Учредитель Министерство культуры Российской Федерации

KIBASI CTAPIAHA



«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» В МЕЖКУЛЬТУРНОМ ДИАЛОГЕ

- «Чук, глек да мовангелье»: о способах имитации «чужого говора» в фольклорной традиции Русского Севера
- Эвгемеристическая теория о саамах как прообразе персонажей низшей мифологии Британских островов

ЭКСПЕДИЦИИ

- Из календарной обрядности словенцев в Италии
- Экспедиционные поездки Фольклорно-этнографической школы на Дону



Майское деревце (словенцы Италии)



Сарафан-«пестрядник» с лифом. Архангельская губ., Ядринский уезд. КП-2205, ТИ-906



Сарафан косоклинный. Нижегородская губ. КП-15749, ТИ-2327.



Сарафан косоклинный. Смоленская губ. КП-12966/1, ТИ-2012



Сарафан-полуплатье (лиф кумачовый, юбка из пестряди). Вологодская губ., Вельский уезд. КП-6871, 1484



В этом номере мы публикуем статью Д. В. Солдатенковой о русском сарафане (на материале фондов Государственного музея-заповедника «Царицыно», с. 30–33). Здесь представлены некоторые фотоиллюстрации к статье

На первой странице обложки:

Г.И.Попов (1939–2018). Деревенский праздник «Девятая». 1980. Холст, масло. 100 × 125. Вологодская областная картинная галерея. Редакция журнала выражает сердечную благодарность Вологодской областной картинной галерее за предоставление фотографии.

«Май» (майское деревце) на площади около костела в с. Жабнице (Camporosso). Италия. 2016 г. Фото Общества «Дон Марио Чернет» (Združenje / Associazione «Don Mario Cernet»)

Учредитель Министерство культуры Российской Федерации

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ТОТЕМСКИЙ РАЙОН ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ	
А. В. Кузнецов. Топонимические предания Тотемского Окологородья	
О. Д. Сурикова. Представления о доле покойника в культурно-языковой традиции	
Русского Севера	5
В. С. Кучко, М. О. Леонтьева. Лук в лингвокультурной традиции	
восточной Вологодчины	
$\it E.C.$ Коган, $\it \Pi.A.$ Рожкова. Тотемская хрононимия и лексика календарной обрядности	11
«СВОЕ» И «ЧУЖОЕ» В МЕЖКУЛЬТУРНОМ ДИАЛОГЕ	
Е. Д. Бондаренко. «Чук, глек да мовангелье»: о способах имитации «чужого» говора	
в фольклорной традиции Русского Севера	
С. Е. Никитина. В мире верхокамских старообрядцев (из воспоминаний)	18
А. В. Гура. Межэтничность в зеркале народной культуры Подлясья	21
Д.А. Трынкина. Эвгемеристическая теория о саамах как прообразе персонажей	
низшей мифологии Британских островов	24
Н. С. Петрова. «Враги народа» в советском неподцензурном фольклоре:	25
слухи об одном «шпионе»	27
НАРОДНЫЙ КОСТЮМ	
Д.В. Солдатенкова. Эволюция сарафана во второй половине XIX — начале XX в.	
(по материалам фондов ГМЗ «Царицыно»)	30
К.В. Чеботарёв. Народный костюм в собраниях краеведческих музеев	
Волгоградской области	33
В. А. Шилкин. Традиционная одежда казаков XX в. (по материалам экспедиций	2.5
в Волгоградскую и Ростовскую области)	35
ГОРОДСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В ФОЛЬКЛОРЕ	
А.Б. Мороз, Н.В. Петров. О проекте «Фольклорная карта Москвы»	
А. Б. Мороз. Зачем нужны памятники	
Н.В. Петров. Памятники в пространстве Москвы	
А.И. Стрельцов. Почитаемое дерево в парке «Сокольники»	
М.В. Ахметова. Из неофициальной топонимии Старой Руссы	49
В КАБИНЕТЕ УЧЕНОГО	
М.А. Енговатова. Взгляд на мой фольклористический путь	53
ЭКСПЕДИЦИИ	
Г. П. Пилипенко, М. В. Ясинская. Из календарной обрядности словенцев в Италии	55
Н. С. Андреева. Экспедиционные поездки Фольклорно-этнографической школы	55
на Дону в 2017 г.	59
·	
ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ	
Л. Н. Виноградова. Два украинских издания по народной культуре:	(2)
Гуцульщина и Полесье	
С. В. Алпатов. Сисиниева легенда. комплексное исследование	
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике	
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
Е.К. Малая. XVII Международная школа-конференция по фольклористике,	60
социолингвистике и культурной антропологии	
Е.В. Минёнок. Конференция «Фольклор и Великая российская революция 1917 года»	/ 1

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации

Главный редактор

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

Редколлегия:

- **С. В. Алпатов,** канд. филол. наук, доцент, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
- **М.В. Ахметова** (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Государственный Российский 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
- **М. А. Енговатова,** канд. искусствоведения, профессор, Российская академия музыки им. Гнесиных
- **А.Б. Мороз,** доктор филол. наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
- **С.Ю. Неклюдов,** доктор филол. наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет
- **В. Я. Петрухин,** доктор ист. наук, профессор, Институт славяноведения РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
- **И.А. Разумова,** доктор ист. наук, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН
- **С.М. Толстая,** академик РАН, Институт славяноведения РАН



Виоле — августе 2017 г. Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета работала в Тотемском районе Вологодской области, проводя на этой территории вторичный сбор диалектной лексики, топонимии и некоторых других разрядов ономастики (хрононимии, антропонимии, зоонимии, астронимии). Собирались и фольклорно-этнографические материалы, связанные с диалектными словами. Последние несколько дней сотрудники экспедиции провели в Никольском районе Вологодской области, где проверялись тотемские материалы и данные прошлых экспедиций. В обследовании этих территорий участвовали сотрудники и студенты филологического факультета: член-корреспондент РАН Е. Л. Березович (начальник экспедиции), кандидат фило-

логических наук О.Д. Сурикова, аспирант В.С. Кучко, ассистент Е.С. Коган, магистрант П.А. Рожкова, студенты М.О. Леонтьева, А.Р. Башарова, А.С. Шереметова, С.В. Жужгов, И.С. Мартышенко.

Публикуемая подборка представляет некоторые лексические и этнографические материалы, собранные в последнем полевом сезоне; в некоторых случаях к анализу привлекаются и данные предыдущих полевых сборов на восточном вологодско-костромском пограничье.

Работе Топонимической экспедиции в Тотемском районе неоценимую помощь оказал известный вологодский краевед и просветитель А.В. Кузнецов, чья статья о местных топонимических преданиях также предлагается читателю.

Александр Васильевич Кузнецов,

независимый исследователь, д. Усть-Печеньга (Тотемский район Вологодской области)

ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ ТОТЕМСКОГО ОКОЛОГОРОДЬЯ

опоним Тотьма в памятниках письменности впервые упоминается в «Вологодско-Пермской летописи» под 1526 г.: «Того же лъта по Руским городам хлѣб был дорогъ: на Тотьме купили четверть по рублю» [22. С. 313]. Очевидно, что в этом летописном сообщении имелось в виду селение у соляных промыслов на речке Ковде, притоке реки Песья Деньга, известное также под названием Усолье Тотемское. Первоначальная же Тотьма возникла в XIII в. (датировка по археологическим находкам) на узком и высоком мысу в устье одноименной реки. Ныне река носит характерное название Старая Тотьма — правый приток Сухоны. В середине XVI столетия, при царе Иване Грозном, в трех верстах от Усолья на холме около впадения реки Песья Деньга в Сухону был заново построен деревянный острог, вокруг которого постепенно разросся посад, находившийся на месте современного города Тотьма. Таким образом, есть три исторических Тотьмы.

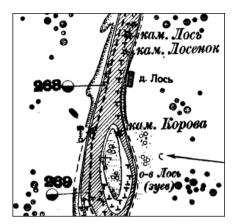
В народной среде постепенно возникло толкование топонима от слов то и тьма. Одним из первых в печатном виде эту версию озвучил И. И. Томский в «Путеводителе по Северу России» 1920 г.: «Название города тотьмяки производят от слов "то тьма", желая выразить этим мысль о безызвестности истории своего города» [28. С. 79]. В советские времена данная народная этимология получила дальнейшее развитие: выражение «то — тьма» стали связывать с именем царя Петра І, трижды посещавшего Тотьму на рубеже XVII-XVIII вв. Краевед В. М. Малков, работавший директором Вологодского книжного издательства, в 1950-1970 гг. выпустил несколькими изданиями книгу «По земле Вологодской», на страницах которой и обнародовал это мнение: «В легендах возникновение Тотьмы связывают с Петром I, который, плывя по Сухоне, якобы увидел на берегу жалкие домишки и изрек: "То — тьма"» [13. С. 265].

Можно предположить, что подобная уничижительная народная этимология возникла из противопоставления Тотьмы, «глухого, заброшенного уголка», и двух других крупных городов на Сухонско-Двинском пути — Вологды и Великого Устюга, которым Тотьма однозначно уступала по всем показателям с момента своего возникновения.

В ближайших окрестностях Тотьмы, издавна именовавшихся Окологородьем, также имеется несколько топонимов, происхождение которых в народе пытались объяснить по-своему. Два микротопонима — Государев (Царёв) луг и Виселки (название урочища) связывали с именами царей Ивана Грозного (чаще) или Петра I (реже). Суть предания такова: «О посещении Тотьмы Иваном Грозным напоминают два места: небольшой луг на северной стороне города, называемый Царёвым, и лежащее поблизости от этого луга на покатости берега речки Ковды, поросшее осинником и носящее название Виселки, где, по преданию, грозный царь производил расправу над тотьмяками» (запись А. Шевякова, 1870 [29. С. 728]). Вариант: «Иоанн IV стоял лагерем на лугу, называемом и сегодня Государевым, и тут же чинил суд и расправу, для чего имелась виселица на месте, называемом Виселкой» (запись К. К. Случевского, 1886

В исторических источниках нет никаких сведений о посещении Иваном Грозным Тотьмы, поэтому появление его имени в народной этимологии можно объяснить тем фактом, что Царёв (Государев) луг и Виселки находятся в непосредственной близости от Спасо-Суморина монастыря, основатель которого Феодосий Суморин обращался в 1554 г. именно к царю Ивану IV Васильевичу с прошением о выделении ему земли под монастырское строительство на мысу при слиянии рек Ковды и Песьи Деньги. Царь удовлетворил просьбу «старца Феодосия и посадских людей», после чего монастырь был создан и просуществовал до 1919 г. Возможно, на использование имени Ивана Грозного в топонимических преданиях Тотьмы повлияло и то обстоятельство, что город при этом царе был включен в «опричнину». Происхождение же топонима Царёв (Государев) луг можно связать с формой собственности на эту землю, а Виселки сопоставить с народным термином выселки 'поселение из ближних выходцев, отделившихся и занявших пустошь' [6. T. 1. C. 312-313].

