных феноменов культуры.

Софью Михайловну хорошо знают многие поколения петрозаводских студентов, аспирантов, педагогов, исследователей-филологов, историков, краеведов. Впервые я увидел ее в 1998 г., будучи студентом второго курса педуниверситета. Уже тогда меня поразили удивительная интеллигентность, благородство и достоинство, с которым она держалась. От Софьи Михайловны исходила какая-то тонкая духовная сила, интеллектуальная и творческая энергия. Время показало, что впечатление не было обманчивым: до сих пор Софья Михайловна следит за бурлящим потоком научной жизни, не упускает ни одной значимой книжной или журнальной новинки, регулярно публикует статьи, рецензии, биографические заметки об учителях, коллегах, друзьях; готовит обзоры конференций; комментирует и издает эпистолярное наследие современников.

Основная область, в которой Софья Михайловна нашла свое призвание, — детский фольклор и детская литература. Приобщение к предмету научных изысканий началось с Льва Кассиля, творчеству которого исследовательница посвятила кандидатскую диссертацию (1967) и монографию «Там, за горизонтом...» (1973). С тех пор ее интересы навсегда и неразрывно связаны с темой детства.

В трудах Софьи Михайловны творчество детей и творчество для детей получают разностороннюю оценку, подвергнутся самому тщательному анализу, обретут собственное место в истории словесности. Давно стал классикой сборник «Русский детский фольклор Карелии» (1991), содержащий более тысячи текстов разных жанров (колыбельные песни, пестушки и потешки, докучные сказки, считалки, дразнилки и поддевки, скороговорки, страшилки и т.д.). В 2013 г. опубликован расширенный вариант под названием «Детский поэтический фольклор Карелии. Исследование и тексты».

Ряд публикаций Софьи Михайловны посвящен современному городскому детскому фольклору: пособие-хрестоматия

«Современный школьный фольклор» (в соавторстве с Е. М. Нееловым, 1995); тексты «страшилок», снабженные указателем типов и сюжетов-мотивов (сб. «Русский школьный фольклор: от вызываний “Пиковой дамы” до семейных рассказов» / сост. А. Ф. Белоусов, 1998). Некоторые из опубликованных материалов были собраны самой Софьей Михайловной: для нее экспедиция — неотъемлемая часть профессиональной работы еще с самого первого выезда в Пудожский район Карелии в июле 1971 г.

Важнейшие положения научной концепции С. М. Лойтер получили освещение в докторской диссертации «Русская детская литература XX века и детский фольклор: проблемы взаимодействия» (2002). Исследовательницей был вскрыт мифологический генезис игровой поэтики детского фольклора; впервые в отечественной науке обосновано понятие «детская игровая утопия», «игра в страну-мечту»; подробно рассмотрены фольклорные основы авторской поэзии для детей; выявлены и обозначены универсалии поэтики детского стиха и т.д. Идеи С. М. Лойтер последовательно отражены в серии статей и в соответствующих монографиях, получивших широкое признание: «Русский детский фольклор и детская мифология» (2001), «Поэтика детского стиха в ее отношении к детскому фольклору» (2005).

В сфере интересов юбиляра находится также история фольклористики. В разное время С. М. Лойтер были написаны биографические очерки о собирательнице детского фольклора Е. В. Ржановской, о краеведах-фольклористах Ф. И. Дозе, И. М. Дурове, К. М. Петрове, Н. С. Шайжине и др.

Софья Михайловна ведет и просветительскую работу. Часть ее творчества предназначена непосредственно для детей: это и сборник игр, пословиц и загадок Карелии «Где цветок, там и медок» (1993), и школьная хрестоматия по русскому фольклору «На поле-поляне, на море-океане» (2009), и антология русской детской литературы Карелии «Я вам утро подарю» (совместно с М. Тарасовым, 2009).

В 2019 г. коллективом авторов были подготовлены историко-этнографические очерки «Народы Карелии». Софья Михайловна написала главу о русском фольклоре, в которой целостно осветила историю открытия, собирания и изучения фольклора Карелии, охарактеризовала основные жанры. Фольклористами в последнее время остро ощущалась нехватка обобщающей работы подобного рода. Теперь она у нас есть.

Несколько лет назад Софья Михайловна опубликовала книгу избранных эссе,



С. М. Лойтер вместе с мужем Иосифом Михайловичем Гином

очерков и статей «От Пудожки до Парижа» (2020). Во многом эта автобиографическая книга носит глубоко личный, исповедальный характер. Светлые чувства оставляет очерк о посещении Парижа в 2000 г. для участия в научной конференции в Сорбонне. Исполненный любви к жизни, очерк говорит о счастье сбывшейся мечты, овеществленной утопии.

Написанные живым, теплым, прекрасным литературным языком, книги и статьи Софьи Михайловны востребованы не только исследователями, но и педагогами, родителями, самым широким кругом читателей. Взрослая аудитория может немало почерпнуть из ее трудов: вспомнить собственное детство (многие образцы городского фольклора я сам слышал еще в начальной школе, и это вызывает некоторую ностальгию), глубже познать себя, свой внутренний мир и понять, что страна-мечта нигде не делается. У каждого она своя — и как отклик памяти, и как противовес общему духовному неустроению.

Важнейшая черта Софьи Михайловны как ученого — сопричастность миру. Ее работы «отражают дух того времени, когда они написаны, они всегда адресованы определенному читателю и потому внутренне диалогичны»¹. Исследовательница открыта для обмена идеями, для научного, творческого общения; ей глубоко чужды любые формы идеологического охранительства. Юбиляра отличает «убежденность в том, что в науке не может быть запрещенных, второстепенных, как и конъюнктурных тем»². В этом смысле Софью Михайловну Лойтер можно назвать подлинно мировым ученым.

Здоровья Вам, добра и вдохновения, дорогая Софья Михайловна!

Примечания

¹ Пигин А. В. О Софье Михайловне Лойтер // «Мудрости бо ти имя подадся...»: сб. ст. к юбилею профессора Софьи Михайловны Лойтер / [сост. и отв. ред. А. В. Пигин]. Петрозаводск, 2011. С. 7.

² Пигин А. В., Разумова И. А. К юбилею С. М. Лойтер // ЖС. 2014. № 2. С. 56.

А. М. Петров,
кандидат филологических наук,
Институт языка, литературы и истории
Карельского НЦ РАН (Петрозаводск)

ПОЛЮС ПРИТЯЖЕНИЯ: К ЮБИЛЕЮ АННЫ АЛЕКСАНДРОВНЫ ИВАНОВОЙ

«**А**нна Александровна, а сколько песен вы знаете?» — «Наверное, немало...» Разговор шел в фольклорной экспедиции Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова году так в 1995-м. «А давайте петь, кто кого перепоеет!» Первокурсники, оказавшиеся в экспедиции впервые, подпав под личное обаяние руководителя Анны Александровны Ивановой, посмеиваются и с любопытством наблюдают. Их еще толком не зацепила эта махина под названием «народное творчество», они еще не знают, что им предстоит заботиться экспедициями, фольклорным театром, собирательством, сказками, песнями, научным любопытством и любовью к людям, земле, культуре. Они еще не знают, что некоторые из них даже передадут эту болезнь своим детям. «Ну что ж, давайте посмотрим, кто на что способен!» «Старенькие», старшекурсники и аспиранты, подначивают друг друга — еще бы, это вызов. Уж они-то поездили в экспедиции и чего только не видали, и каких только песен не слышали. Ну вот, и взялись петь. Анна Александровна запевала: кто знал, те за ней, а кто не знал — учился «с лету». К утру дошли до трехсот. Анна Александровна мягко, но без возможности возражений останавливает песенную битву: «Всё, ребята, спать. Завтра в девять утра на запись». Мы, охрипшие, но счастливые, расходимся спать.

11 мая 2024 г. *Анне Александровне Ивановой, доценту кафедры фольклора МГУ, доктору филологических наук, исследователю фольклора и культуры Русского Севера, исполняется 70 лет. В чем секрет ее заразительного влияния на людей? Разносторонность научных взглядов, колоссальная трудоспособность, искренний интерес к людям, умение быть новой, умение развивать тех, кто у нее учится?*

В этой заметке мы хотим поделиться тем важным, что для каждого из нас, ее учеников, с нею связано: рассказать об Анне Александровне как об ученом, педагоге, руководителе экспедиций, организаторе и вдохновителе фольклорного театра МГУ, о человеке, собирающем вокруг себя людей.

УЧИТЬСЯ И УЧИТЬ

Университетская фольклористика — дело особое. Наука здесь погружена в педагогический процесс, который одновременно является и двигателем профессионального развития ученого, и довольно серьезной помехой для его

индивидуального творческого самовыражения. Жесткий регламент, заданный рамками лекционных курсов, а также необходимость постоянного погружения в еще неумелые опыты студентов, которые пишут свои первые курсовые, а затем и дипломные работы, — все это требует реальной самоотдачи. Почти с первых моментов общения с Анной Александровной мне было ясно, что именно в этом сложном процессе она чувствует себя абсолютно естественно, а диалог с каждым своим учеником строит так, как это и было принято в русской университетской традиции, — на равных, как с коллегой, который в силу своего еще малого опыта нуждается в советах более опытного наставника и помощника.

Мысленно оглядываясь на те годы, что я знаю Анну Александровну и имею возможность видеть ее работу (как с преподавателем кафедры я впервые встретилась с нею на семинарах по подготовке к экспедиции 1989 г., а писать под ее научным руководством начала осенью 1993 г.), могу сказать, что меня в ней всегда восхищает способность продолжать учиться. Это слово я употребляю в том специальном смысле, который определяет название профессии ученого. В живых диалогах с Анной Александровной очень хорошо чувствуется ее внутреннее движение к теоретическому осмыслению фольклорной традиции, стремление определить методологический вектор своей работы. Это движение, конечно, есть в ее статьях и книгах, но те, кто когда-либо писал под ее научным руководством, знают о нем особенно хорошо.

Л. В. Фадеева,
кандидат филологических наук,
Государственный институт
искусствознания
(Москва)
выпускница МГУ 1994 г.

НАУЧНАЯ «МАМА»

Без преувеличения скажу, что Анна Александровна открыла для меня мир экспедиций, научила слушать и слышать собеседника, а Кировская область, куда мы ездили, до сих пор остается моим любимым «полем», где я родилась как исследователь и фольклорист: до сих пор в разных уголках мира, где приходится вести полевую работу (от Словении и Польши до Аргентины и Уругвая), я вспоминаю ее первые уроки и наставления. Мы все на самом деле чувствовали, что она —



А. А. Иванова с исполнителем
(экспедиция 1970-х гг.)

наша научная «мама», которая всегда подскажет, если что-то не получается со статьей или докладом, будет стоять за нас горой и никогда не даст в обиду. Вечерами после экспедиционного дня мы собирались и каждый раз за чаем обсуждали итоги, кому что удавалось записать. Анна Александровна нас внимательно выслушивала, советовала, о чем можно было бы еще спросить и как лучше это сделать.

М. В. Ясинская,
кандидат филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)
выпускница МГУ 2001 г.