Другое окологородное предание связывает имена царей Ивана Грозного или Петра I с названием реки Песья Деньга, протекающей по окраине Тотьмы и впадающей в Сухону под Красной Горкой холмом, на котором со времен первого русского царя стоял укрепленный деревянный острог. Данная народная этимология долгое время существовала лишь в устной традиции жителей города и впервые была опубликована в 1964 г. в журнале «Новый мир» В. Пановым: «Шел будто бы Петр со своим слугой по мостику через речку, бранил слугу за расточительность (царь скуп был), слуга начал пересчитывать деньги и уронил монету в речку. Петр разгневался. Слуга с мостика бросился в речку искать монету, а царь сказал: "Пес с ней, песья деньга в песью речку и покатилась..."; или по-другому говорят: купец продал Петру всякой рыбы на царский стол, и когда сдачу давал мелочью, то обманул. Ну, чего, дескать, неужели царь будет принародно медяшки пересчитывать? Тот принародно не пересчитал, а на мостике через речку и давай проверять. Тут и услышали от царя: "Купец пес, и деньги песьи!"» [21. С. 188].



Камни Лось, Лосёнок и Корова на карте из лоции Сухоны 1931 г.



Острова Дедов, Бабий, Внуков на реке Сухоне. Рисунок автора статьи

Еще один вариант предания обнародован автором этих строк в 1992 г.: «Ехал будто бы Иван Грозный из Вологды в Тотьму. Перед самым посадом царский возок увяз посреди речки, которая и была-то воробью по колено. Тотьмяне во главе с воеводой встречали царя на том берегу, поэтому поспешившие слуги вынесли возок на сухое место, а растроганный государь захотел лично расплатиться с ними. Но вот незадача: одна из монет выскользнула из рук царя и канула в мутную воду... "А и пес с ней, с деньгой-то!" — воскликнули тогда тотьмяне» [9. С. 21–22].

Топоним *Песья Деньга* впервые зафиксирован в деловом акте 1499 г. Тотемский тиун Федос Микулин разрешил крестьянину Нифонту Лихачу пользоваться землей «от устья Песьи Деньги вверх по Сухоне до Коровья врага» [1. С. 55–56]. Любопытно, что чуть ниже по течению в Сухону напротив друг друга впадают реки Еденьга

и Леденьга, основы названий которых находят соответствия в финно-угорском *eδe, esi-/eži- 'передний', финском eden 'дальний', карельском edä, вепсском eda 'отдаленный' [19. С. 421; 30. С. 158–159] и эстонском leede, вепсском led 'песок' [14. С. 113]. Если Леденьга — это «Песчаная река», то Песья Деньга могла быть полукалькой (ср. диал. песьяный 'песчаный' [25. Вып. 26. С. 325]), созданной в условиях русско-чудского двуязычия у притягательных для людей соляных источников.

На Русском Севере имеются похожие топонимы: улица Песья Слобода в Великом Устюге начала XVI в., деревни Песье и Песья Веретья, отмель Песья луда близ Соловецкого монастыря, микротопонимы Песьянка, Песьянииа в Заонежье и т.п. В большинстве случаев «песчаная» семантика не противоречит и этим названиям, но пока совершенно не отслежена связь их со словом пёсий 'собачий', перен. 'плохой; гиблый; труднодоступный' (см. о «собачьих» топонимах: [4. С. 188]). Интересна также возможность сопоставления с саамским piess' 'береза' (в основах субстратных гидронимов Русского Севера *nec-*) [15. С. 25], с учетом того, что главный приток Песьи Деньги — река Ковда — в основе своего названия, по одной из версий, имеет прибалтийскофинское коіvu, коіv 'береза' [12. С. 90–91]. Новая версия связывает топоним Песья Деньга с прасаамским *pese, карельским pessä, вепсским pesta 'мыть', эстонским реѕи 'мытье, стирка, умывание', что сопоставляется с частотными русскими гидронимами Портомой / Портомойка, так как река Песья Деньга протекает рядом с городом Тотьма [16. Ч. 3. С. 70-71] и население использовало ее воду соответствующим образом.

Еще одно «царское» название неподалеку от Тотьмы — крупная река Царе́ва, левый приток Сухоны. Уже П. Савваитов в своих дорожных заметках 1842 г. отметил: «Говорят, что эта река оттого получила свое название, что царь Петр уронил в нее кольцо, которое, несмотря на значительную глубину реки, видно было на дне ее, но тотчас же замыто песком» [24. С. 314]. В этом предании представляет интерес сюжетная линия о падении некоего предмета из рук царя в реку, повторенная и в народной этимологии топонима Песья Деньга. Зафиксированы и иные варианты толкования названия *Царева*: «В 9 верстах от Тотьмы в Сухону впадает речка Царева, на устье которой Петр I во время путешествия на север пил чай, далее лежит камень Лось, на котором он обедал» (запись Д. Н. Островского, 1899 [20. С. 11]).

Попытки интерпретировать топоним *Царева* продолжались и в XX в. Так, известный советский художник Н. М. Ромадин, побывав на пленэре в Тотемском районе, написал картину «Река Царевна», название которой объяснял тем, что якобы, когда царь Петр I плыл по Сухоне мимо устья Царевы, у него родилась дочь-царевна. На самом деле гидроним Царева впервые встречается в духовной грамоте московского князя А.Ф. Голенина от 1482 г.: «А что моя отчина Царева река — жене моей Марие с моими детьми, с Иваном, да с Семеном, да с Андреем...» [2. С. 18]. Это интересное название считали русским по происхождению и ставили в один ряд с названиями Царёва Гора, луг Царёв и др. [16. Ч. 1. С. 119], при этом не учитывая истинную народную форму Царева с ударением на втором слоге, но без ё. Основа гидронима сопоставлялась также с вепсским sara 'разветвление, ветка, рассоха; река с двумя истоками, саамским surre, suorr 'то же', sūrr'luvve 'раздвоиться, а возможный формант -ва —



Александр Васильевич Кузнецов, Зинаида Яковлевна Коротина (д. Вершининская, Тотемский р-н) и руководитель экспедиции Е. Л. Березович. Фото В. С. Кучко

с саамским voaj, uai 'речка, ручей', финским оја 'то же' [12. С. 233]. Первоначальной формой названия могла быть *Surre / voaj. Царева в самом деле представляет собой типичную реку-рассоху, так как начинается от слияния двух больших рек Тафта и Вожбал. Однако в дальнейшем русские люди название Царева могли переосмыслить в связи со словом царь в значениях 'властитель, государь' и 'хан татарский' [17. Стлб. 1433-1434], так как по ряду косвенных признаков (многочисленные улусцы в Тотемском уезде, постоянные походы казанских татар сюда в XVI в.) земли на Средней Сухоне могли принадлежать в старину татарской знати.

Между устьями Царевы и Песьи Деньги на Сухоне располагаются друг за другом три острова: самый большой на всей реке (Дедов) и два поменьше (Бабий и Внуков). Краевед Д. А. Григоров обнаружил варианты этих топонимов в тексте начала XVII в. (дозорная книга 1619 г.): «Самый дальний от города назывался Дед, второй — Баба и третий, меньший по величине, — Внук или Внучек; острова принадлежали Ольге Строгановой». По свидетельству этого же исследователя, в более поздних источниках формируется триада Дедов — Бабий — Внуков [5. С. 248-252]. В 1842 г. Н. П. Титов в газете «Вологодские губернские ведомости» поделился с читателями любопытным преданием о происхождении названий этих трех островов: «Когда-то острова, простодушно рассказывают туземцы, бежали из Устюга, то есть дед и бабушка со внучком, наконец, слабый внук выбился из сил и не мог больше плыть; бабушка, увидя это, также не захотела далее следовать; тогда и почтенный дед как бы поневоле принужден был остановиться, не желая расстаться с семейством, и вот они оцепенелые красуются почти на средине широкой Сухоны» [27. С. 176]. Несколько иной вариант опубликован в 1853 г. в газете «Лучи» за подписью И. Зырянин: «Дед, бабка и внук бежали по Сухоне с верху, с Вологодской стороны. Они бежали долго, устали, да и бает дед своей жене: "Ох, жена! Как хошь, а не могу бежать, вишь, мне ноги отказываются, так сон-то и клонит меня..." Бухнулся он в воду, посредине реки, и на этом месте стал Дедов остров. Тут загоревала наша бабка, залилась слезами, в версте ниже деда и она упала и превратилась в остров. Внук не хотел и не смел больше бежать: его брало раздумье и страсть. Бросился, зарыдал и обратился в остров» [7. С. 164].

Интересно, что в двух вариантах предания называются разные места, откуда «бежали» Дед, Баба и Внук — Великий Устюг (в устье Сухоны) и Вологодская сторона (в верховьях Сухоны). В любом случае расположение Тотьмы примерно посредине течения Сухоны оценивалось

людьми в старину как нечто отдаленное, глухое. В свое время я попытался интерпретировать названия трех тотемских островов в свете противоборства язычества и православия: первые христианские церкви возникли именно в Вологде и Устюге, а «бегство» персонажей предания в Тотьму можно рассматривать как возможность сохранения здесь прежних верований. Под именем Деда могло скрываться некое мужское божество из верхней части славянского пантеона, под Бабой — женское, а Внук (внуки) — это простые люди, которые им поклонялись. Сюжет предания близок также русским народным сказкам, где в сакральных образах Деда и Бабки угадываются божества-прародители, а внуки всегла олицетворяют человеческую деятельность [10. С. 77-81]. Известно, что на Дедове острове с XVII в. существовал Троицкий мужской монастырь, который мог появиться на месте более раннего языческого святилища. Остров действительно уникален для Сухоны — он самый большой по размерам, порос хвойным лесом, имеет не намывное происхождение (как все остальные острова), а река здесь просто огибает холм-останец. Все эти природные особенности и могли некогда придать Дедову острову сакральную значимость.

Однако, по мнению Е. Л. Березович, многочисленные «дедовы» и «бабьи» топонимы на Русском Севере могли иметь иную мотивацию. Замечено, что первые из них давались объектам, расположенным далеко от обжитых мест (населенных пунктов), а вторые — тем, что находятся ближе к жилью [4. С. 95]. В тотемском случае, как отмечал еще и краевед Д. А. Григоров, остров Дедов — самый дальний от Тотьмы, а Бабий и Внуков находятся недалеко от города.

Почти посредине между современной Тотьмой и устьем реки Старая Тотьма в русле Сухоны лежат три крупных камня-одинца: Лось (самый большой на всей реке), рядом с ним — Лосёнок и чуть поодаль — Корова (ср. корова 'самка лося' [25. Вып. 14. С. 350]). В отличие от триады островов Дедов — Бабий — Внуков, о происхождении других «семейных» топонимов Лось — Лосёнок — Корова никакого предания не сохранилось. Известен лишь сюжет о том, что царь Петр I пил чай (обедал) на поверхности камня Лось, отчего его еще называли Царёв Стол (Царский Стол [3. С. 1]) или Петров камень. Отмечалось и четвертое название ледникового валуна в Сухоне — Каменная Вдова. Жители соседней деревни Лось, на которую данный топоним был перенесен с камня, знали легенду о том, что один из местных мужиков отправился ловить на Сухону рыбу и утонул, а его жена, узнав о страшном событии, прибежала к реке и окаменела от горя. Сюжет, надо сказать, далеко не оригинальный и явно позднего происхождения.

Возможно, отсутствие предания о трех камнях связано с тем, что расположены они в незаселенной лесистой местности. Единственная деревня Лось возникла здесь как выселок лишь во второй половине XVIII в., поэтому сохранить предание (если оно существовало) было просто некому. В связи с этим следует обратить также внимание на противопоставление антропоцентричных топонимов Дед — Баба — Внук выше по течению от города и зооцентричных Лось — Корова — Лосёнок ниже. Не исключено, что они возникли как реакция на обжитое / необжитое пространство. Между Тотьмой и Дедовым островом тянется цепочка старинных деревень, леса здесь вырублены, поля распаханы, а ниже города у камней к реке подступает дремучая тайга.

Напротив Старототемского городища, на левом берегу Сухоны, в старину стояла деревня Князь, она же — Сидоровская. Прежде она являлась административным центром Старототемской волости, именно с нее всегда начиналось описание этого гнезда деревень в дозорных, писцовых и переписных книгах XVII в. До середины восемнадцатого столетия в Сидоровской находился церковный погост, где стояли два деревянных храма и дворы причта. Не исключено, что владельцем деревни был Григорий Неклюдов сын Сидоров, упомянутый в завещании Феодосия Суморина от 1567 г. [18. С. 12], тем более что на другом берегу Сухоны, у городища, стоит деревня Неклюдиха, принадлежавшая тому же человеку.

У второго названия деревни — Князь — существует народная этимология. В 1847 г. краевед Е. Кичин опубликовал ее в газете «Вологодские губернские ведомости»: «Говорит предание, деревня Князь получила свое название от пребывания в ней некогда какого-то князя, имя которого осталось неизвестно для местной истории» [8. С. 466]. Тотьма никогда не была центром отдельного княжества, поэтому на самом деле в ойкониме нашло отражение наименование одной из местных церквей — во имя святых благоверных князей Бориса и Глеба [23. С. 188-189]. Здесь нужно отметить, что Тотемская волость в XIV-XV вв. оказалась в числе «смесных» владений Великого Новгорода и русских княжеств междуречья Волги и Оки. Рядом со Старототемским городищем на «дикой» стороне Сухоны (правый берег) возник Благовещенский церковный погост и деревня Неклюдиха под новгородской юрисдикцией, а напротив них, на «ходучей» стороне (левый берег), был создан погост с Борисоглебской церковью и деревней Князь — под княжеским управлением [11. С. 97-98].

С XVI в. Тотьма становится одним из центров солеварения на Русском Севере и важнейшей остановкой (таможенным пунктом) на пути от Вологды к Устюгу — на границе между спокойной Верхней Сухоной и порожистой Нижней. Поэтому скопление топонимических преданий на относительно небольшой территории (в пределах 30 верст) тотемского Окологородья — само по себе достаточно интересное явление, возникшее как следствие активной политической и экономической деятельности в этом микрорегионе. Его еще предстоит осмыслить.

Примечания

 1 Этот гидроним местные жители произносят как *Пе́сья Де́ньга* (род. п. *Песьи Деньги*).

Литература

- 1. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV начала XVI в. Т. 3. М., 1964.
- 2. Акты феодального землевладения и хозяйства / Сост. А.А. Зимин. Ч. 2. М., 1956
- 3. Арсеньев Ф. Пётр Великий в Вологде и на севере России // Вологодские губернские ведомости. 1880. № 5. С. 1.
- 4. *Березович Е. Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- 5. *Григоров Д. А.* Тотьма и ее окрестности // Тотьма: Историко-литературный альманах. Вып. 1. Вологда, 1995. С. 119–286.

- 6. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. М., 1998.
- 7. Зырянин И. Тотьма: Путевые замечания в трех письмах // Лучи. 1853. № 3. С. 162–167.
- 8. *Кичин Е.* Основание Тотьмы или переселение тотьмичей // Вологодские губернские ведомости. 1847. № 46. С. 466–467
- 9. *Кузнецов А*. Загадка Песьи Деньги // Лад (Вологда). 1992. № 11–12. С. 21–22.
- 10. *Кузнецов А. В.* Болванцы на Лысой горе: Очерки языческой топонимики. Вологда, 1999.
- 11. Кузнецов А. В. Старая Тотьма на старой карте: Очерки исторической географии родного края. Тотьма; Вологда, 2010.
- 12. Кузнецов А. В. Словарь гидронимов Вологодской области. Тотьма; Грязовец, 2010
- 13. *Малков В. М.* По земле Вологодской. Вологда, 1972.
- 14. *Матвеев А. К.* Историко-этимологические разыскания // Ученые записки Уральского государственного университета им. А. М. Горького. Вып. 36. Свердловск, 1960. С. 85–126.
- 15. Матвеев А. К., Стрельников С. М. Лексические параллели между диалектами белозерских и кильдинских саамов (по данным топонимии) // Этимологические исследования. Свердловск, 1988. С. 23–27.
- 16. *Матвеев А. К.* Субстратная топонимия Русского Севера. Ч. 1, 3. Екатеринбург, 2001, 2007.
- 17. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памят-

- никам / Сост. И.И. Срезневский. Т. 3. СПб., 1912.
- 18. Описание Тотемского Спасо-Суморина монастыря и приписной к нему Дедовской Троицкой пустыни. Вологда,
- 19. Основы финно-угорского языкознания. Вып. 1. М., 1974.
- 20. Островский Д. Н. Путеводитель по Северу России. СПб., 1899.
- 21. *Панов В*. По Сухоне и Двине // Новый мир. 1964. № 8. С. 185–211.
- 22. Полное собрание русских летописей. Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. М.; Л., 1959.
- 23. Путешествие по Северу России в 1791 году: Дневник П. И. Челищева издан под наблюдением Л. Н. Майкова. СПб., 1886.
- 24. *Савваитов П.* Дорожные заметки от Вологды до Устюга // Москвитянин. 1842. Ч. 6. № 11. С. 310–336.
- 25. Словарь русских народных говоров. Вып. 1-. М.; Л./СПб., 1965-.
- 26. *Случевский К. К.* По Северу России. Т. 1. СПб., 1886.
- 27. *Титов Н*. Обратное плавание по Сухоне // Вологодские губернские ведомости. 1845. № 17. С. 174–178.
- 28. Томский И. И. Путеводитель по Северу России: Спутник экскурсанта. Сольвычегодск, 1920.
- 29. *Шевяков А.* Город Тотьма // Нива. 1870. № 46. С. 727–729.
- 30. Шилов А.Л. К происхождению севернорусских топонимов с основой Анд-// Этимологические исследования. Вып. 7. Екатеринбург, 2001. С. 154–160.

Олеся Дмитриевна Сурикова,

канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДОЛЕ ПОКОЙНИКА В КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВОЙ ТРАДИЦИИ РУССКОГО СЕВЕРА

етом 2017 г. в Тотемском районе Вологодской области сотрудниками Топонимической экспедицией УрФУ (ТЭ УрФУ) были записаны слова ускотье и уголовье, обозначающие ущерб в доме и хозяйстве после смерти одного из членов семьи — падеж скота и смерть домочадцев соответственно: «Ускотье наступает: хозяин умирает и вся скотина за ним» (Варницы)¹; «Ускотьё бываёт. У меня хозяин убил корову да телёнка да, свекровь — дак овечёк, мама вот кошечку токо забрала. А хозяин больше всего забрал, больше всех. Это без ускотья не бываёт» (Кормакино); «Хозяин ушёл — уголовье в семье бываёт» (Вершининская). Ущерб, наносимый покойником, называется также словом *у́тлина*, которое участники ТЭ УрФУ записывали на восточном вологодскокостромском пограничье в 2013–2017 гг.: «Хозяин помёр — будёт утлина, коровы, козы околеют» (Ник.: Куданга); «Лапти кладут, денежки кладут [в могилу], копейки, десятки бросают. Приговаривают: "Мистечко окуплено, утлинки не делай, ты к нам не ходи, а мы к тебе будем". Так "утлинки-то не делай", чтобы никого не забрал, живого человека. Он чтоб не забрал из семьи» (Пыщ.: Носково).

Слово уско́тье (оско́тье) в значении 'падеж скота' фиксировалось диалектологами ранее — в говорах Русского Севера (вологодских [5. Вып. 4. С. 525; 10. Вып. 11. С. 144; 11. С. 529], архангельских [8. С. 179]) и в говорах вторичного заселения — бурятских, читинских [13. Вып. 5. С. 168], пермских [12. Вып. 2. С. 482]. Однако, судя по контекстам, которые приводятся в перечисленных словарях, в ритуальном дискурсе оно прежде фактически не фигурировало, а обозначало мор скота вследствие голода, инфекций и т.п.: «После гражданской войны в наших краях ускотья почти не было. В других краях наслышком доносилось, что ускотье одолело многие губернии» (читин.) [13. Вып. 5. С. 168], «На моей памяти в войну ускотье было. Мало у кого скотины осталось, вся пропала, погибла от болезни» (влг.) [10. Вып. 11. С. 144] и т.д. Поэтому примечательно, что жители Тотемского района, наши информанты 2017 г., четко разделяют «ритуальный» и «бытовой» падеж скота — и ускотьем называют только первый: «Ускотье бывает, когда глава семьи умирает, а так падёж просто, на ферме» (Великий Двор).