СЛЫШАТЬ СЕРДЦЕ ДРУГОГО ЧЕЛОВЕКА

В экспедиции Анна Александровна преобразалась, сливалась с повседневностью деревни, и исполнители с первого дня видели в ней «свою» и легко открывались ей. От одной бабушки она записывала столько, сколько нам не всегда удавалось собрать с целой улицы. Но Анна Александровна учила нас не просто записывать фольклор, но видеть глубину жизненного опыта человека.

Самыми яркими стали экспедиции в Уржумский и Малмыжский районы Кировской области, где тесно взаимодействовали старообрядческая, традиционная православная и марийская культуры. Когда мы впервые совершили выезд в дальнюю старообрядческую деревню, к нам отнеслись настороженно: не пускали в дом, отказывались разговаривать, а о посещении молений даже речи быть не могло. Но шаг за шагом мы выстраивали доверительные отношения, показывали, что мы понимаем и уважаем их культуру, их границы. Мы смогли услышать невероятные истории человеческих жизней, попробовали увидеть мир глазами этих людей, которые, казалось, живут в конце времен и защищают свою веру и благочестие, как когда-то мятежный протопоп Аввакум.

Понимание картины мира другого человека, умение взглянуть на ситуацию его глазами перешли в мою профессиональную жизнь. Работая

с людьми разных культур в бизнесе, я во многом использовала навык, полученный в экспедициях, которые стали мастер-классом по взаимопониманию. Анна Александровна научила не только собирать фольклор, но и слышать сердце другого человека.

П. Л. Асанова
(Москва)
выпускница МГУ 2000 г.

ЧЕЛОВЕК-СЕЯТЕЛЬ

Анна Александровна давно в одном возрасте. Ей столько, сколько мы ее знаем. То есть уже лет 35. Она мудрая и задорная. Зрелая и авантюрная. Может зажечь и умиротворить.

Обычно у ученых бывает или только научная жизнь, или три — научная, педагогическая и семейная. Иногда педагогическая и научная смыкаются. Не то Анна Александровна. Она цельная личность и почти сразу объединила все три. Даже четыре. Не случайно супруг — именитый географ-эколог и доктор наук — тоже стал изучать Пинежье. И, конечно же, выступать в фольклорном театре. Это четвертая жизнь Анны Александровны. Почему называю эти стороны личности «жизнями»? Потому что у иного человека событий, которые случались в каждой из них у Анны Александровны, хватило бы на целую жизнь.

В экспедициях ученики Анны Александровны сразу же начинали готовиться под ее руководством к концерту: так лучше местные примут. Вернувшись к учебному процессу — опять к отчетному концерту: так лучше коллеги поймут. Так мы все сдружались, переплетались и, несмотря на разные научные интересы, совместно участвовали в исследовательских проектах под руководством Анны Александровны. И позже — всю дальнейшую жизнь — продолжали общаться и взаимообогащаться. Поэтому окинь взглядом выпускников филфака — обязательно окажется, что и к их научному (или хотя бы художественному) развитию Анна Александровна руку приложила. Человек-сеятель. Многая лета Вам, дорогая Анна Александровна!

А. В. Кудрявцева (Коробова),
кандидат филологических наук
(Москва)
выпускница МГУ 1993 г.

СОЕДИНЯТЬ НЕСОЕДИНИМОЕ

Характерной особенностью сегодняшней университетской науки является меж- и полидисциплинарность, комплексность, кросскультурность.

Тридцать лет назад возник междисциплинарный проект МГУ «Культурный ландшафт». По тем временам

это стало инновационным национальным проектом, объединившим сотни географов, филологов, историков, культурологов, психологов, учителей, кинематографистов, писателей из разных регионов страны. В 1998 г. его руководители В. Н. Калущков и А. А. Иванова пригласили меня участвовать в субпроекте «Культурный ландшафт Русского Севера». Это стало для меня большой удачей и настоящей школой.

То, что сегодня является стандартом современной науки, тогда казалось небывалым, соединяло несоединимое. Анна Александровна учила нас: для того чтобы все успевать и быть актуальным, нужно быть открытым человеком, не бояться общаться с коллегами из других областей. Научные взгляды Анны Александровны на важность фольклора как ключевого компонента культурных ландшафтов; ее целостный подход к пониманию взаимоотношений человека и окружающей среды; ее идея о том, как фольклор используется при построении индивидуальной и коллективной идентичности, — все это заложило тогда теоретические основы целой серии исследований. Этот проект показал фольклор как транснациональное явление, распространяющееся, адаптирующееся, гибридизирующееся через географические, культурные и языковые традиции. Уже прошло тридцать лет, а ее понимание того, что разнообразие народных традиций и мировоззрений внутри страны является объединяющей чертой, а не чем-то, что нас разделяет, актуально как никогда.

Ю. А. Давыдова
(Москва)
выпускница МГУ 1995 г.

ТЕАТР «БРАТЫНЯ»

В организации исследовательской работы с фольклорной традицией Анна Александровна идет от собирательской работы — фольклорного поля — к разным формам трансляции ее результатов. В этом смысле фольклорный театр, которому она отдала столько лет и сил, это не только способ увлечь своим делом факультетскую молодежь, это еще и способ дать новую жизнь всему самому интересному, что было услышано и понято во время экспедиции.

Сорок лет театра — это 300 актеров, десятки постановок, а в последнее десятилетие — работа с музеями, совместные медиапроекты, ландшафтные спектакли-реконструкции, новые жанры на стыке фольклора и литературы. Участники театра работают с полевыми записями, осваивают диалект, учатся традиционному звукоизвлечению, реконструируют народные костюмы, учатся у исполнителей игре на музыкальных инструментах.

ДВАДЦАТЬ ТРИ ГОДА В ФОЛЬКЛОРНОМ ТЕАТРЕ

Сколько лет существует фольклорно-этнографический театр «Братыня», столько лет им руководит Анна Александровна Иванова. Хобби, профессиональная и педагогическая деятельность слились воедино. Невозможно представить «Братыню» без нее.

Был 2001 год. Говорят, я был первым студентом с романо-германского отделения, который поехал в фольклорную экспедицию. Ехал только лишь для того, чтобы не торчать в Москве и не проходить практику в приемной комиссии. Вот там я впервые познакомился с фольклорным театром. Мы выступали в каждой экспедиции с собранным на месте материалом для тех, кто там жил. Это были нелегкие годы и для страны, и для села. Пьянство, бесперспективность и безнадежность прослеживались везде и бросались в глаза. И увидеть прекрасный мир старинной нематериальной культуры без «проводника-гида» было невозможно. Я бы точно не увидел. Порой дети жителей деревни не знали, каким богатством обладают их родители. Анна Александровна как раз и была таким проводником. Она любила деревню. Видела в ней прекрасное и знала, как это показать другим.

А. И. Дубосарский
(Москва)
выпускник МГУ 2005 г.

ФОЛЬКЛОР — ОН ЗДЕСЬ, РЯДОМ

На какую кафедру идти и чем заниматься — для меня стало ясно с первых месяцев учебы в университете, настолько велико было обаяние Анны Александровны, читавшей нам увлекательные лекции о календарных обрядах, быличках, о символике народных песен, об истории сказок... Благодаря ей я осознала, что фольклор — это не что-то далекое, давно забытое, что он здесь, рядом, фактически в жизни каждого человека. А уж когда под Новый год посмотрела выступление фольклорного театра, увидела, как под протяжную «Камёнку» со свечками в руках выходят девушки в длинных сарафанах, услышала, как они замечательно поют, то решила, что непременно хочу стать частью этого коллектива, которым руководит Анна Александровна.

Н. Д. Крылова
(Москва)
выпускница МГУ 1997 г.

Дорогая Анна Александровна, наш учитель и центр притяжения, неиссякающий источник жизненного и научного вдохновения! Желаем Вам научного долголетия, новых книг, экспедиций, просветительских проектов!

Серия «ФОЛЬКЛОРНЫЙ АРХИВ».

Новые издания

Издательская серия «Фольклорный архив» была начата в 2020 г. как совместный проект Института гуманитарных исследований УрО РАН (филиал Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН) и Пермского дома народного творчества при поддержке Администрации губернатора Пермского края и Российского фонда фундаментальных исследований. Основная задача серии — комплексная публикация фольклорных собраний: архивных и экспедиционных материалов. Характер современных полевых материалов (интервью, фольклорные тексты, видео, фото и др.) требует их комплексного издания с возможностью размещения разного рода указателей, предполагает использование как традиционных текстовых, так и мультимедийных вариантов публикации. Кроме того, серия задумывалась и для реализации таких задач, как сохранение и презентация архивных и экспедиционных собраний для широкой общественности, поскольку издание материалов позволяет обеспечить доступ к ним независимо от состояния фольклорных архивов и включить их в научный и общественный контекст.

В рамках подготовки книг «Фольклорного архива» проводилась и разработка возможных моделей публикации — разнообразных как по содержанию, так и по носителям фольклорной информации, собираемой в полевых исследованиях. Вышедшие сборники показывают, что существуют разные варианты и возможности работы с фольклорными текстами и каждый из них выполняет разные задачи при публикации. Особенностью изданий серии является и приложение к сборнику флеш-накопителя с аудио- и видеоматериалами — полевыми записями текстов, выполненными в разные годы. Эти же материалы размещены на сайте Пермского дома народного творчества, а в сборниках приведены список видео- и аудиоматериалов с QR-кодами для доступа к интернет-ресурсам, посвященным проекту. Такая форма публикации не только делает фольклорный материал доступным для научных исследований, но и дает возможность использования текстового, аудио- и видеоконтента в деятельности музеев, библиотек, других учреждений образования и культуры.

К настоящему времени в серии подготовлены и изданы шесть томов.

Сказки Евдокии Никитичны Трящиной / В. Е. Добровольская, Г. Н. Мехнецова, И. И. Русинова, О. С. Сивков, М. Е. Суханова, А. В. Черных (отв. ред.); Адм. губернатора Пермского края, Департамент внутр. политики, Рос. акад. наук, Урал. отд-е, Пермский федер. исслед. центр, ГКБУК «Пермский дом народного творчества»; [под общ. ред. А. В. Черных]. — СПб.: Маматов, 2020. — 192 с.: [ил.] [+ 1 USB-накопитель]. — (Фольклорный архив. Пермский край).

В сборник вошли все тексты сказочной прозы, записанные от исполнительницы Е. Н. Трящиной (1922–2011) с 1994 по 2003 г. во время экспедиционных исследований в селе Русский Сарс Октябрьского района Пермского края. В текстовой части книги опубликованы фольклорные тексты, в том числе их варианты, записанные в разные годы, что позволяет показать не только следование сказочному канону, но и импровизационное начало в сказках Е. Н. Трящиной. Тексты снабжены научными комментариями. В сборнике мы также находим письма от сказочницы к исследователям; приведена ее биография и дан анализ формирования ее репертуара; опубликованы фотографии из семейного архива Трящиных и архива экспедиционных материалов; подготовлен словарь устаревших и диалектных слов. В приложении на флеш-накопителе и на сайте представлены аудио- и видеоматериалы.