Что касается лексем уголовье и утлина, то они, кажется, не отмечены в других (помимо картотек ТЭ УрФУ) источниках. У В. И. Даля есть только омоним к первому из этих слов — уголовье 'за что виноватый подлежит смертной казни или тяжкой торговой каре' [5. Вып. 4. С. 479], ср. уголовное дело, уголовщина 'тяжкое преступление'. Уголовье, 'вред, причиняемый покойником' и уголовье, 'преступление' разнятся не только семантически, но и мотивационно: для слова уголовный 'преступный' (откуда

уголовье₂), известного с начала XVIII в., предлагается связь с др.-рус. голова 'убитый'. Приставка у- здесь имеет значение непосредственного отношения к тому, что названо мотивирующим словом, как, например, в случае угорье 'гористая местность' и т.п. (согласно другой этимологической версии, уголовный — калька с лат. capitālis, см.: [16. Вып. 2. С. 281]). В свою очередь, уголовье структурно сближается с лексемой ускомье: префикс, входящий в их состав, выражает значение отсутствия, удаления от того, что названо мотивирующим словом (ср. убогий, увечный, урод и др.).

Начальное y- в слове ymлина на синхронном уровне и вовсе не осмысляется как приставка; эта лексема предположительно восходит к прилагательному ymлый 'ненадежный, некрепкий' (< праслав. *qtolo < префикс отрицания *q и *tolo; подробнее см. этимологию в [4]).

Ущерб, наносимый покойником хозяйству и называемый словами уголовье, ускотье и утлина, может выражаться не только в смерти домочадцев и падеже скота, но и в «уходе» пчел (которые, по народным представлениям, вообще привязаны к единственному хозяину и покидают ульи после его смерти), гибели растений, неурожае и разнообразных потерях в доме вплоть до разрушения жилища: «Утлина в доме случится. Корова пропадёт, пчёлы уйдут, а то и умрёт кто в семье» (Ник.: Ермаково); «У меня когда брат умер, все кустарники, которые он садил, тоже начали умирать» (Тот.: Мосеево); «У одних мать молодицу [сноху] не любила. Говорит: "На кладбище меня хоронять будете — так к чему приедете?" И уехали её хоронить, а вернулись — и дом сгорел» (Ник.: Осиново) и т.д. Убытки в хозяйстве случаются в любом случае, вне зависимости от статуса умершего члена семьи, но особенно опасной считается смерть хозяина дома: «Хозяин умрёт — и во дворе скотина умрёт, пчёлы даже» (Ник.: Пермас); «Если умирает хозяин или хозяйка — значит, или уголовье, или ускотьё» (Тот.: Кормакино); «Большая голова [глава семьи] умрёт — стрясётся уголовье и ускотье. Он за собой ведёт в могилу» (Вершининская); «Хозяин умер, он свой пай возьмет. И рой улетел, и корова умерла. Мужик с собой унёс» (Вох.: Покров). При этом прямой связи между ущербом в хозяйстве и характером смерти человека (умирает ли он «хорошей» или «плохой» смертью, с «чистой» душой — или уносит за собой обиду на близких, имел ли он при жизни магические способности или нет) не существует: носители традиции полагают, что «у него [покойника] обязанность забирать за собой» (Тот.: Кормакино) и утлина случается «по умолчанию». Существуют особые приметы, наверняка обещающие несчастья в семье после смерти одного из домочадцев: «Если не окостенел покойник — за собой позовёт родственников. И в течение девяти дней наблюдают, и сорока: если второй, то будет и третий» (Тот.: Гридинская); «У покойника, бывает, глаза не закрыты. Это обязательно он уведёт из родни кого-нибудь» (Тот.: Гридинская); «Нельзя деньги покойника брать [деньги, оставленные на похороны], а то будет ходить и своё требовать» (Ник.: Родюкино). Ср. еще такое свидетельство: «Когда поминают, не дай Бог, шобы птицька-то прилетела. Она кого-нибуль уведёт. Если ещё постучит, дак это вообще кошмар, все боятся. Вот как-то поминали, столы собрали и собрались на кладбишшо. А она прилетела: тип-тип-тип, тип-типтип! И долбит в окошко. Нинка подошла к окну и говорит: "Полетай с Богом, полетай! Погляди, всё собрано, сейчас придем, дак поминать будем!" И она улетела. Или новость какая-нибудь, в окошко колотятся как птички дак. Конечно, нехорошая новость: кто-то из родственников, может, умрёт, птичка новость принесёт» (Тот.: Конюховская). Только в редких случаях родственники могут не опасаться последствий смерти — когда человек, умирая, дает им слово, что не причинит вреда: «Умирал у нас Петрович [свекор]. Сказал: "Не бойся, Нинкя, мне от тебя ничего не надо. С чистой душой умираю. Скотину не заберу". И не забрал» (Тот.: Бобровица).

Описываемые представления об ущербе, причиняемом покойником, непосредственно связаны с архаичными славянскими (и шире) верованиями о доле, участи человека - «части некоего целого, доставшейся отдельному человеку и находящейся во взаимозависимой связи с другими частями, долями» [9. С. 54, 55]. «Некое целое», о котором говорит О. А. Седакова, иначе называется коллективной долей — это общий запас жизненной силы и благ (в том числе сугубо материальных²), который распределяется между всеми членами социума, в частности семьи (см. подробно: [2]). Именно в рамках представлений о коллективной семейной доле и возникает уверенность в том, что после смерти член семьи — а в особенности хозяин дома, при жизни распределяющий материальные блага между домочадцами (символически это выражается в ежедневном делении пищи во время трапезы), — забирает «из общего котла» причитающееся ему имущество (подобные воззрения хорошо описываются паремией «Покойник у стола не стоит, а своё возьмёт» — Шар.: Плосково, Бухалкино). Этому фрагменту верований в отечественной этнолингвистической традиции уделялось много внимания; см.: [1; 2; 3; 9; 15] и др. Наряду с размышлениями об истоках этих представлений и их генетической связи / типологическом сходстве с элементами других обрядов жизненного цикла исследователи описывают ритуальное поведение участников похоронного и поминального обрядов — в частности, меры предосторожности, предпринимаемые, чтобы минимизировать ожидаемый от покойника вред. Этнографические свидетельства, собранные участниками ТЭ УрФУ в Вологодской и Костромской областях, позволяют дополнить общую картину.

Главное защитное действие, которое осуществляют родственники покойного, — выделение мертвецу его доли из общего хозяйства. Эта операция носит пропедевтический характер (считается, что покойного нужно оделить всем необходимым, прежде чем он вернется «за своим») — и тем самым сближается с ритуальным откупом. Наделение является символическим: в гроб (который служит покойнику новым домом, ср. широко известное домовина 'гроб') кладутся предметы и продукты, замещающие реальные материальные ценности, яйца, мясо, молоко, масло, шерсть, мед (заместители домашнего скота и обеспечиваемых им благ), зерно (как воплощение урожайности и изобилия), хлеб (главный вещественный субститут доли, представления о которой характеризуются синкретизмом материального и абстрактного³), мелкие медные деньги, табак, соль и пр. При этом домочадцы обращаются к покойнику, утверждая, что он получил свою долю и они ему больше ничего не должны, а потому пусть он больше не возвращается. Такой ритуальный откуп имеет в вологодских и костромских говорах свои названия:

- доля «Хлеба кладут [в гроб], соли, шерсти от овечок, кладут под правый бок и говорят: "На тебе твою долю и не знай больше этого дома"» (Пав.: Старое Коточижное);
- заде́л «Задел ему в гроб положат: кусок хлеба, серебрушек» (Окт.: Малая Стрелка):
- наде́л «Под левый бочок ложат надел: "Возьми свой пай, а мой не тронь". Всё чего: денежку, землю, хлебушко, мясо, масло — в коробочку, может, небольшую. Он на тот свет идёт, правой рукой крестится, а под левым она не выпадет» (Вох.: Заречье); «Хозяин умрёт — и во дворе скотина умрёт, пчёлы даже. Надо в гроб ему класть надел. Из питания чего, мёда, шерсти клочок, творожка, яичко. "Вот тебе надел, вот тебе дом построили, тебя обмыли, нарядили, ты к нам не ходи, а мы к тебе будем ходить"» (Ник.: Пермас); «Вот тебе надел — мыло, хлеб, сольца, яичка, мяска. Штё у тебя, то с тобой. Штё у нас, то с нам» (Ник.: Крутиха);
- наделок «Если глава семьи умер, обязательно ему наделок положат денег или хлеб: "Умер ничего, не ходи, не проси, дороги тебе нет сюда"» (Пав.: Шумково); «Из улья медку немножко кладут: "Вот тебе наделок свой. Бери,

всё отдано"» (Вох.: Погорелка); «Хозяин помёр — будёт утлина, коровы, козы околеют. В гроб ему кладут наделок, штёб не вёл скот за собой. Берут яйцё, дырочку сделают, ложат туда крошечку хлеба, шерстинки, мяса кусочек. "Это твой наделок, Тут, штё положено — это твоё. А то, штё в доме и дворе, — всё наше"» (Ник.: Куданга);

- *паёк* «Паёк назывался, паёк кладут. "Вот тебе хлеб и соль, ты нашего ничего не тронь. Вот тебе пи́тера-и́дера, нашего не задевай"» (К-Г: Смольянка);
- пай «Раньше под правый бочок клали только пятачок пай: "Мы тебе пай, вот тебе дом, гробовая доска и вечная память тебе!"» (Пав.: Вторая Леденгская); «Хлеб, монетки ложат в гроб, зёрна: "Вот тебе мой пай, ко мне больше не возвращайся"» (Пав.: Первая Грязучая); «Покойников обряжали в саван... Кто выпивает, чекушки ложат, курево ложат под левый бок. Кладут ему и говорят: "Вот тебе пай, больше нас не задевай"» (Костр.: Окт.: Забегаево).

Отдельно номинируется кусок хлеба, который кладется в гроб: **край** — «Бывало, от горбушки хлеба отрезали: "Вот тебе край, ты меня не задевай"» (Окт.: Забегаево); «В гроб покойнику хлеба ложат кусочек, вот сюда, под подушку, с приговором: "Вот тебе краюшки край — к нам не посещай"» (Окт.: Ильинское).

Свои названия существуют и для денежного откупа: расчёт — «Чтоб не шевелил большак-от, который умёр, ложили в гроб деньги. "Вот тебе деньги — расчёт, ты всё с собой взял. Больше ко мне не ходи, а я приду к тебе"» (Тот.: Филинская); само действие называется окупанием места (дома): «Кака старинна денежка, дак мелки-ти кладут в узгити [углы] гроба, они место окупают» (Ник.: Сорокино); «Хороняют — мелочь кидают. Откупят место ему, наделок положат. "Мы тебя схоронили, тебе место купили. Живи спокойно. Мы к тебе ходить будем, а ты к нам не ходи. Где положен, тут и лежи"» (Окт.: Останино); «Дак вот деньги в могилу валят, дак, говорят, надо дом ему окупить» (Ник.: Старыгино).

Симптоматично, что доля покойника может называться приданым: «Чтоб не ходил, говорили: "Вот тебе место, вот тебе приданое, ты к нам ни ногой, а мы к тебе будем ходить". Кладут в гроб денежку — приданое-то» (Вох.: Кекур); «У нас вот человек умирает, ему кладут кусочек мяса, копейку, шерсти немножечко. Это как приданое, пай евонный отделили» (Ник.: Нюненга). Это неудивительно в свете типологической связи таких обрядов, как свадьба и похороны, во время которых происходит отделение (фактическое и ритуальное) одного из членов семьи (невесты и покойника соответственно), предполагающее выделение причитающейся ему части коллективной доли (см.: [2. С. 175]). См. в связи с этим названия приданого невесты, совпадающие с перечисленными обозначениями доли покойника: арх., кемер. *пай* 'в свадебном обряде — выкуп за невесту' [14. Вып. 25. С. 152], арх. *наде́л* 'приданое невесты (исключая платья)' [14. Вып. 19. С. 230]⁴.

В ходе похоронного обряда кроме произнесения вербальной формулы «мы тебе ничего не должны» осуществляется комплекс действий, направленных на то, чтобы запретить покойнику возвращаться за своей долей. К ним относятся:

- переворачивание мебели при выносе покойника из дома: «Умрёт большая голова переверни стул, стол, скамейкю, штёб ускотья не было» (Тот.: Бобровица); «Некоторые, когда вынесут покойника, скамейки и стулья переворачивают» (К-Г: Смольянка); «Покойника выносишь из дома всё роняют. Стулья, всё роняют» (Ник.: Нюненга);
- поднимание лежащего скота на ноги при выносе покойника: «Чтобы ускотья не было, покойника перед тем как понесут — чтобы скот стоял, не лежал, а стоял, разбудить» (Тот.: Кормакино);
- «засыпание» дороги зерном при следовании на кладбище: «За покойником идут зерном посыпают дорогу. Любая крупа, лишь бы зерно было» (Ник.: Нюненга);
- предписание нести покойника на кладбище кружным путем: «Не ездовой дорогой несли, а обходной» (К-Г: Смольянка);
- перешагивание могилы: «Перешагнут через могилу, чтоб он не ходил» (Окт.: Останино):
- запрет оглядываться на обратном пути с кладбища: «Как с кладбишша идёшь, нельзя оглядываться, чтоб не ходил» (Ник.: Полежаево); и т.п.

Предохранительные меры в ходе поминального обряда вполне традиционны и в первую очередь предполагают восприятие покойного как полноправного участника (и даже хозяина) поминальной трапезы — с выделением ему столовых приборов, угощением во время поминок (дома и на кладбище) и т.п. Интересно, что «завтрак покойника» (поминальная еда, которую относят на кладбище) тоже может называться паем: «После сорокового дня в двенадцать ночи выходят на кресты, несут пай ему. Пай — это на блюдо еды чего, кусочек хлеба. И на кладбище пай носят, но это днём. Булочек да конфет» (Вох.: Марково). Зафиксирован также обычай забирать из гроба «откупные» деньги, которые затем тратят на поминальные службы: «Как умрёт покойник, все ходят с им прощаться, родственники, чужие, и все деньги кладут на ноги ему. Эти деньги потом носят в церковь, отпевают сорок дней, девять дней и годовшыну. Если не накладено будет покойнику, дак своим будет платить, говорят. Это уж там Бог распорядится» (Тот.: Конюховская).

В случае если охранные меры не были предприняты во время похорон, но домочадцы опасаются последствий или неприятности уже начали случаться, можно осуществить часть действий post factum: «Покойник-то может прийти и за собой в могилу увести. Возьми калачей, покидай на могилку: "Я к тебе хожу, а ты ко мне не ходи"» (Тот.: Бобровица). Записан также ритуал с печью (символизирующей вход в загробный мир): «Умерла у меня свекровь, я ничего не сделала, так семеро овец у меня одна за одной пали. Так и говорят: иди на потолок [чердак], по углам хватай, а потом подойди к пече: "Большая голова, пошла — так пойди одна. Из дому не трогай ничего и никогда". Они, вишь, пай берут из дома, как этак не направишь. Походишь по сараю да где, похватаешь, а потом в печь так скажут» (Тот.: Исаево).

Записанные участниками ТЭ свидетельства фактически не содержат раритетных этнографических фактов: в большинстве деталей архаичный ритуал выделения покойнику доли совпадает с тем, что описывалось исследователями ранее. Однако привлекает внимание его высокая сохранность в обследованном регионе — и это в начале XXI в., на фоне сильного распада похоронной обрядности в целом. Экспедиционный опыт автора показывает, что сегодняшние информанты, живущие на Русском Севере, с большим трудом припоминают подробности похорон: эта информация приобретает всё более реликтовый характер (чуть лучше обстоят дела с поминальной обрядностью, в гораздо большей степени «кодифицированной» «низовым» православием — на уровне местных церковных приходов). Поэтому случай с ритуалом выделения доли покойнику, который не только «законсервирован» в этнографических подробностях на достаточно широкой территории, но и устойчиво разработан в своей вербальной составляющей (лексика «откупа» — пай, надел и т.д. и особенно лексика «ущерба» — уголовье, ускотье, утлина и т.п.), можно считать едва ли не уникальным.

Примечания

¹ Здесь и далее языковые факты и контексты, извлеченные из лексической картотеки ТЭ УрФУ и картотеки Словаря говоров Русского Севера, не атрибутируются.

² В связи с этим интересно замечание Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова о первичности представлений о материальном воплощении доли (понимаемой как материальные, имущественные блага, богатство) перед абстрактным (жизненная сила, удачливость): «Представляется вероятной связь этого конкретного «...» представления с архаичной процедурой

отмеривания, истоки которой лежат в хозиственной практике; дальнейший путь связан с ритуализацией этой процедуры и использованием ее в гаданиях, судебной практике и т.д.» [6. С. 69].

³ Подробно о действиях с хлебом в ходе обрядов жизненного цикла см.: [2]; о роли хлеба в похоронном обряде см.: [15].

⁴ Следует заметить, что значения 'доля покойника' и 'приданое невесты' для слов пай, надел, доля и т.п. — результат семантической спецификации, традиционно происходящей в рамках обрядового дискурса; «первое» и наиболее обобщенное значение этих лексем — 'судьба, участь, доля, часть'. Ср. похожее сужение значения в магическом нарративе у глаголов знать, ведать и делать: влг., костр. знать, 'обладать магическим знанием, способностями к ворожбе', влг., костр. делать 'колдовать, наводить порчу' (о «магической» семантике глаголов знать и ведать см.: [7]).

Литература

- 1. Алексеевский М. Д. Покойник как символический участник крестьянской поминальной трапезы // Проблемы изучения фольклора и русской духовной культуры: Материалы межвуз. науч. конф. (31 мая 2 июня 2007 г.). Орел, 2008. С. 28–34.
- 2. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

- 3. Байбурин А. К. Обрядовое перераспределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры: Сб. ст. и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 78–82.
- 4. Березович Е. Л., Сурикова О. Д. К семантической реконструкции лексики проклятий (на материале говоров Волго-Двинского междуречья) // Вестник Костромского государственного университета. Т. 23: Спец. 2017. С. 28–33.
- 5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. 2-е изд. СПб.; М., 1880-1882 (1989).
- 6. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Счастье (доля) несчастье (недоля) // Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 65–73.
- 7. Мищенко О. В. К семантической реконструкции русских «гностических» обозначений колдуна // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы III Междунар. науч. конф. (Екатеринбург, 7–11 сентября 2015 г.). Екатеринбург, 2015. С. 181–183.
- 8. *Подвысоцкий А.И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- 9. Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 54–63.
- 10. Словарь вологодских говоров. Т. 1–12. Вологда, 1983–2007.

- 11. Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П. А. Дилакторского 1902 г. / Изд. подгот. А. И. Левичкин, С. А. Мызников. СПб., 2006.
- 12. Словарь пермских говоров. Т. 1–2. Пермь, 1999–2002.
- 13. Словарь русских говоров Сибири. Т. 1–5. Новосибирск, 1999–2006.
- 14. Словарь русских народных говоров. Вып. 1-. М.; Л./СПб., 1965-.
- 15. Страхов А. Б. Ритуально-бытовое обращение с хлебом и печью и его связь с представлениями о доле и загробном мире // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конфер. М., 1983. С. 99–100.
- 16. Черных Π . Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1–2. 3-е изд., стереотип. М., 1999.

Сокращения

Вох. — Вохомский р-н Костромской обл.; К-Г — Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл.; Ник. — Никольский р-н Вологодской обл.; Окт. — Октябрьский р-н Костромской обл.; Пыщ. — Пыщугский р-н Костромской обл.; Тот. — Тотемский р-н Вологодской обл.; Шар. — Шарьинский р-н Костромской обл.

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ «Контактные и генетические связи северонорусской лексики и ономастики» (проект 17–18–01351).

Валерия Станиславовна Кучко,

канд. филол. наук

Мария Олеговна Леонтьева,

студентка 4-го курса

Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ЛУК В ЛИНГВОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ ВОСТОЧНОЙ ВОЛОГОДЧИНЫ

а востоке Вологодской области Топонимическая экспедиция УрФУ (ТЭ УрФУ) обнаружила богатую лингвокультурную традицию, связанную с выращиванием лука. Записи были сделаны преимущественно в Тотемском, а также в Никольском районах. Эта традиция включает обозначения разных свойств и видов лука, предписания, касающиеся приобретения его сеянцев, их передачи в другие руки, разведения лука и т.д., «луковые» народные приметы, магические обережные формулы, которые произносятся при его покупке или посадке, и пр.