Русские сказки Пермского края в записях конца XX — начала XXI в. / А. В. Черных (отв. ред.), В. Е. Добровольская, И. И. Русинова, И. А. Подюков, М. Е. Суханова, О. С. Сивков, Е. Н. Свалова, С. В. Хоробрых, С. Ю. Королёва; Адм. губернатора Пермского края, Департамент внутр. политики, Рос. акад. наук, Урал. отд-е, Пермский федер. исслед. центр, ГКБУК «Пермский дом народного творчества»; [под общ. ред. А. В. Черных]. — СПб.: Маматов, 2020. — 240 с.: [ил.] [+ 1 USB-накопитель]. — (Фольклорный архив. Пермский край).

Целью сборника было аккумулировать все экспедиционные записи сказочной прозы в Пермском Прикамье за последние десятилетия, которые имеют аудиозаписи. В

итоге в книгу удалось включить материалы, собранные экспедициями Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН, Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета, Пермского государственного национального исследовательского университета, Института этнологии и антропологии РАН, Усольского историко-архитектурного музея-заповедника «Усолье Строгановское» за период 1980–2020 гг. Главным критерием включения в сборник стало наличие аудио- или видеозаписи фольклорного текста. В сборник вошло 64 текста пермских сказок; их записи приложены на флеш-накопителе. Сложной задачей стала выработка системы передачи фонетических особенностей пермской диалектной речи при расшифровке и публикации текстов. В результате сборник представляет собой по сути диалектную хрестоматию, позволяющую и увидеть в напечатанном тексте особенности разговорной речи, и услышать их в живой речи на аудионосителе. Составление сборника потребовало привлечения широкого круга специалистов: фольклористов, готовивших к публикации тексты и комментарии к ним; этномузыкологов, осуществляющих нотную расшифровку и подготовку аудиотекстов к публикации; диалектологов, выработавших систему передачи фонетических особенностей пермских диалектов.

Песенная традиция русских сел Октябрьского района Пермского края в записях конца XX в. / А. В. Черных (отв. ред.), О. С. Сивков, И. И. Русинова, Ю. С. Чернышева, М. Е. Суханова, Е. Н. Свалова; Адм. губернатора Пермского края, Департамент нац. и религ. отношений, Рос. акад. наук, Урал. отд-е, Пермский федер. исслед. центр, КГАУК «Пермский дом народного творчества»; [под общ. ред. А. В. Черных]. — СПб.: Маматов, 2021. — 386 с.: [ил.] [+ 1 USB-накопитель]. — (Фольклорный архив. Пермский край).

В сборнике представлены образцы музыкального фольклора, записанные в русских селах и деревнях Октябрьского района Пермского края экспедициями 1994–1996 гг.: хороводные, игровые и плясовые песни, а также песни, приуроченные к календарным праздникам и обрядам, разным этапам свадьбы, духовные стихи, лирические песни и романсы. Дано этнографическое описание свадебной обрядности изучаемого района. Материал в книге

размещен по тематическим разделам, снабжен комментариями об особенностях локальных традиций и специфике бытования записанных текстов. Записи песен приложены на флеш-накопителе. Октябрьский район представляет собой одно из «белых пятен» на фольклорной карте региона: в отличие от других районов, в нем работали лишь экспедиции, материалы которых публикуются в настоящем издании.

Песенная традиция деревни Суюрка Куединского района Пермского края: свадебный фольклор / А. В. Черных (отв. ред.), Г. Н. Мехнецова, А. А. Мехнецов, О. С. Сивков, И. И. Русинова, М. Е. Суханова; Адм. губернатора Пермского края, Департамент нац. и религ. отношений, Рос. акад. наук, Урал. отд.-е, Пермский федер. исслед. центр, КГАУК «Пермский дом народного творчества»; [под общ. ред. А. В. Черных]. — СПб.: Маматов, 2021. — 242 с.: [ил.] [+ 1 USB-накопитель]. — (Фольклорный архив. Пермский край).

Сборник песенного фольклора посвящен локальной традиции д. Суюрка Куединского района. Данная традиция интересна не только тем, что от жителей деревни был записан целый комплекс фольклорных текстов, но и особенностями ее формирования. Суюрка вместе с соседними деревнями Покровка и Вашутино представляет собой островной тип традиции, «русский остров» в русском же инокультурном окружении. Формирование этого острова связано с переселением крестьян из поволжских губерний на Урал. В 1803 г. на юге Осинского уезда Пермской губернии земли у башкир Бирского уезда Оренбургской губернии приобретает действительный статский советник Иван Вашутин. Новые земли Вашутины активно заселяют своими крестьянами из имений в Казанской и Нижегородской губерниях. Переселенцы принесли с собой на новую родину особенности поволжского «акающего» говора, сохранили специфику традиционной культуры, которые заметно отличают их от соседнего русского населения края, носителей севернорусских этнокультурных традиций. В издании опубликованы тексты свадебного фольклора, дано этнографическое описание свадебного обряда. Особенностью музыкальных записей, помещенных на флеш-накопителе, является наличие нескольких вариантов одного и того же произведения, записанных в разные годы от разного состава исполнителей.

Традиционная культура русских заводских поселений Урала: Курашимский завод: материалы и исследование: коллективная монография / А. В. Черных (отв. ред.), И. И. Русинова, Ю. А. Кашаева, А. В. Вострокнутов, Д. И. Вайман, С. Ю. Королёва, О. С. Сивков, М. А. Брюханова; [под общ. ред. А. В. Черных]; Пермский гос. нац. исслед. ун-т, Рос. акад. наук, Уральское отд.-е, Пермский федер. исслед. центр, ГБУК «Пермский дом народного творчества». — СПб.: Маматов, 2021. — 486 с.: [ил.] [+ 1 USB-накопитель]. — (Фольклорный архив. Пермский край).

В коллективной монографии описываются история и традиционная культура одного из заводских поселений Урала — Курашимского завода (ныне с. Курашим Пермского района). Несмотря на большое число заводских поселений в регионе, проблематика особенностей их традиционной культуры до настоящего времени остается неразработанной в полной мере. Авторы книги представляют историю становления и деятельности завода, развитие заводского поселка; публикуют материалы этнографического описания Курашимского завода середины XIX в. и материалы экспедиционных исследований 2003 и 2008 гг. Среди комплексов традиционной культуры подробно рассмотрены календарная и свадебная обрядность; приведен корпус фольклорных текстов. Отдельный раздел составляет словарь диалектной лексики села. В приложении на флеш-носителе даны аудиозаписи свадебного фольклора.

Традиционная культура русских Республики Татарстан: материалы и исследования: коллективная монография / А. В. Черных (отв. ред.); В. Е. Добровольская (отв. ред.), И. И. Русинова, А. В. Вострокнутов, Ю. С. Чернышева; Рос. акад. наук, Уральское отд.-е, Пермский федер. исслед. центр, Гос. [Рос.] Дом народного творчества им. В. [Д.]. Поленова, Министерство культуры Респ. Татарстан, ГБУ «Ресурсный центр внедрения инноваций и сохранения традиций в сфере культуры Республики Татарстан». — СПб.: Маматов, 2021. — 552 с.: [ил.] — (Фольклорный архив. Республика Татарстан).

Материалы, представленные в данной монографии, характеризуют традиции одного из этнографических районов Республики Татарстан — Нижней Камы. Основу исследования составили материалы

фольклорно-этнографических экспедиций, проведенных авторами в 2018 и 2019 гг. в Лаишевском и Чистопольском районах республики. Книга состоит из отдельных очерков. В них показаны особенности современного бытования исторических знаний и исторических преданий в изучаемом районе; дан этнографический анализ костюмного комплекса одной из локальных традиций — села Русское Никольское и его округа; представлен материал, раскрывающий особенности конфессиональной культуры редкого и малочисленного старообрядческого «согласия по кресту» (рябиновцев). Отдельные очерки посвящены семейной обрядности: провадом в солдаты, свадьбе, похоронно-поминальным ритуалам. Завершает книгу публикация словаря диалектной лексики русских Чистопольского района.

* * *

Подготовленные сборники планируется представить в открытом доступе на сайте Научной электронной библиотеки (elibrary.ru) и Пермского дома народного творчества. Аудио- и видеоматериалы выложены на сайте Пермского дома народного творчества (<https://domgubernia.ru/nematerialnoe-kulturnoe-nasledie>).

В настоящее время продолжается работа над новыми изданиями. Готовится сборник сказок Пермского края, в котором будут представлены материалы рукописных собраний фольклора. В работе сборники по песенной традиции русских и коми-пермяцких сел и деревень, сборник фольклорных и этнографических рукописей XIX — начала XX в. из собрания Государственного архива Пермского края. Надеемся, что опыт подготовки настоящих изданий серии «Фольклорный архив» станет одной из рабочих моделей для публикации фольклорных материалов из архивных собраний и отправной точкой дискуссии о возможностях и формах таких публикаций.

А. В. Черных,
чл.-кор. РАН, Институт гуманитарных исследований
УрО РАН
(филиал Пермского федерального
исследовательского центра
УрО РАН)
(Пермь)

Статья поступила в редакцию
27 марта 2024 г.

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО РОССИЙСКОГО ДОМА НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА ИМЕНИ В. Д. ПОЛЕНОВА

В публикации представлены издания, посвященные проблемам и перспективам изучения современного состояния фольклорных традиций, фольклорной регионалистике и методике работы с объектами нематериального культурного наследия.

Современное состояние фольклорных традиций казачества Юга России и перспективы их изучения: сб. науч. ст. и метод. материалов / [Мин-во культуры РФ, Гос. Рос. Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, Центр рус. фольклора]; ред.-сост. Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов. — М.: Гос. Рос. Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, 2023. — 192 с.: ил., нот.

15–17 сентября 2023 г. в Ростове-на-Дону прошла Всероссийская научно-практическая конференция «Современное состояние фольклорных традиций казачества Юга России и перспективы их изучения», посвященная 150-летию со дня рождения известного собирателя и исследователя казачьего музыкального фольклора Александра Михайловича Листопадава. Сборник является итогом конференции, в нем обобщаются взгляды ведущих специалистов в области практического и теоретического изучения истории и культуры казачества.

Материалы систематизированы по четырем разделам. Первый раздел, посвященный основным направлениям исследований музыкально-фольклорных традиций казачества, открывает статья Д. В. Морозова об истории и методах изучения казачьего культурного наследия. Тему продолжают Т. А. Карташова, рассматривающая вклад в развитие отечественной науки о народной культуре выдающегося этномузыколога Татьяны Семёновны Рудиченко, и К. В. Чеботарёв, представивший опыт создания интерактивной онлайн-карты экспедиций А. М. Листопадава. В статье А. Н. Соколовой исследуется современное состояние традиционной культуры Отраденского района Краснодарского края.