Разработанная в говорах этой территории понятийная сетка охватывает почти весь цикл «жизни» лука от его разведения до употребления в пищу. Называются части растения (бульбочка 'семенная коробочка лука', бо́т 'семен-

ная коробочка лука', ботовина 'стрелка лука', тетива' перо лука' и др.); характер его произрастания (гряздиться 'расти гнездами (о луке)', дурить 'расти слишком бурно (особенно о луке), ровесница 'полноценная луковица, растущая в одном гнезде с луковицей, давшей семенную головку, столбак 'лук, ушедший в стрелку'); единицы его хранения (батман 'пучок лука': «Батманами лук вешали, штук по десять луковиц», медведко, косица, плетенье 'связка лука для просушки'); блюда, приготовленные из него (чипуля, зварец, луковница 'похлебка из лука с квасом', кислуха 'похлебка из лука') (лексемы извлечены из [КСГРС]) и мн. др.

«Луковая» лексика используется и как источник метафор. Приведем только один факт. Из всех «огородных» (и шире — «растительных») образов

лишь «луковые» попали в астронимию Вологодчины, ср. названия Плеяд *Луков-ка*, *Гряздо́к*, *Гре́здень*: «Луковка видкая была, от нее как белые ниточки тянутся, волосья ее. У нее волосьев много, крепко в небе сидит»; «Бабка говорила, будто бросил кто луковку в небо, а она разгряздилась звёзочкам» [4. С. 88–89, 93].

Столь пристальное внимание к луку, которое обнаруживает вологодская народная традиция, в том числе множество ухищрений при его передаче, посадке и выращивании, можно объяснять по-разному. Во-первых, блюда из лука очень популярны на Вологодчине. Активному поеданию луковых похлебок, пирогов, кушаний из запаренного в печи лука способствует обилие постов в церковном календаре; ср. оценку пищевых привычек, которую дает носитель традиции: «Много лука едят все крешчёные, особенно кулояне [жители Мосеевского сельсовета Тотемского района, который находится в бассейне реки Кулой]. У нас много луковников [любителей лука] было» (Бобровица¹). Во-вторых, лук повсеместно использовался в народной медицине; значимы, разумеется, были и его апотропейные свойства. В-третьих, на территории Русского Севера лук весьма трудно выращивать, ср. свидетельства местных жителей: «С луком очень трудно управляться. Один другому даст лука, а у другого он не вырастет» (Внуково); «Не на всех растёт лук, если ты посадила и он у тебя не вырос, значит, на тебя он не растёт, а если вырос, значит, на тебя он растёт» (Семёнково); «Лук могут обурочить [сглазить], к ему всё пристаёт, очень капризное растение. Надо знать, как его садить» (Ник., Березово) и др. Однако мы хорошо осознаем, что названные причины не могут считаться эксклюзивными для Вологодской области. Мы можем констатировать особую выделенность «луковой» лингвокультурной традиции на Вологодчине (особенно на востоке области), а более полное объяснение причин такого «всплеска» — дело будущего.

Два ключевых события всего процесса культивирования лука, которые, по народным представлениям, определяют его успешность / неуспешность, — это передача своего лука для посадки другому лицу и сама посадка луковиц в землю. Именно эти моменты регулируются наибольшим количеством предписаний, соблюдение которых должно обеспечить хороший урожай лука в будущем.

ПЕРЕДАЧА ЛУКА

Безвозмездная отдача и получение (или продажа и покупка) луковиц для посадки — распространенная практика в частном сельском хозяйстве. При этом как от дарителя / продавца, так и от получателя может исходить опасность: по злому умыслу одной из сторон другая может полностью лишиться «лукового» урожая. Отмечаются ситуации, в которых пострадавшим является принимающее лицо: «На Давыдихе одна баба была ‹...› Каждую весну принесёт нам лука: "Купите моего лука!" Другие брали у ёй. Она, вишь, знала [умела колдовать]. У неё рос, а у других одна тетива от её лука нарастёт. Наговаривала она на лук» (Воронино); «Которы есть люди, они сразу говорили: "Я дам лук, а у тебя не вырастет"» (Подлипное). Встречаются случаи, когда жертвой становится дающий: «Нельзя никому отдавать лук: я отдал — и весь лук иссох» (Фоминская); «Ты лук кому-то отдашь, а у тебя не будет расти. Ушёл, говорят, лук-от» (Бобровица).

Наоборот, бесхитростность и доброжелательность при передаче лука гарантируют его хороший урожай у обеих сторон: «Без хитра его [лук] надо давать, тогда и у соседа приживется» (Ник., Ермаково); «Лук надо с любовью отдавать. Чтобы и у тебя рос, и у другого» (Ник., Теребаево).

Нейтрализовать дурные помыслы одного из участников передачи лука может пожелание одинаковых результатов посадки, высказываемое вторым участником акта: «"Что желаешь, получи сам", — говорили так, когда лук отдавали» (Царева); «Я в больнице слышала от бабки Егоровны: "Девки, будете продавать

лук, говорите: *Муха в ухо, чирей в глаз.* Нам обоим Бог подаст. Нам и вам, обеим сторонам"» (Гридинская); «Покупаешь, берёшь ли лук у кого, надо сказать, чтоб он не чул [слышал], шепти надо про себя: "Что он радеет себе, то иди ко мне"» (Внуково); «Когда подаёшь лук или берёшь, надо говорить: "Дай Бог мне, дай Бог и тебе"» (Чуриловка); «Когда отдаёшь лук кому-то, скажи тихонькё: "Себе оставляю и тебе даю". А не скажёшь — он весь от тебя уйдёт» (Вершининская).

По народным верованиям, существует опасность, что принимающее лицо вместе с частью посевного лука может увести у отдающего весь будущий урожай. Чтобы обезопасить себя, дающий должен оставить себе хотя бы одну луковицу из всего предназначенного на отдачу лука: «Если лук хочешь кому дать, последнюю луковицу себе оставляют: "Другу даю и себе оставляю". Если обратно луковку не возьмёшь, у него будет, а у тебя не будет» (Давыдиха); «Если мне не надо, чтобы сосед, которому я продаю лук, увёл его, я бы его свещала в ведре, начала бы пересыпать в мешок и сделала так, чтобы две луковицы упали на пол, их я ему уже не отдала бы ни за что» (Чуриловка); «У кого лук берёшь, бери две луковки себе, а третью хозяйке оставляй, ещё две, а третью хозяйке, штёб и у неё рос и у тебя» (Бобровица); «Если кому-то отдаёшь лук, он со зла может сказать: "Ой, ты весь-то лук мне отдала". И у тебя не будет расти. Ты обязательно возьми несколько луковок себе и скажи: "Не весь отдаю"» (Ник., Милофаново). Однако это защитное действие может причинить ущерб получателю: «Я брала лук у соседки посадить. Она мне набрала в мешок и одну выкинула. Нарочно она это сделала. И из-за того, что она её выкинула из мешка, у меня лук не вырос» (Красный Бор); «Лук, когда тебе дают, если возьмут у тебя из корзинки луковицу, у тебя уж не нарастёт» (Кудринская).

Сохранению «урожайного равновесия» способствует договоренность о равенстве затрат обоих участников: «Можно давать с отдачей лук: два килограмма я тебе дал, ты осенью отдашь мне два килограмма» (Сродино).

Чтобы в момент передачи лука-севка обезопасить себя от потери ожидаемого урожая, необходимо обращать внимание на обстоятельства, в которых эта передача происходит.

1. Нужно следить за тем, как лук перемещается в пространстве — и как движется передающий его человек, как происходит пересечение границ земельных угодий, принадлежащих разным хозяевам: «Через забор нельзя передавать. Если что из огорода передаёшь — вноси в калитку, иначе у тебя расти не будет» (Давыдиха); «С луком чего только не делали. От одного другому лук трудно переходит. Перебрасывали даже через забор, чтобы перешёл» (Подлипное); «Если

дали кому лук, надо, чтобы из дома она не задом пошла, а передом, только вперёд шагает. Если прямо шагаешь, то и у тебя нарастёт и у неё. Если задом пойдёшь, то и у тебя, и у неё не будет» (Царева).

- 2. Фиксируется запрет на безвозмездную передачу лука: «Если отдашь лук, на следующий год урожаю не будет. Унесла вот весь лук, говорят. Нужно [тому, кто берет лук] дать за него что-то сверху» (Село); «Лук хитрец. Без денег его нельзя отдавать. Хоть за копейку продай» (Ник., Куданга); «Лук берёшь надо денежку положить. Ты денежку положишь, и лук будет расти. Нина лук брала, положила, и Нина говорит: "Такой у меня лук нарос, как репа"» (Ник., Березово).
- 3. Обмануть злые силы можно, используя необычный способ передачи луковиц — так, чтобы они высыпались не через горловину мешка, а через его дно: «Лук нельзя через верх высыпать, надо у пакета дно разорвать - и уж только через дно высыпать. Если через верх высыпешь — потом сам развести лук не сможешь» (Успенье); «Домой принесёшь — не через верх высыпай лук, а дно у мешка распарывай» (Внуково); «Лук через дно надо выташшить, через дыру. Не через верх высыпать, а через дно. Это когда берёшь у кого-то» (Ник., Милофаново); «Лук приносят — надо через низ насыпать его, через низ, через дно» (Ник., Березово).
- 4. Существует представление о том, что хорошему росту лука способствует предварительная кража или имитация кражи его саженцев: «Чтобы лук рос, его надо от трёх хозяев украсть» (Филинская); «Воровать надо, чтобы лук хороший был» (Кудринская); «Отдаёшь кому лук, надо дать во́роськи [тайно], тогда отменный лук нарастёт. Не прямо дать, а вороськи, изо спины» (Бобровица).

ПОСАДКА ЛУКА

Существенными являются три аспекта: когда сажают лук; кто это делает; каким образом это происходит.

Время посадки определяется с учетом суровых климатических условий Русского Севера. Чаще всего оптимальным сроком называется время после Николина дня (Никола Вешний, 22 мая): «Лук всегда сеяли после Миколина дня. Миколин день — 22 мая. Говорили, раз Микола приезжает, может и на белом коне приехать, это снегу навалит дак. В Миколин день сеяли» (Царева); «Лук надо садить после Николы, уже тепло считалось» (Сафониха). Встречаются исключения из этого правила, однако Николин день всё равно остается точкой отсчета: «Лук нужно было посадить до Николина дня» (Боярское); «Лук сажали всегда в Николин день. Позже посадишь — трава будет, а лука не будет. Надо Бога просить, чтоб он хороший нарос» (Ник., Полежаево).

При этом сбор урожая лука приходится обычно на вторую половину августа или начало осени. Как правило, календарный срок уборки лука — день Рождества Богородицы (21 сентября), известный в народе как Луков или Луковый день (это название в ходу не только в Вологодской области, но и в Ярославской, а также в Сибири) см.: [1. С. 238, 239], ср.: «На этот день (в кануне) соблюдали пост, пекли свежие, только на тот праздник початые с гряд луковицы или сырыми крошили в квас и питались лишь одною овощью. Другие думают, что Луков день получил себе название от того, что в самое это число назначается великое благовестие св. евангелиста Луки» [5. Вып. 17. С. 189]². В Тотемском районе днями, по которым высчитываются сроки уборки, называют также праздник Успения Богородицы (28 августа) и Яблочный Спас (день Преображения Господня, 19 августа): «На Успеньев день убирали, до него старались» (Климовская); «На растущей луне надо садить лук. Выдёргивать до 28-го дня, до Успенья» (Сродино); «Рвали осенью. Яблочный Спас когда в основном. А в другой день вырвешь — так он храниться будет меньше» (Козловка).

Выбор дней недели, в которые следует сажать лук, тоже регламентирован — они устанавливаются с опорой на грамматический род слова лук, который должен совпадать с грамматическим родом названий дней недели. На неделе выделяются так называемые мужские и женские дни, ср.: «Женские дни: среда, пятница и суббота, мужские дни: понедельник, вторник и четверг. А воскресенье — оно моё [имеется в виду средний род], в этот день Богу молились» (Подлипное). Таким образом, для посадки лука отводятся именно мужские дни (в отличие, к примеру, от «женской» капусты): «Говорили: "Лук — он мой". Садили в мужские дни: в понедельник, вторник и четверг. В пятницу, в среду, в субботу, в воскресение нельзя садить. Надо садить, только когда "он мой". Капусту садили в бабьи дни — в среду, пятницу, субботу. Капуста — "она моя"» (Внуково). Это предписание может сужаться до одного или нескольких разрешенных дней из перечня «мужских»: «Вторник да четверг — всё лук садили» (Сродино); «Лук капризный очень, его не во все дни садят. Вот во вторник, в четверг — садят» (Ник., Березово); «Будешь лук садить — так сади в четверг утром рано» (Гридинская); «Лук сажать надо обязательно во вторник, «...» и сажать под вечер» (Ник., Милофаново). Запрет на посадку в «женские» среду и пятницу может иметь иную мотивацию: «В пятницу и среду нельзя лук сажать, это постные дни» (Ник., Полежаево).

Считается, что лук будет расти при условии, что его посадит (или по крайней мере примет участие в посадке) мужчина: «Лук сажает только мужчина» (Подлипное); «Лук садят мужчины и огурцы — мужчины. Капусту надо садить вечером, с голой задницей — и женщине» (Радчино); «Лук садят — мужик идёт с бабой. Баба без штанов шла» (Великий Двор); «Первые две-три луковицы надо, чтоб садил хозяин. А потом уж кто хочет дальше» (Ник., Березово). Это коррелирует с предписанием сажать лук в «мужские» дни, опирающимся на мужской род слова: «Лук — "он мой", мужского рода, по-настояшшему должен мужчина садить» (Орлово); «Надо лук садить мужикам и желательно бы в мужские дни — понедельник, вторник, четверг» (Кормакино). Необходимость мужского участия в посадке лука может объясняться тем, что в народном сознании этому растению из-за его формы и выступающих над землей перьев может приписываться мужская эротическая символика: «Лук и чеснок — верховое, их должен мужик сажать» (Чуриловка) (верховое 'о растениях: вырастающее так, что возвышается над землей').

Важными являются условия посадки. Лук приживется лучше, если те, кто его сажают, будут ругаться: «Садишь лук — кого-нибудь ругай обязательно» (Семенково); «Чтобы лук садить, надо сначала с мужем разругаться» (Великий Двор); «Лук садят — мужик идёт с бабой. <...> Они будут матюкаться, чтобы лук нарос хорошо» (Великий Двор); «Лук сажает только мужчина. А когда сажает, то должен с бабой своей ругаться, чтобы лук получился хороший, горьковатый» (Подлипное); «Чтоб лучше рос, надо разругаться. Или подраться» (Ник., Ермаково), ср. также вологодское благопожелание, обращенное к тому, кто садит лук: «Злись, дак лук-от больше нарастёт!» [2. С. 43]. Это поверье связывает агрессивное поведение человека при посадке с получением хорошего лука в будущем: считается, что брань обеспечивает луку его главные свойства особый горьковатый вкус, резкий запах и способность вызывать слезы у того, кто его обрабатывает.

Успешному выращиванию лука способствует нарушение привычной логики вещей при посадке: «Сажаешь лук — посадить его надо не сразу один за одним, по порядку, а в разные места несколько луковиц. А потом по порядку. Это чтоб обмануть его, чтоб хорошо нарос. Он хитрый, а мы ешшо хитрее. А потом по порядку сажать» (Ник., Милофаново); «Я слышала, что надо садить [лук] левой рукой» (Кормакино).

РОСТ ЛУКА

Не только отсутствие лукового урожая, но и слишком бурное разрастание



Анна Андреевна Скрябина (д. Березово, Никольский р-н). Фото В. С. Кучко

лука — нежелательный результат культивирования этого растения. В Тотемском районе этот процесс обозначается, как правило, глаголом дурить и производными надурить, задурить (его семантико-мотивационная параллель обнаруживается в Шарьинском районе Костромской области, где для обозначения чрезмерного разрастания лука и других овощей используется глагол благовать). Отрицательная оценка неумеренного роста связана не только с тем, что такой лук малопригоден для употребления в пищу, но и с негативной символикой лука, обусловленной его горьким вкусом и способностью вызывать слезы, ср., к примеру, запрет на то, чтобы новоиспеченная жена имела дело с выращиванием лука: «Первый год после свадьбы мама дочке лука не дает на посадку — штёб не было слёз» (Ник., Куданга); «Мама мне после свадьбы говорила: "Лука я тебе не дам". Первый год после свадьбы не даёт мама лука, чтоб не было слёз в семье» (Ник., Завражье). Обильное разрастание лука считается дурным предзнаменованием: «Лук дурит перед горем, матерущий растёт» (Давыдиха); «Лук дурит не к году — год будет плохой, невезучий год» (Аникин Починок); «Если лук дурит, обязательно случится беда» (Подлипное); «Если лук хорошо слишком растёт, это к горю, вот и говорят, горечи много наросло» (Воронино); «Если лука народится много плохо будет. Этот перед горем. Я сама убедилась: когда Толика не стало, лука было — не наносись, уйма лука» (Успенье); «Когда сами луковицы большушши нарастут — это не к добру. Бабушка говорила: у неё раз лук большой нарос и в том году брат умер. А на другой год нарос — отец умер. А третий раз нарос большой — смотрим, снова в чёрной повязке» (Ник., Ермаково); «Если луку напя́тило крупного, то к горю» (Ник., Куданга) (влг. напятить 'много нарасти' [KC[PC]).

Обширная «луковая» мифология, распространенная в Тотемском и Никольском районах Вологодской области и появившаяся под воздействием многочисленных трудностей разведения лука, приписывает этому растению стремление обмануть того, кто его сажает, ср. повторяемые в рассказах информантов определения капризный лук, хитрый лук, лук-хитрец. Человек, в свою очередь, сосредоточивает усилия на том, чтобы самому оказаться хитрее лука и добиться хорошего урожая. Распространенным средством для достижения этой цели служит нарушение привычного, ожидаемого порядка вещей: лук высыпается из мешка не через горловину, а через разорванное дно; посадка совершается левой рукой вместо правой; лук высаживается на грядку хаотично, не по порядку; его сажает мужчина вместо женщины. «Обманывают» лук и путем его кражи с чужой грядки.

Повышенное внимание к выращиванию лука и сопряженные с этим процессом трудности могут использоваться в корыстных целях: лицо, отдающее луковицы на посадку, может вынудить принимающего каждый год снова оказываться в позиции просителя или покупателя: «Даёшь чоловику лук, только и переговори: "Век свой бы тебе и занимать", — так у него не вырастет. У таких [кто так делает] и брать боялись» (Давыдиха); «Наша тетка Марья давала лук, шёпотом говорила: "Мне бы давать, а тебе бы просить"» (Ник., Ермаково); «Некоторые скажут, когда отдают: "Мне давать, а тебе брать". Тогда у них хорошо будет расти, а у тебя плохо. И ты к ним всё будешь за луком ходить» (Ник., Теребаево).

Описанная локальная практика существует на фоне традиционно активного культурного (обрядового, медицинского и т.п.) и бытового использования лука на разных славянских территориях, см.: [6]. Примечательно, что лук может играть мотивообразующую роль в фольклорных текстах: своеобразные следы «луковой» мифологии прослеживаются в фольклорных легендах о древних насельниках Русского Севера, записанных в соседней Архангельской области. В ходе фольклорных экспедиций лаборатории фольклористики РГГУ в Вельском районе устойчиво фиксировался сюжет, согласно которому представители некоего племени аборигенов (в разных контекстах информанты называют прежних местных жителей чудью, уйками и даже цыганами) отличались способностью исключительно быстро бегать. Это умение проявлялось главным образом в том, что, обнаружив непосредственно перед обедом отсутствие лука, они бежали за ним в соседнюю деревню за несколько километров, успевая вернуться обратно, пока в доме накрывают на стол [3. С. 332, 402, 403, 404 и др.]. В частности, именно этот сюжет воспроизводят информанты, объясняя местное название Чудейская дорога (дорожка): это дорога, по которой чудь бегала за луком [Там же]. Быть может, особое внимание к луку на обследованной территории в какойто мере связано с финно-угорским субстратным влиянием? Ответ на этот вопрос, возможно, дадут будущие исследования.

Примечания

- Здесь и далее при высказывании информантов указан населенный пункт Тотемского района Вологодской области. Если запись была сделана в Никольском районе, что случалось реже, об этом свидетельствует сокращение «Ник.» перед названием деревни.
- ² В полевом сезоне 2017 г. сведения о Луковом дне фиксировались в форме, свидетельствующей о размывании традиции: «Луков день есть какой-то. Чё-то есть. В августе. Наверное, в середине августа. Это лук выдёргивать» (Радчино).

Литература

- 1. Атрошенко О. В., Кривощапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь: Этнолингв. словарь. М., 2015.
- 2. Зорина Л. Ю. Вологодские диалектные благопожелания в контексте традиционной народной культуры. Вологда, 2012.
- 3. Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера / Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров. M., 2016.
- 4. Рут М. Э. Словарь астронимов: звездное небо по-русски. М., 2010.
- 5. Словарь русских народных говоров. Вып. 1-. М.; Л./СПб., 1965-.
- 6. Усачева В. В. Лук // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 140-143.

Сокращения

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ «Контактные и генетические связи севернорусской лексики и ономастики» (проект 17-18-01351).