Второй раздел посвящен различным аспектам духовной и материальной культуры казачества. Фольклорно-эпическое наследие казаков-некрасовцев представлено в статье Е. А. Дороховой. В работе М. А. Рыбловой предложен новаторский подход к изучению донских казачьих хороводов, основанный на поисках этнографических связей между вербальным и акциональным кодами в песенных текстах и связанных с ними

действиях. Исследование свадебного обряда станицы Шумилинской Верхнедонского района Ростовской области отражено в статье В. Д. Медведевой. Статья Н. С. Кузнецовой посвящена вопросам фиксации и изучения песен с исторической тематикой на воронежско-белгородском пограничье. Е. Г. Боронина описывает современный праздник, представляющий собой реконструкцию обрядовых практик, традиционно приуроченных к Красной горке, в Новоаннинском районе Волгоградской области. Вопросы бытования традиционной мужской одежды казаков в хуторах и станицах бывшей области Войска Донского раскрываются в статье В. А. Шилкина, а особенности военно-бытовой одежды донских казаков рассматривает И. В. Скупец.

Третий раздел включает исследование традиционных казачьих состязаний, а также деятельности образовательных центров и культурно-досуговых учреждений. Раздел открывается методологическим очерком А. В. Ярового, в котором рассматривается теория агональности (состязательности) в мужских казачьих сообществах. В статье А. А. Михайловой отражена деятельность кафедры народного пения и этномузыкологии Саратовской государственной консерватории имени Л. В. Собинова, связанная с фольклористическим наследием А. М. Листопадава, Л. Л. Христиансена и А. С. Ярешко. В. В. Путиловская поделилась практическими знаниями по выявлению и сохранению объектов нематериального этнокультурного достояния на примере деятельности фольклорно-этнографического ансамбля «Покров» Волгоградского государственного социально-педагогического университета. Опыт сохранения традиционных форм фольклора в работе сельского учреждения культуры города Новоаннинский Волгоградской области представила И. В. Иванова. С. В. Куликова проанализировала деятельность отдела казачьей культуры Дома народного творчества и кино «Центральный» Калужской области.

Четвертый раздел состоит из методических материалов А. С. Кабанова «Программа наблюдения в коллективах донского казачьего фольклора (репертуар, многоголосие, звукоизвлечение, состав участников)», а также вопросов по музыкально-инструментальному фольклору (А. М. Давыдов) и традиционной хореографии донских казаков (Т. В. Давыдова).

Методика работы с объектами нематериального этнокультурного достояния народов России: материалы межрегионального семинара-практикума по выявлению, сохранению, популяризации объектов нематериального этнокультурного достояния народов Российской Федерации (Воронеж, 9–12 ноября 2023 г.) / [Мин-во культуры РФ, Гос. Рос. Дом народного творчества им. В. Д. Поленова]; сост. И. М. Глинко, М. В. Русанова. — М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2023. — 124 с.: ил.

По итогам межрегионального семинара-практикума, прошедшего в Воронеже в рамках Всероссийского проекта «Фольклорно-этнографический практикум на Юге России», составлен сборник докладов ведущих ученых и практиков, транслирующий федеральный и региональный опыт фиксации и описания объектов нематериального этнокультурного достояния (ОНЭД). Сборник открывает статья Е. Ю. Заниной, в которой рассказывается об опыте деятельности культурно-досуговых учреждений, об их целях и задачах, нормативно-правовой базе. Н. Е. Котельникова представила систему категорий и структуру описания ОНЭД. Принципы составления паспорта объекта рассмотрели Ю. С. Чернышева и А. В. Черных. Д. И. Вайман предложил методические рекомендации по выявлению обрядовых комплексов и праздников, а также методику оформления визуального контента с учетом региональной специфики культурного наследия. В статье Е. А. Дороховой рассматриваются аспекты изучения объектов народного инструментария: география бытования; строение музыкального инструмента; мифологические представления, связанные с функционированием инструмента в традиционной культуре; репертуар; этнография исполнения и приемы игры; современное состояние объектов. Исследование Г. В. Лобковой посвящено механизмам преемственности в передаче форм традиционного исполнительского искусства и критериям включения объектов в федеральный реестр. В. Е. Добровольская разбирает правила описания ОНЭД, посвященных сказкам и творческому наследию сказочников. Д. В. Морозов в своей статье обращает внимание на один из этапов в подготовке описания объектов — составление и оформление библиографического списка источников информации. А. В. Вострокнутов и А. В. Черных анализируют проблемы выявления ОНЭД в фольклорно-этнографических экспедициях. Сборник завершает обширное приложение, где представлены примеры описания объектов, размещенных в федеральном реестре, и нормативно-правовые документы в сфере выявления, фиксации,

сохранения и популяризации нематериального наследия.

Нематериальное этнокультурное достояние народов России. Региональный опыт: материалы Всерос. форума по вопросам деятельности в сфере нематериального этнокультурного достояния / [Мин-во культуры РФ, Гос. Рос. Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, Национальный проект «Культура»]; сост. И. М. Глинко, М. В. Русанова; отв. ред. Н. Е. Котельникова. — М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2023. — 160 с.: ил. — [Место издания на титул. с.: Липецк; Красноярск].

Сборник является итогом масштабного проекта — форума, проведенного 14–17 сентября в Липецке для сотрудников домов и центров народного творчества из регионов Центрального, Северо-Западного, Южного, Приволжского, Северо-Кавказского федеральных округов и 18–21 октября в Красноярске для специалистов из Уральского, Сибирского и Дальневосточного федеральных округов. Сборник открывает статья Первого заместителя директора, руково-

дителя Центра культуры народов России Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова М. В. Русановой, посвященная формам государственной поддержки деятельности по сохранению и популяризации традиционной народной культуры. О. Ф. Хмельков представил отчет о работе в сфере нематериального наследия в Могилёвской области Республики Беларусь. В научно-методической статье О. А. Пашиной раскрываются следующие аспекты ОНЭД, связанные с празднично-обрядовой культурой: структура (сценарий) обрядового комплекса или праздника; временные и пространственные характеристики обрядовых комплексов и празднеств; состав, костюм и атрибутика участников; ритуальные предметы и обрядовые действия; музыкальная и хореографическая составляющие обрядов и праздников; современное состояние. К. А. Крылов рассматривает подготовительный этап экспедиционной деятельности и на примере работы по фиксации ОНЭД в Курганской области и подводит итоги полевой работы в 2022–2023 гг. Л. М. Белогурова затрагивает важную

проблему использования архивных материалов в деятельности по выявлению и описанию этнокультурного достояния, хранящихся в научных и образовательных центрах. Отдельные статьи посвящены работе по фиксации нематериального наследия в различных регионах: в Липецкой (И. А. Кремнева и М. А. Жучкова), Воронежской (Е. Н. Богачева), Псковской (Н. С. Белова) областях и в Красноярском крае (Л. Н. Романова, Р. В. Ассмирассе, Л. Л. Карнаухова и Л. Д. Экард). Приложение к сборнику включает список объектов нематериального этнокультурного достояния народов России, зафиксированных в фольклорных экспедициях 2022–2023 гг., и перечень нормативно-правовых актов, регулирующих вопросы государственной культурной политики в сфере традиционной культуры.

Т. П. Малкова,
Государственный Российский
Дом народного творчества
имени В. Д. Поленова (Москва)

*Статья поступила в редакцию
1 апреля 2024 г.*

КОРОТКО О КНИГАХ

«Когда сосна корнем вверх приживётся...» Фольклорная проза белорусско-русского пограничья / сост., вступ. статьи, коммент., указатели Ю. М. Кувшинской, А. А. Заикиной, Е. Е. Фроловой, А. Б. Мороза, О. В. Беловой; под общ. ред. А. Б. Мороза. — М.: Неолит, 2023. — 400 с.

Книга продолжает серию публикаций аутентичных фольклорных материалов, записанных совместными экспедициями 2013–2019 гг. Российского государственного гуманитарного университета, Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» и Института славяноведения РАН в Брянской, Смоленской, Псковской областях Российской Федерации, а также Витебской и Могилевской областях Республики Беларусь.

Первый сборник серии, вышедший в 2022 г., — «Петух на три области поёт...»: фольклорная традиция белорусско-русского пограничья — был посвящен моделям этнокультурного соседства, легендам, календарной обрядности, народной медицине [см.: 1].

В настоящем издании представлены нарративы мифологической и исторической тематики (300 текстов).

В разделе «Фольклорная мифология» помещены тексты разных жанров: рассказы о личном опыте контакта с демонами, пересказы снов, описания

видений, воспоминания о родительских запретах детям, анекдоты об одуряченных чертях, открывающие для читателя систему локальных представлений о домовых, лесных и полевых духах, русалках, ходячих покойниках, колдунах и ведьмах. Публикуемые полевые записи представляют актуальное состояние народной мифологии и существенно обогащают сюжетный и персонажный фонд восточнославянской демонологической прозы.

Раздел «Рассказы о прошлом» включает значимые для жителей региона сведения о далеком и недавнем прошлом, почерпнутые рассказчиками как из традиционных народных преданий, устных и письменных форм семейной памяти, так и из школьных учебников, музейных экспозиций, публикаций в СМИ. Вместе они образуют единую модель восприятия истории, в которой особо выделяются такие события, как деятельность реальных первопоселенцев или мифических первопредков, визиты правителей, войны, социальные катаклизмы. На собранном в ходе экспедиций и систематизированном в издании корпусе нарративов наглядно видны механизмы привязки событий к местному ландшафту, фольклоризации исторической памяти, мифологизации исторических лиц, среди которых Петр I, Карл XII, Екатерина Великая, Наполеон. Публи-

куемые тексты записаны на многонациональной и поликонфессиональной территории, где административные границы многократно перекраивали зоны этнокультурных ареалов. Вместе с тем присутствующее в сфере исторической памяти отчетливые кросскультурные корреляты маркируют важные для дальнейшего осмысления знаки прошлого и непреходящие ценностные ориентиры для настоящего.

В сумме мифологической и исторической взгляды нарраторов на собственное природное и культурное пространство дают читателю возможность постичь уникальный характер живой традиции региона, в которой архаические модели и современное мировоззрение эффективно поддерживают друг друга.

Текстовое ядро сборника обрамляют теоретическое введение, эксплицирующее методологические принципы конкретного издания и исследовательского проекта в целом, жанрово-тематические обзоры публикуемого материала, мотивные указатели, словарь диалектизм, комментарии к текстам.

Литература

1. Белова О. В., Ясинская М. В. Коротко о книгах // ЖС. 2022. № 4. С. 67–68.

С. В. Алпатов,
доктор филологических наук,
МГУ им. М. В. Ломоносова

*Статья поступила в редакцию
3 апреля 2024 г.*

АЛБЕНА ГЕОРГИЕВА (16.04.1954 — 02.02.2024)

2 февраля 2024 г. после продолжительной болезни ушла из жизни видная болгарская исследовательница фольклора и народной культуры, доктор наук, профессор, главный сотрудник Института этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем (ИЕФЕМ) Албена Георгиева.

Выпускница факультета болгарской филологии Софийского университета им. Климента Охридского (1978), она сосредоточила свои интересы в области словесного фольклора: изучала легенды и мифы, рассказы, этнические стереотипы, много внимания уделяла народной религиозности, анализируя локальные околочерковные нарративы и предания. Она застала классиков болгарской фольклористики и этнографии М. Арнаудова, П. Динекова, Т. Ив. Живкова, Ст. Генчева, и для нее, как и для них, ее учителей, русская научная школа была предметом особого интереса и внимания.

Талант А. Георгиевой как ученого проявился еще в студенческие годы, к этому времени относятся ее первые публикации. Тогда же она определилась со специализацией и усвоила методику работы: во время обязательной для студентов-фольклористов экспедиционной практики в болгарских селах она поняла, сколь ценен полевой материал, и потому именно он становится основой ее теоретических разработок.

В 1987 г. она защитила кандидатскую диссертацию «Болгарские этиологические легенды. Теоретические проблемы», в 2009 г. — докторскую диссертацию «Устные религиозные рассказы и локальная христианская культура». А. Георгиева — автор четырех монографий: «Этиологични легенди в българския фолклор» (София, 1990), «Разкази и разказване в българския фолклор» (София, 2000), «Образи на другостта в българския фолклор» (София, 2003), «Фолклорни измерения на християнството. Устни разкази и локална религиозност в района на Бачковския манастир “Успение на Пресвета Богородица” и на Хаджидимовския манастир “Св. Великомъченик Георги Победоносец”» (София, 2012). Она выступила составителем и редактором десятков книг, посвященных разным аспектам фольклора и этнографии, в том числе и научно-популярных, предназначенных для взрослых и детей, а также художественных альбомов и путеводителей. А. Георгиева была постоянным автором болгарских энциклопедий и справочников. Так, в болгарско-чешском словаре терминов словесного фольклора (Речник на термините от словесния

фолклор. България / Я. Отченашек, В. Баева и др. Прага; София, 2013) она опубликовала статьи о фольклорных жанрах («Благословение», «Проклятие», «Демонологический рассказ», «Этиологическая легенда» и др.) и персонажах («Архангел Михаил» (соватор В. Баева), «Господь», «Дьявол», «Иисус Христос», «Св. Георгий», «Св. Трифон», «Цыган»). В энциклопедии «Болгарская народная медицина» она стала автором 44 статей о святых и других фольклорных персонажах (Българска народна медицина / съст. и ред. М. Георгиев. София, 1999; 2-е изд. 2013).

Ее основательные статьи (в болгарской терминологии «студии») посвящены образам рассказчика и плакальщицы, месту чуда и категории времени в этиологических легендах, анализу сновидений как «посланий с того света», роли юмора в фольклоре и др. Библиография трудов А. Георгиевой опубликована в книге «Фолклор. Разказване. Религиозност. Юбилеен сборник в чест на Албена Георгиева» (съст. А. Илиева, В. Баева, Л. Гергова, М. Борисова, Я. Гергова; София, 2016).

Важной частью деятельности А. Георгиевой была экспедиционная работа, ее полевые записи хранятся в Фольклорном архиве ИЕФЕМ. Эти материалы вместе с другими архивными и опубликованными материалами легли в основу целого ряда сборников, в том числе и монументального тома «Змей. Змеица. Ламя и хала. Сборник с фолклорни текстове» (София, 2016), одним из составителей и редакторов которого она выступила.

Профессиональный путь А. Георгиевой служит образцом преданности выбранной стезе. В годы «перехода», оценки и переоценки социализма, она осталась преданной «своим» темам, хотя и участвовала активно в новых инициативах. Так, она входила в жюри национальных встреч-конкурсов по рассказыванию анекдотов «Благолаж» и писала о своих впечатлениях в журнале «Български фолклор» (1993. № 4. С. 140–141). А. Георгиева сыграла важную роль в процессе признания и включения в список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО ряда элементов болгарской традиции, в частности мартениц (белокрасные нити, важная реалия обрядности 1 марта). С конца XX в., когда научная работа в Болгарии стала вестись по проектам, у исследовательницы были индивидуальные темы: «Женское знание и женские роли в фольклоре Балкан» и «Локальные религиозные культы в Болгарии и Словакии». Она



входила во многие рабочие коллективы, которые изучали святые места в Софии и Софийской области, фольклористические аспекты идентичности в процессе глобализации, творчество выдающихся ученых Болгарии и др. Среди последних исследований ученой — анализ устойчивых и меняющихся элементов в болгарских маскарадах, символика масок и специфика карнавального юмора.

А. Георгиева не только изучала «рассказывание» в болгарских селах, церквях и монастырях, но и сама была прекрасным рассказчиком, лектором. Она читала общие курсы лекций по болгарскому и славянскому фольклору, болгарской этнографии, а также специализированные курсы «Словесный фольклор», «Обряды и обрядовый фольклор», «Миф и фольклор», «Фольклор как культура» в ведущих университетах Болгарии, Польши, Македонии, Италии и Греции.

К 60-летию А. Георгиевой был проведен юбилейный круглый стол, материалы которого были изданы в 2016 г. Статьи сборника отражают интересы юбиляра и, как она сама отмечает в благодарственном слове в этом томе, подхватывают и значительно развивают ее идеи. Младшие коллеги отмечают, что Албена Георгиева обладала талантом педагога и передала многим исследователям болгарской народной культуры свои знания и умения.

Традиционный болгарский некролог, печатный листок, а теперь и интернет-публикация «Скръбна вест», написанный коллегами А. Георгиевой, содержит краткое перечисление ее научных заслуг, а завершается он душевным обращением: «Светлого пути твоей душе, Албенка. Ты навсегда останешься в наших сердцах».

Я присоединяюсь к этим словам и добавляю: «Вечная память».

И. А. Седакова,
доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

МИХАИЛ ГЕРШОНОВИЧ МАТЛИН (02.09.1951 — 25.02.2024)

25 февраля 2024 г. после тяжелой болезни ушел из жизни Михаил Гершенович Матлин — доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка, литературы и журналистики Ульяновского государственного педагогического университета им. И. Н. Ульянова.

Для меня М. Г. был и учителем, и другом, и, наверное, где-то отцом — это без ложного пафоса, просто так и есть. Жанр некролога предполагает вполне определенные рамки и темы: я постараюсь их придерживаться, но лишь в финальной части этого текста. Сначала расскажу несколько историй; думаю, так будет интереснее возможному читателю. В конце концов — кто читает некрологи? Обычно те, кто и без того знает и биографию, и труды.

Как-то в очередной фольклорной экспедиции Михаил Григорьевич (все ученики звали его именно так) рассказал свой сон. Такие снятся нечасто — с полным погружением и ощущением целостной прожитой жизни. В сновидении М. Г. был белогвардейцем, которого застрелили красные. Убитый весь день пролежал на солнцепеке и чувствовал все страдания искалеченного, засиженного мухами тела. И лишь вечером, почти ночью, к трупку подошла пожилая женщина, которая омыла ему лицо, оплала и помянула.

«И вот именно тогда я понял, зачем оплакивают и поминают, — подытожил свой рассказ Матлин. — Конечно, я много раз записывал об этом в селах — но то было знание “со стороны”. А тут я ощутил на себе: от помина душе действительно становится легче, оплакивание — в его традиционном смысле — позволяет душе расстаться с телом».

Пусть мои воспоминания об М. Г. тоже выполняют функцию своеобразного помины — не ему, так мне от этого станет немного легче.

М. Г. Матлин большую часть жизни занимался русской традиционной свадьбой — в частности, его интересовало смеховое начало в этом ритуально-обрядовом комплексе. В 2020 г. он защитил докторскую диссертацию, посвященную упомянутой теме. Многие считали, что М. Г. мог бы защитить докторскую намного раньше, но так уж складывались обстоятельства его непростой жизни.

На самом деле круг научных интересов М. Г. существенно шире — это и творчество А. Н. Островского и И. А. Гончарова, и несказочная проза, и мемораты о войне и голоде, и сакральные места, и кенотафы, которые устанавливаются погибшим в ДТП. С последней темой

связан другой характерный случай. Мы с Михаилом Григорьевичем проехали несколько тысяч километров, фотографируя памятные знаки и кенотафы, и затем написали совместную статью, опубликованную в «Этнографическом обозрении». М. Г. даже собирался в итоге издать монографию, связанную с придорожной мемориализацией, но не успел из-за болезни. Так вот, в финале одной из подобных поездок мы стали обмениваться с ним впечатлениями. Нам повстречались кенотафы, установленные по соседству — сразу двум погибшим семьям: вероятно, столкнулись автомобили, где пассажирами были подростки и маленькие дети. Один из памятных знаков (уже в другом месте) представлял собой большой валун с прикрученной табличкой, на которой разместили длинный список детей примерно одного возраста: видимо, произошло ДТП с участием школьного автобуса.

«У меня перед глазами все эти лица — фотографии погибших, — признался тогда М. Г. — Я будто с живыми людьми побеседовал, поспрашивал об их судьбах, узнал, как они погибли. Вся эта наша поездка, наша “кенотафия” — словно один большой помин, растянувшийся на многие тысячи километров».

Матлин умел притягивать хороших людей — это его признанный талант. И многие из них присоединялись к фольклорно-этнографическим экспедициям, которыми М. Г. руководил. Именно поэтому научные поездки с ним превращались в большое приключение, похожее на соприкосновение с иной, волшебной реальностью. В них никогда не было скучно, всегда находились место и роли для всех: в матлинские поездки попадали далеко не только профессиональные фольклористы-этнографы и студенты-филологи, но и музыканты, водители, школьники и даже телемастера — и все работали с большой отдачей и огромным удовольствием.

М. Г. умел и любил управлять и организовывать, поэтому экспедиции под его руководством проходили слаженно, каждый четко понимал свои конкретные задачи. А еще Михаил Григорьевич хорошо осознавал, что фольклорная экспедиция имеет не только научные цели, но и воспитательные: те, кто побывал вместе с ним в такой поездке, безусловно, становились лучше — возникало подлинное понимание ценности общения с людьми, прививались не просто навыки коммуникации, но умение со-беседовать, умение слышать и сопереживать.

В экспедиции с М. Г. всегда ощущалась особая «атмосферность», в том числе благодаря его умению шутить



и понимать природу смеха (вспомним о теме докторской диссертации!). Расскажу только об одном случае, чтобы проиллюстрировать сказанное.

Однажды мне посчастливилось записать знахарку, известную далеко за пределами села. Я встречался с ней несколько раз; в местную школу, которая служила базой для экспедиции, приходила ее дочка, чтобы «приворожить» меня (по крайней мере, так полагали другие участники экспедиции). М. Г. немедленно воспользовался этой ситуацией, чтобы устроить невероятное посвящение для первокурсников: здесь были и театрализованные испытания с загадками, и ночные видеосъемки якобы той самой знахарки, и вечерние походы на заброшенную мельницу. Всё происходило на грани шутки и серьезного, традиционной культуры и студенческого фольклора. Память о том грандиозном «действе» хранится до сих пор, и в умении все это поддержать, организовать и направить тоже проявлялся характер Михаила Григорьевича, его яркая, притягательная личность...

М. Г. Матлин родился 2 сентября 1951 г. в Ульяновске. После армии, в 1974 г., он поступил в Ульяновский пединститут, где в том же году начала преподавать наш общий учитель — Маина Павловна Чередникова (ученица В. Я. Проппа).

Летом 1975 г. Маина Павловна организовала первую фольклорно-этнографическую экспедицию, М. Г. в этой поездке руководил одной из студенческих групп. В той или иной форме экспедиции продолжались ежегодно — вплоть до 2022 г. За прошедшие десятилетия был собран значительный архив, материалы которого послужили основой для многих научных работ, диссертаций и словарей.

В 1984 г. Михаил Григорьевич защитил кандидатскую диссертацию «Проблемы поэтики А. Н. Островского и фольклор: 70–80-е годы». В 2020 г. в Институте мировой литературы имени А. М. Горького РАН (Москва) состоялась защита его докторской диссертации «Смех в русской народной свадьбе XIX — начала XX века: типологический и функциональный аспекты».

М. Г. Матлин — автор пяти монографий и более 150 научных статей. Участник многих международных кон-

ференций, член редколлегии научного альманаха «Традиционная культура».

А еще он любил учить (не поучать) — и был настоящим педагогом, у него очень много любящих учеников. Достаточно сказать, что проводить его в последний путь пришли более 300 человек, и все — через него — знакомы друг с другом...

Весьма немногие знают о том, что М. Г. писал стихотворения. Однажды мы трое суток жили в заброшенном селе Помаево Ульяновской области (записывали материалы для будущего фильма): ночевали

в палатках, еду готовили в импровизированной печке, сооруженной из старых кирпичей. И тогда возле костра Михаил Григорьевич впервые прочитал нам свои стихи. Эти матлинские строки, которые нигде еще не публиковались, я приберег для финала.

Снится поле, поле, поле,
Синий лес у горизонта.
Деревушка с колокольней,
Почерневшая, без звона.

Шапкой облако повисло
Над пропыленной дорогой,
И от гуда Ила вздрогнув,
Птицей лист с березы взвился.

Запах ржи, земли и ветра.
Срок придет — здесь тело ляжет.
Только главное не в этом:
Жаль не знать, что будет дальше.

Е. В. Сафронов,
кандидат филологических наук,
Ульяновская областная научная
библиотека

Конференция «СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ КАЗАЧЕСТВА ЮГА РОССИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИХ ИЗУЧЕНИЯ»

15–17 сентября 2023 г. в Ростове-на-Дону в рамках II Международного фестиваля купечества им. А. П. Чехова «В Городском саду» прошла Всероссийская научно-практическая конференция «Современное состояние фольклорных традиций казачества Юга России и перспективы их изучения», посвященная 150-летию со дня рождения А. М. Листопада. В мероприятии приняли участие исследователи традиционной культуры — фольклористы, этнографы, этномузыкологи, специалисты домов и центров народного творчества по казачьей культуре, преподаватели и аспиранты учреждений образования и науки из Белгородской, Волгоградской, Калужской, Ростовской, Самарской, Саратовской областей, Краснодарского края, Республики Адыгея, Луганской Народной Республики, Москвы и Санкт-Петербурга.

На пленарном и секционных заседаниях ученые и практики поделились с коллегами накопленным опытом работы и презентовали материалы из фольклорных архивов. Украшением конференции стало открытие выставки петербургского иконописца Георгия Панайотова «Преподобный Исаакий Далматский и другие лики...», подготовленная Государственным музеем-памятником «Исаакиевский собор», и концерт-лекция ансамбля казачьей песни «Любо», в рамках которого был представлен свадебный фольклор, записанный в конце XX в. Ю. А. Хачатуряном (по следам экспедиций А. М. Листопада) в хуторах и станицах Ростовской области.

Научно-практическая проблематика форума была широко представлена в пленарных докладах. **Д. В. Морозов** (Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова, Москва / ГРДНТ) рассказал о вкладе А. М. Листопада в сохранение нематериального

этнокультурного достояния российского казачества в свете современных представлений о фиксации и эдидии музыкально-поэтических текстов, а также о влиянии его трудов на развитие отечественной науки о музыкальном фольклоре и на становление любительского народно-песенного творчества на Дону. Доклад **А. А. Михайловой** (Саратовская государственная консерватория им. Л. В. Собинова) был посвящен вопросам сохранения и изучения казачьих традиций Юга России в научных и творческих приоритетах кафедры народного пения и этномузыкологии Саратовской государственной консерватории. **А. Н. Соколова** (Институт искусств Адыгейского государственного университета, Майкоп) рассмотрела художественные маркеры казачьей идентичности в условиях аутентичного бытования и сценических форм репрезентации фольклора в станицах Отрадненского района Краснодарского края. **М. А. Рыблова** (Южный научный центр РАН, Ростов-на-Дону / ЮНЦ РАН) обозначила перспективы исследования хороводов в качестве этнографического источника и показала основные принципы их изучения на материалах казачьего Дона. Доклад **Т. А. Карташовой** (Ростовская государственная консерватория им. С. В. Рахманинова) был посвящен основным направлениям научно-исследовательской, педагогической, творческой и просветительской деятельности Т. С. Рудиченко — известного российского этномузыколога, музыковеда, доктора искусствоведения, профессора кафедры истории музыки Ростовской государственной консерватории им. С. В. Рахманинова, исследовательницы научного наследия А. М. Листопада. Особое внимание было уделено междисциплинарному характеру исследований ученого, оригинальности подхода

к актуальным проблемам российской науки, комплексному охвату явлений традиционной, профессиональной и церковной культуры, опоре на достоверные источники — полевые экспедиционные записи. **С. Ю. Гордиенко** (Музей истории города Ростова-на-Дону) рассказал об актуальных музейных проектах, направленных на сохранение и популяризацию нематериальных культурных ценностей в современном городском пространстве.

Первое заседание секции «Традиционная культура казачества Юга России и ее современное состояние» открыл онлайн-доклад **С. А. Жигановой** (Краснодарский государственный институт культуры), в котором музыкально-этнографическая традиция казачьих станиц восточного Закубанья (Лабинский, Мостовской, Отрадненский районы), формировавшегося во второй половине XIX в. при наиболее активном взаимодействии культуры черноморских и линейных казаков, интерпретирована как особая культурная локация в контексте кубанского региона. **Т. Е. Гревцова** (ЮНЦ РАН) рассмотрела локальные варианты свадебного обряда казаков Усть-Донецкого района Ростовской области. На основе анализа материалов экспедиций 2001, 2007 и 2023 гг. были выявлены различия в проведении обряда на юге (населенные пункты по Дону) и севере (населенные пункты по р. Кундрючей) района. Вариант свадьбы станиц и хуторов южной части тяготеет к свадебному обряду соседнего Семикаракорского района, вариант обряда населенных пунктов по р. Кундрючей по ходу проведения обряда и его фольклорному наполнению ближе к обряду ст. Краснодонецкой, который был описан А. М. Листопадным [см. об этом: 5. Т. 5]. В докладе **О. В. Беловой** (Институт славяноведения РАН, Москва) был проанализирован сюжетно-мотивный состав и жанровая структура устных нарративов (воспоминаний) о затоплении донских станиц в связи с сооружением Цимлянского водохранилища в середине XX в. Нарративы о затоплении из донского региона демонстрируют типологическое сходство с подобными текстами из других регионов бывшего СССР и стран социалистического лагеря, что дает возможность говорить об особом сформировавшемся



Участники и слушатели конференции. Фото К. В. Чеботарёва

жанре современного повествовательного фольклора. Вопросы методов изучения донской этноботаники были рассмотрены **М. А. Карпун** (Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону). Для продуктивного изучения народной ботаники, по мнению исследователя, необходимо не только анализ лексикографических данных, дополненных полевыми материалами, но и привлечение сведений из смежных областей знаний: из текстов песен, описаний обрядов, терминологии, сопровождающей эти обряды. Методологическую тему продолжил **А. В. Яровой** (Азово-Черноморский инженерный институт Донского государственного аграрного университета, Зерноград). В докладе «О методах исследования составительных и игровых традиций донских казаков» ученый обозначил задачи изучения соответствующих традиций в настоящее время: выявление и фиксация полевого материала, определение их генезиса и эволюции; актуализация материала в современных условиях как объекта нематериального этнокультурного достояния.

Второе заседание секции открыл онлайн-доклад **А. М. Давыдова** (Самарский центр русской традиционной культуры), в котором была поднята актуальная в последнее время тема исследования инструментальной музыки донских казаков. Рассмотрены сведения о музыкальном фольклоре в трудах А. М. Листопадова, информация, зафиксированная донской фольклорной экспедицией Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, а также новые данные, полученные в ходе фольклорно-этнографических экспедиций проекта «Фольклорно-этнографический практикум на Дону» в Волгоградскую и Ростовскую области (2022–2023 гг.). Продолжая тему фиксации и исследования локальных традиций свадебного обряда, **В. Д. Медведева** (Шахтинский музыкальный колледж) рассказала об основных элементах свадебных обрядовых действий, фольклорных текстах, атрибутах, действующих лицах и терминологии на примере станции Шумилинской Верхнедонского района Ростовской области. В докладе **Т. В. Давыдовой** (Самарский государственный институт культуры) «Казачьи

парно-бытовые танцы Волгоградской и Ростовской областей» был дан обзор литературы по традиционной хореографии Волгоградской и Ростовской областей, разобраны примеры фиксации образцов традиционной хореографии во второй половине XX в., а также подведены итоги полевых исследований с 2012 по 2023 г. в рамках проекта «Фольклорно-этнографический практикум на Дону». **Е. Г. Боронина** (Московский государственный институт культуры) рассказала о современных праздничных гуляньях в хуторе Берёзовка 1-я Новоаннинского района Волгоградской области, организованных семьей Поповых.

Главной темой третьего заседания стала традиционная казачья одежда. **В. А. Шилкин** (Волгоградский областной центр народного творчества) рассмотрел мужскую одежду донских казаков, которая бытовала в хуторах и станицах Волгоградской и Ростовской областей в конце XIX — начале XX в. **Н. В. Скунцев** (Волгоградский областной центр народного творчества) сконцентрировал внимание на образе казака в военном быту, взаимосвязи функциональных особенностей ношения форменной одежды в повседневное время (в походе). Интересную тему традиционных шалей затронул в своем докладе «Элементы традиционного женского костюма в кинофильме “Тихий Дон” (1958 г.)» **Р. С. Лысиков** (Отдел культуры Администрации Шолоховского района Ростовской области). Исследователем были подняты вопросы о влиянии образов экранизации на массовые представления о культуре Дона, о соответствии их этнографическим источникам и о статусе шали в костюме. В докладе был сделан обзор шалей, показанных в фильме, с атрибуцией и демонстрацией предметов из собрания автора. Завершила работу секции **А. В. Собинова** (Ростовская государственная консерватория им. С. В. Рахманинова) выступлением на тему современного состояния традиционной культуры Каменского района Ростовской области по материалам экспедиций 2022 г., в ходе которых был зафиксирован репертуар нескольких различных по составу ансамблей и записаны сведения о проведении свадебного обряда.

Секцию «Изучение и сохранение традиционной народной культуры казачества Юга России. Деятельность центров и отделов казачьей культуры» открыл доклад **Н. С. Матвеевой** (Центр истории и культуры казачества Российской государственной библиотеки, Москва) об основных источниках сведений о фольклорных традициях казаков Юга России, представленных в Электронной библиотеке казачества на платформе Национальной электронной библиотеки. **Т. П. Малкова** (ГРДНТ) посвятила свое выступление роли А. Н. Иванова в истории изучения казачьего эпоса. Анатолий Николаевич всю жизнь занимался собиранием и изучением русских народных песен и инструментальных наигрышей, став участником более ста экспедиций в Алтайский и Ставропольский края, Белгородскую, Брянскую, Владимирскую, Волгоградскую, Воронежскую, Курскую, Пензенскую и Рязанскую области. Проработав более 25 лет в Центре русского фольклора, А. Н. Иванов принял участие в ряде коллективных изданий. В последнее десятилетие внимание ученого было сосредоточено на проблемах системного изучения казачьего эпоса, выявлении его динамики в народной культуре различных войсковых подразделений русского казачества от бассейна Дона на восток до реки Урал и на юг до Терека [1; 2; 3]. Доклад **К. В. Чеботарёва** (ГРДНТ) был посвящен опыту картографирования экспедиций А. М. Листопадова, материалы которых вошли в пятитомный труд «Песни донских казаков» [5]. Проект выполнен в виде интернет-сайта, где размещена онлайн-карта с указанием обследованных населенных пунктов и возможностью их поиска по годам. Названия населенных пунктов являются интерактивной ссылкой, пройдя по которой можно увидеть песни, записанные в данном месте, а также создан поиск песен по различным параметрам [см.: 4]. **О. И. Христианова** (Ростовский Областной дом народного творчества) поделилась опытом работы Областного дома народного творчества в организации экспедиционной работы по выявлению объектов нематериального этнокультурного достояния казачества Ростовской области, а **И. Н. Иванова** (Новоаннинский культурно-досуговый комплекс, Волгоградская область) рассмотрела проблему включения вопросов сохранения традиционных форм фольклора в качестве отдельного направления работы культурно-досугового сельского учреждения.

В фокусе внимания докладчиков секции «Сценическая репрезентация казачьего фольклора Юга России» были проблемы современных форм актуализации казачьей культуры. **В. В. Путиловская** (Волгоградский государственный социально-педагогический университет) на примере творческой деятельности народно-певческих коллективов Волгоградской

области показала возможности воплощения жанров музыкального фольклора казачества на сцене. **Г. Я. Сысоева** (Воронежский государственный институт искусств) в докладе «Казачий фольклор в Воронежской области: современное состояние» охарактеризовала два стиливых песенных пласта: русские казачьи песни, относящиеся к верхнедонской песенной традиции, и украинские, появившиеся в результате укоренения на воронежской земле казаков-черкас Острогожского казачьего полка. **Н. С. Кузнецова** (Белгородский государственный институт искусств и культуры) посвятила свой доклад проблеме выявления и изучения песен с исторической тематикой на Юге России. Материалом для исследования послужила группа протяжных песен, зафиксированных на территории воронежско-белгородского пограничья. Опытом работы Отдела казачьей культуры в Калужской области поделилась **С. В. Кули-**

кова (Дом народного творчества и кино «Центральный» Калужской области). За пять лет работы отдела накоплен большой опыт в области сохранения, развития и актуализации казачьей культуры, а также поддержки казачьего любительского творчества за пределами основной территории проживания казаков.

По итогам конференции вышел сборник научных статей и методических материалов [6]; см. обзор на с. 64 этого номера журнала.

Литература

1. **Иванов А. Н.** Системно-теоретические проблемы казачьего эпоса. М., 2012.
2. Казачий эпос: Былины и исторические песни. Т. 1: Эпические песни / подгот. фольклорного материала к изданию, сост. и коммент. А. Н. Иванова. М., 2012. (Памятники русского музыкального фольклора).
3. Казачий эпос: Фольклорные материалы и исследование. Т. 2 / сост. А. Н. Иванов.

М., 2014. (Памятники русского музыкального фольклора).

4. Карта экспедиции Александра Михайловича Листопадава. URL: <https://listopadov.folkcentr.ru>.

5. **Листопадов А. М.** Песни донских казаков: в 5 т. / под общ. ред. Г. П. Сердюченко. М., 1949–1954. Т. 1. Ч. 1 / ред. С. А. Кондратьев. М., 1949; Т. 1. Ч. 2 / ред. С. А. Кондратьев. М., 1949; Т. 2 / ред. С. А. Кондратьев. М., 1950; Т. 3 / ред. С. А. Кондратьев. М., 1951; Т. 4 / ред. Г. П. Сердюченко. М., 1953; Т. 5 / ред. Г. П. Сердюченко. М., 1954.

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

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

V ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ Е. С. НОВИК

14 сентября 2023 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГУ) прошли юбилейные, V Чтения памяти Елены Сергеевны Новик. В однодневной научной конференции, посвященной памяти исследовательницы нарративных и обрядовых форм фольклора народов Сибири, приняли участие ее российские и зарубежные коллеги и друзья. Организацией конференции традиционно занимался Центр типологии и семиотики фольклора РГУ.

Чтения проводятся раз в два года и собирают исследователей, чьи научные интересы близки интересам Елены Сергеевны. Это визуальная антропология, теория коммуникации, типология и семиотика фольклора, структурно-семиотические исследования, символический интеракционизм, проблемы шаманизма и ранних форм верований, обрядовые формы и фольклор Северной и Центральной Азии. В этом году в конференции приняли участие исследователи из разных, но смежных областей научного знания: этномузыкологии, культурологии, фольклористики, этнологии и антропологии.

Чтения открыла **О. Б. Христофорова**, ученица и коллега Е. С. Новик, в кратком вступительном слове поприветствовав участников и поздравив их с юбилейным, десятком годов проведения конференции.

С первым докладом («О некоторых материковых мотивах в японской мифологии») выступила **Л. М. Ермакова** (Университет иностранных языков, Кобе, Япония), подробно рассмотрев фольклорные мотивы чудесного рождения, распространенные в Восточной Азии, и их пересечения с другими традициями (в частности, с кавказской). В центре внимания докладчицы были варианты

нарративов о правительнице-шаманке Дзингу и ее сыне, императоре Оудзин, и их типологические связи со схожими восточноазиатскими мотивами.

Тему дальневосточной мифологии продолжила **А. Б. Старостина** (Институт востоковедения РАН, Москва), выступившая с докладом «Купец в стране мертвых: еще один «сибирский след» в средневековой китайской мифологии». Были представлены результаты исследования текстов о гуях — демонологических существах, которые обитают, как верили жители средневекового Китая, в отдаленных краях — и «стране гуев» (*гуй го*). На примере одного из наиболее ранних сохранившихся текстов о гуях, рассказа «Купец из Цин-чжоу» из сборника «Цзи шэнь лу» (X в.), исследовательница рассмотрела мотив о посещении гуй го живым человеком (Бер. I56, «Духи не видят живых») и пришла к выводу, что он, несмотря на распространенность в древнекитайских текстах, появился в ханьской традиции благодаря переселившимся в Китай представителям тунгусо-маньчжурских народов.

Исследованию генезиса сюжета посвятил свой доклад «Медвежье супружество: Mot. B601.1.1; B611.1 (AaTh 301, 650)» **С. Ю. Неклюдов** (РГГУ, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва / РАНХиГС). Сюжет о браке женщины с медведем (или мужчины с медведицей) был распространен по северной Евразии в разных формах — как былички, предания, сказки. Опираясь на европейские источники (в частности, на записи Вильгельма Парижского XIII в. и на английскую версию «Gesta Romanorum» XVII в.) и исследование

Ф. Панцера, докладчик подробно рассмотрел варианты и контаминации мотивов сюжета о «медвежьем супружестве» и пришел к заключению, что эти данные можно дополнить материалами сибирских и азиатских традиций: это позволит расширить как границы бытования сюжета, так и состав мотивов, в него входящих. Кроме того, С. Ю. Неклюдов уточнил, что, несмотря на вторичность рассматриваемого сюжета и его присутствие в качестве экспозиционного эпизода в разных сказках (AaTh 301, AaTh 1000–1029), он тем не менее имеет самостоятельное происхождение. Параллельные версии сюжета «медвежьего супружества» известны и в Северной Америке (Бер. K87): они имеют большое количество мифоритуальных соответствий и существуют самостоятельно, что может говорить о их попадании на континент до того, как оформилась северноевропейская сказочная структура, в которой сюжет занимает место пролога. Версии этого сюжета встречаются и в Центральной Америке, где место медведя в качестве «звериного супруга» занимает ягуар, и в Азии, где таковым становится тигр или обезьяна.

Мотивам, связанным с медведем, посвятила свое выступление и **М. В. Осипова** (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург). В докладе «Сюжетно-мотивный состав айныхских и нивхских «медвежьих» текстов: их универсальные и локальные особенности» исследовательница обратила внимание на сложность определения границ для жанров фольклора коренных народов Сибири, но из выделенных внутри традиций фольклорных жанров М. В. Осипова отобрала те, которые относятся к «медвежьему фольклору». В нивхском фольклоре к таким жанрам относятся прозаические нарративы *т'ылгу* (амурский диалект) /

т'ылгур (сахалинский диалект) и *ңызит* (амурский диалект) / *ңастунд* (сахалинский диалект), в айнском — песнопения *камуи юкар*, прозаические произведения *уцаськома* (сахалинский диалект) / *упаськума* (хоккайдский диалект) и *туита* (сахалинский диалект) / *уепекер* (*камуи уепекер*) (хоккайдский диалект). В качестве материала докладчица привлекла 111 текстов айнского и нивхского фольклора, опубликованных на русском, английском и японском языках, анализ которых позволил установить ряд основных сюжетов по сюжетно-мотивному указателю Аарне — Томпсона.

Н. И. Новикова (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва) в докладе «Диалоги в жизни и творчестве Юрия Вэлли» описала жизненный и творческий путь ненецкого поэта, оленевода и борца за права коренных малочисленных народов и отметила несколько символов (чум, музей, олень, небо), объединявших все его ипостаси — они не только оказываются важными для творчества поэта, но и представляют собой своеобразные «ключи» для понимания традиции в целом. Кроме того, докладчица обратила внимание на особенность творческого подхода Юрия Вэлли: он не просто собирал свои стихотворения в авторские сборники, а кропотливо выстраивал их вокруг единого смыслового стержня и создавал книги-диалоги, на страницах которых встречались разные языки и традиции.

О современном состоянии музыкального фольклора нарымских селькупов рассказала **О. Э. Добжанская** (Арктический государственный институт культуры и искусств, Дудинка) в докладе «Инновационные процессы в музыкальном фольклоре нарымских селькупов». Музыкальный фольклор южных селькупов, испытывая сильнейшее влияние русского фольклора и советской массовой песни, все сильнее отдалается от традиционной мелодики. Несмотря на усвоенные и активно используемые средства популярных музыкальных жанров (как, например, музыкальное сопровождение, квадратные структурные построения и узнаваемые аранжировки), в музыкальном фольклоре селькупов сохраняются некоторые элементы традиции. Среди них исследовательница назвала звукоподражание животным и птицам тайги и некоторые особенности музыкального стиля, специфичные для селькупов (такие, как звукоряд и организация музыкального движения). Кроме того, важным признаком музыкального фольклора и главным маркером национальной идентичности становится селькупский язык.

Музыке и пению посвятила свой доклад «Голос пения: как о нем говорят и почему о нем говорят в прошедшем времени» и **В. А. Пушкина** (Санкт-Петербургский университет / СПбГУ). На основе материалов Фольклорного архива

СПбГУ и собственных полевых записей, сделанных в 2021 и 2023 гг. в д. Вожгора Лешуконского района Архангельской области, исследовательница рассмотрела феномен голоса певца и представления о нем в деревенском сообществе. В докладе были рассмотрены различные «ипостаси» голоса, которые можно встретить во многих жанрах русского фольклора: голос как материальный объект, который можно передать и потерять; как персонализация человека, обладающая собственными эмоциями; как маркер кризисной ситуации; как знак социального статуса, от которого зависит возможность петь.

М. Г. Белодедова (РГГУ) в докладе «“Здесь вырос Мало, и здесь он промышляет”: функции ненецких песен нюкубц» обозначила функциональное поле ненецких детских песен. Докладчица показала, что, несмотря на постулируемое собирателями ненецкого фольклора сходство жанра *нюкубц* с русскими колыбельными песнями, их функциональность сильно различается. К функциям песен *нюкубц* М. Г. Белодедова отнесла эпистемологическую, охранительную, прогностическую, ласкательную функции и функцию усыпления. Именно так называемая ласкательная функция, по мнению автора, является важнейшей для жанра: песня *нюкубц* оказывается формой, которая позволяет взрослым выразить свою нежность по отношению к ребенку или продемонстрировать оценку его поведения.

Дневное заседание конференции открыл **С. С. Макаров** (Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва) с докладом «Олонхо и обрядовые формы якутского фольклора: к соотношению жанровых картин мира», в котором была предпринята попытка сопоставить картины мира, свойственные повествовательным и ритуальным жанрам якутского фольклора. Для этого исследователь подробно рассмотрел схожие имена и названия, встречающиеся в разных жанрах якутского фольклора — в героическом эпосе и в обрядовой поэзии (в благопожеланиях, молениях и текстах шаманских камланий), — что позволило прийти к выводам о близости пространственных образов этих жанров.

А. Н. Кулаевская (РГГУ) посвятила доклад «Солярно-лунарная мифология народов Северной и Центральной Азии: некоторые корреляции» выяснению возможных корреляций категории грамматического рода с мифологическими мотивами о гендерной принадлежности светил. В качестве материала для исследования были привлечены данные о языках и мифологии палеоазиатских народов (кеты, юги, коряки, чукчи, ительмены, лесные юкагиры), а также народов алтайской (эвены, эвенки, буряты, ойраты, монголы, торгуты, дархаты, тувинцы, хакасы, алтайцы, телеуты, якуты) и уральской (ненцы, энцы, нганасаны,

селькупы, ханты, манси) языковых семей. Докладчица выделила относящиеся к гендеру луны и солнца мотивы и проследила их распространение по этноязыковым группам, ориентируясь на мотивный указатель Ю. Е. Березкина и Е. Н. Дувакина.

Тему мифологических мотивов продолжила **О. Б. Христофорова** (РГГУ, РАНХиГС). Ее доклад «Луна, девочка и шаман: мифологические мотивы и их приключения» был посвящен распространенным в Северной Азии мифам, объясняющим пятна на луне. Исследовательница представила гипотезу, согласно которой на севере Сибири встретились два схожих мифологических мотива — первый, согласно которому на луне оказывается девочка (Бер. A32F, A32C и A32D), и второй, где на луне оказывается шаман (Бер. A32J). По данным докладчицы, первый мотив распространен на юге, западе Сибири и на Дальнем Востоке (у алтайцев, бурятов, нанайцев, негидальцев, нивхов, коряков, ительменов, юкагиров, селькупов, хантов, манси, кетов), а второй — на севере Сибири (у ненцев, энцев, нганасан и долган). Кроме того, оба мотива встречаются у хакасов, якутов, эвенков и чукчей. Встреча этих мотивов на севере Сибири позволяет говорить о появлении ряда новых трансформаций мотива.

В докладе «И комары... сибирские тексты о происхождении комаров» **Е. В. Коровина** (Институт языкознания РАН, Москва) рассмотрела распространенные в Сибири и на Дальнем Востоке варианты мифов, связанных с появлением комаров, и представила попытку их классификации. Исследовательница разделила такие мифы на три группы по их семантическим признакам: 1) комары появились из праха убитого чудовища (Бер. H28); 2) уже существующих комаров выпустили из какого-то вместилища (Бер. H26, H28); 3) комары появились из дырки в земле, проделанной антагонистом (Бер. H27a). По предположению докладчицы, к третьей группе относятся промежуточные варианты первой и второй групп.

Д. Ю. Доронин (РГГУ, РАНХиГС) посвятил свой доклад «Память о духе: мифологические представления кетов в фольклорных записях 2020–2023 годов» «мифологической памяти» келлогских, бахтинских, канготовских, сургутихинских и других территориальных групп кетов. На основе сопоставления собственных полевых материалов и исследований кетской мифологии XX в. докладчик продемонстрировал некоторые мифологические представления, сохранившиеся в ритуальных и хозяйственных действиях, в языке и нарративах разных жанров. Особое внимание в докладе было уделено мифологическим представлениям «на экспорт» и их использованию «этническими предпринимателями», создающими сувениры для туристов.

И. С. Веселова (СПбГУ) в докладе «Коммуникативные ошибки и провалы как событие в нарративе» представила разработанную совместно с коллегами (С. И. Жаворонок, К. А. Онипко, А. В. Степанов) типологию жизненных ситуаций, которые выступают «триггерами» для мифологических нарративов и объяснений. Исследователи уже выявили 181 ситуацию (и планируют продолжать список), каждая из которых отнесена к одному из четырех основных разделов: 1) угрозы жизни и здоровью; 2) социальные институты и отношения; 3) ритуальные конвенции; 4) речевые конвенции. В основе типологии оказались презумпция физического благополучия, основы социального устройства, а также культурные конвенции ритуальной и речевой деятельности.

В докладе «Коммуникативные уровни рассказов о вещем сновидении: мир без границ» **К. М. Лысикова** и **И. С. Веселова** (СПбГУ) продолжили тему связи нарративов с кризисными для рассказчика происшествиями. На материале нарративов о вещем сновидении они подробно рассмотрели устройство коммуникативных уровней и отношения между участниками коммуникации на каждом из них. Исследовательницы представили коммуникативную структуру нарративов, состоящую из трех уровней: 1) взаимодействие участников интервью (собиратель и его собеседник); 2) взаимо-

действие между персонажами рассказов (участники событий); 3) взаимодействие в «рассказах о рассказе» внутри второго уровня (пересказ коммуникации внутри сновидения). Особенность таких нарративов заключается в открытости коммуникации: благодаря ей «на равных» могут взаимодействовать живые и мертвые, духи и люди, далекие и близкие.

Визуальные формы коммуникации рассмотрела **А. С. Архипова**¹ (Высшая школа социальных наук, Париж, Франция) на материале граффити и визуальных высказываний в 84 городах России за прошедшие два года. В докладе «Семиотика уличных визуальных высказываний» были проанализированы городские граффити и выделены следующие типы коммуникации: 1) прямое послание (direct message); 2) контрпослание (counter-message); 3) маскировка (camouflage); 4) шифровка или псевдошифровка (coded message); 5) псевдотекст (pseudo-message); 6) пустой знак (zero-message); 7) метатекст (meta-message). Исследовательница обратила внимание на описанное У. Эко состояние «семиотической партизанской войны», во время которой перехватить и изменить знак в публичном пространстве возможно только во время его получения, в связи с чем все перечисленные коды оказываются своеобразными способами сломки или подмены сигнала. Докладчица также обозначила типы посланий, к которым отнесла: 1) комменти-

рование общего состояния дел; 2) попытку общения с «противником»; 3) попытку поделиться эмоциями (разделить их); 4) коммеморативные сообщения; 5) отсылку к авторитетному источнику. Описанные в докладе коды и типы посланий образуют оси координат, ориентируясь на которые можно классифицировать каждое визуальное высказывание из собранного исследовательницей корпуса.

Программа чтений и сборник тезисов выложены на сайте Центра типологии семиотики фольклора РГГУ², по итогам заседания планируется тематический выпуск журнала «Фольклор: структура, типология, семиотика».

Примечания

¹ Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

² URL: <https://ctsf.ru/conference/v-cheniya-pamyati-es-novik>.

Сокращения

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

М. Г. Белодедова,
Российский государственный
гуманитарный университет
(Москва)

Статья поступила в редакцию
9 февраля 2024 г.

Уважаемые коллеги!

В 2024 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Вещь — символ — знак»
- «Жанры фольклора»
- «Язык народной культуры»
- «Архивная полка»
- «Верования и обряды»
- «Региональный фольклор: карпато-балканский ареал»
- «Мифологические персонажи в фольклоре»
- «Фольклористика в научных центрах»
- «Выставки»

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, рецензиям на книжные новинки, обзорам научных мероприятий и проектов.



Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписка онлайн — индекс Ц45355

Ответственный секретарь редакции

М. В. Ясинская

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», 2024

Журнал зарегистрирован в Министерстве

цифрового развития, связи и массовых

коммуникаций Российской Федерации.

Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.

Подписано в печать 14.06.2024.

Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 2120.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»

105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14

E-mail: 3565264@mail.ru



*К. Д. Афонина (с. Юрово Макарьевского р-на).
2023 г. Фото В. С. Кучко*



*Н. М. Воробьева (г. Макарьев). 2022 г.
Фото О. Д. Суриковой*



*Л. Д. Копосова (с. Георгиевское Межевского
р-на) играет на балалайке. 2023 г.
Фото Е. Л. Березович*



Рубрика «Язык народной культуры» (с. 2–18) в этом номере объединила статьи участников Топонимической экспедиции Уральского университета, написанные на диалектном материале Костромской области. На этой странице обложки опубликованы фотографии, сделанные участниками экспедиции.



*Н. И. Степанова (г. Макарьев). 2023 г.
Фото Е. Л. Березович*



*М. В. Киселёва в окне своего дома (д. Трещаткино Макарьевского р-на). 2022 г.
Фото Е. Д. Бондаренко*



▲ Троицкий венок на иконе (с. Колыбельское)



Читайте статью Е. А. Дороховой о праздновании Троицы в Чаплыгинском районе Липецкой области на с. 51–53.
Все фотографии, опубликованные на этой странице обложки, сделаны в 2023 г. Д. В. Морозовым.



▲ Троицкий венок в красном углу (с. Юсово)



▲ Сбор троицкой зелени (с. Юсово)



▲ Украшение могил в Троицкую Родительскую субботу (с. Юсово)



▲ Украшение дома на Троицу (с. Юсово)

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Е. С. Узенёва (Москва). По следам экспедиции к горанцам Северной Македонии
- Н. Г. Голант (Санкт-Петербург). «Праздник дома» у румын (влахов) восточной Сербии
- И. В. Пашкова, А. В. Соломатина (Смоленск). Свадебный венок: к вопросу о реконструкции