Екатерина Сергеевна Коган,

научный сотрудник

Полина Андреевна Рожкова,

магистрант

Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ТОТЕМСКАЯ ХРОНОНИМИЯ И ЛЕКСИКА КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

полевом сезоне 2017 г. Топонимическая экспедиция УрФУ (ТЭ УрФУ), работая в Тотемском районе Вологодской области, отметила ряд локальных особенностей народного календаря: наличие в нем местнозначимых праздников, наделение некоторых дат особой значимостью, сопровождение ряда общенародных праздников уникальной обрядностью и т.п. Эти особенности отражены в вербальной традиции — в хрононимии и в лексике календарной обрядности.

В Тотемском районе существовало характерное для русской календарной традиции в целом распределение престольных праздников: за конкретный праздник «отвечала» та или иная деревня или куст деревень, где гостевала в этот день вся округа. Набор таких «гостевых», съезжих праздников мог повторяться в разных частях района; очевидно, по таким наборам можно разделить территорию на определенные этнографические зоны. Съезжими были преимущественно летние праздники, гораздо реже встречались деревни, «отвечавшие» за цикл праздников осеннезимнего периода. Так, например, описываются праздники Калининского сельского поселения: «Вторая Троица, Духов день, тут, в деревне гуляли и в Екимихе. В Игначеве, Козловке Петров день был, 12 июля. Ленино, Село это Шестое, и в Селе — Старый Новый год. В Лукинском — Заговинье, летний праздник. В Калинино — Михайлов день. В Цареве, Левинском — Ильин день. А Коровинское — Егорьев день и Троица. Тифинская — у Останинского была, 18 июля. Покров — на Радчино да в Таборах. Сластничиха, Вешняково — Успеньев день. Давыдовская, Мартыниха уже в зиму уходят: Креститель. В Рязанке — Николин день зимний, а Починок — Крещенье» (Гридинская).

Советские праздники могут включаться в народный календарь, при этом перенимается способ проведения престольных праздников: новая для традиционной календарной системы праздничная дата «приписывается» к определенной деревне, в которой затем отмечается всей округой, ср.: «Козловка, Игначево — это одна была бригада, у них справляли всё время Восьмое марта» (Село).

Вслед за Русской православной церковью, объявившей в 1994 г. на Архиерейском соборе День Победы днем поминовения усопших воинов, жители района считают 9 Мая поминальным днем — с более широким, однако, списком поминаемых: «9 мая — для всех поминальный день. Вон он и в численниках церковных записан» (Исаево).

На обследуемой территории особо чтится память святого Вассиана Тиксненского, который родился, принял постриг и вел подвижническую жизнь в Тотемском уезде Вологодской губернии (он был прозван по названию реки Тиксны, притока Сухоны, протекающей по западной части современного Тотемского района). День его памяти приходится на 25 сентября по новому стилю: «Вассиан Тиксненский давно жил здесь, в Семёнково, в тысяча шестьсот каких-то годах. Он жил один, молился всё время, поэтому святой У нас до сих пор отмечается день Вассиана, Вассианова память» (Семёнково). Хрононимы день Вассиана, Вассианова память являются узколокальными и не фиксируются в словарях.

Интересна микросистема тотемских хрононимов, которые мотивированы порядком следования недель после Пасхи: Шестая / Шестое, Девятая / **Девятое** и **Десятая** — это воскресные дни, отмечаемые соответственно на шестой, девятой и десятой неделе. Хрононимы являются субстантивированными прилагательными; при этом их грамматический род, очевидно, определяется словами неделя или воскресенье.

Шестая (чаще), Шестое: «Шестое шестая неделя от Паски, гуляли» (Село); «К Шестому пойдём, дак навязывали платьев, переодеться вечером и днём. Это не церковное, говорят, а придумано так, Шестое. Это летом до Троицы бывало, до Троицы за неделю» (Гридинская); «Вознесеньев день живёт перед Шестым. Шестое воскресенье — на Цареве гулянка. Отданье Паски — вот видишь, Шестого-то он и поднимается на небеса-ти» (Исаево); «Ленино, Село — Шестое, это перед Троицей неделя, воскресенье. Балаганы ставили, торговали» (Гридинская). В русской народной хрононимии названия, образованные от числительного шестой, крайне редки: о празднике Шестое воскресенье есть единичные свидетельства только из Прикамья и Ярославской



Деревня Усть-Печеньга (Тотемский р-н). Фото Е. Л. Березович

области [4. С. 482]. На шестую неделю после Пасхи выпадает сразу несколько праздников: «Вознесеньев день живёт перед Шестым. Шестое воскресенье на Цареве [обозначение Калининского с/с] гулянка. Вот и говорили: "Христос воскресе". Отдание Пасхи¹, вот видишь, Шестого-то он и поднимается на небесати, наглядится на нас» (Исаево).

Девятая (чаще) / Девятое — пожалуй, самый яркий и памятный для жителей района престольный праздник: «Меня дома-то ругают, / Девушку проклятую. / Всё равно идти охота / В город на Девятую» (Бобровица); «На Девятую ходили на Красный Бор. Девятая после Заговенья, около недели, пыко [наверное]» (Внуково); «Девятая у нас была, угошшали кашей, творогом, киселём, квасом, яичницей, пирогами» (Воронино). Девятая чаще всего фигурировала в «наборе» престольных праздников той или иной округи — и отмечалась наиболее масштабными гуляниями (см. картину тотемского художника Г. И. Попова «Деревенский праздник "Девятая"», размещенную на 1-й с. обложки). По воспоминаниям художника, в Тиксненской волости последний раз праздновали Девятую в 1958 г. [6]. Интересно перенесение акцентов: если в общерусском календаре хрононимы с компонентом девятый чаще всего относятся к пятнице [4. С. 118-120], то в Тотемском районе это воскресенье (подобная референция в целом встречается редко; она отмечена еще в Архангельской, Костромской областях и в Прикамье [4. С. 119-120]). Причины особого выделения праздника информантам неясны и могут объясняться не его местом в календаре, а посвящением этого дня «девяти святым» или «девяти ангелам»: «Девятая всем сельсоветом отмечалась. Она девятерым святым посвящалась: главным святым у них был Михаил» (Семёнково); «Говорят, девять ангелов были, в честь их и назвали» (Устье). Можно предположить, что ассоциация с девятью святыми (ангелами) спровоцирована в народном сознании календарной близостью Девятой и Дня всех святых, который приходится на воскресенье восьмой недели после Пасхи.

Десятая: «Девятая — третье воскресенье от Троицы, Десятая — на Пустоше, в Домажирове» (Большой Горох). Этот праздник упоминается реже двух предшествующих; перечислительный ряд дат, зависящих от главного православного праздника — Пасхи, в сознании информантов может заканчиваться неделей ранее: «Была Девятое — самый последний праздник после Николина дня, Троицы» (Красный Бор).

Все три обозначенных праздника не закреплены в официальном церковном календаре. В соответствующей обрядности можно видеть черты хронологически близких дат: Шестое испытывает влияние Вознесения, Девятое — Заговенья (воскресенье перед Петровым постом), Десятое — Пятидесятницы. Заслуживает отдельного исследования вопрос о соотношении Девятого воскресенья и широко распространенной в русской традиции (и инославянских) Девятой пятницы.

Если в предыдущем случае связи между праздниками закреплены во внутренней форме хрононимов, то есть ситуации, когда взаимосвязь устанавливается на «легендарном» уровне. Так происходит, к примеру, с хрононимами, обозначающими праздники, отстоящие друг от друга на полгода, — Егорьев день (6 мая) и Скорбящих матерей (День иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость», 6 ноября), которые объединяются легендой о Георгии Победоносце: «Шестое мая Егорьев день, Егорий Победоносец победил, шли казаки на мирных жителей, а Егорий Победоносец победил один. Дак Егорий Победоносец звали его, было много, целое войско прихлестали. Вот было, Скорбящих матерей и назывался, все матери скорбели, в аккурат полгода, 6 ноября. <... Да, а 6 мая — Егорьев день, Егорий победил Донское войско, Егорий Победоносец» (Царева). Как видим, образ Богоматери становится собирательным образом матери, а название иконы переосмысляется в связи с поминовением погибших в легендарной битве св. Георгия и донских казаков.

Воскресенье после Пасхи на территории Тотемского района чаще всего называется Радошным или Радужным воскресеньем. Эти названия являются. по всей видимости, трансформацией широко распространенного хрононима Радуница (Радоница). Хрононим Радошное воскресенье фиксируется на Русском Севере, в Сибири, в Поволжье [4. С. 353–354], в то время как Радужное воскресенье фикируется существенно реже (ср. владимир. Радужное воскресенье [9. С. 165], нижегор. Радужная неделя, самар. Радужница 'вторая неделя после Пасхи' [4. С. 354]). Народное осмысление праздника главным образом связано с его названием, которое производят от слов радость или радуга: «Другое воскресенье после Паски — Радошное воскресенье, радовались, что Паска была, и праздновали» (Внуково); «Яйца катали всей деревней на Радожное воскресенье, наряжались, праздновали, что начинается весна» (Ваулово); «Радужно воскресенье — Исус Христос радуется, что он воскрес» (Давыдиха). В этот день соблюдается «имущественный» ритуал, обычно связываемый на Русском Севере с Великим четвергом (о нем см. ниже): «В Радошное воскресенье девка наряды перебирает, приговаривает: "Есть — да и будет!"» (Внуково); «Первое воскресенье после Пасхи — Радошное, девушка наряд перебирает. Баушка натакает: "У меня есь да и будёт, есь да и будёт". Мужику и старухе добра молили, старые дак» (Внуково).

В тотемском календаре особой значимостью наделяется четверг накануне Пасхи, называемый Великим, Великодённым или Чистым четвергом. С этим днем связано множество ритуалов, направленных на обретение материального и иного благополучия и на устранение негативного влияния вредоносных сил. Подобный «всплеск» обрядности и восприятие Великого четверга как дня, «программирующего» весь будущий год, наблюдается на территории, смежной с юго-востоком Вологодской области, — на северовостоке Костромской области, см. об этом: [3. С. 49-50].

Продуцирующие ритуалы, обеспечивающие сохранение и умножение достатка, часто подразумевают демонстрацию и пересчет своего имущества, сопровождаемый соответствующими речевыми формулами: «Великодённый четверг считался волшебный, закрома проверяли, в ларь заглядывали: "Слава

богу, есть и будет, знаем, где и взять"» (Широбоково); «Деньги считают и приговаривают: "Есть, да и будет, знаем, где и взять"» (Орлово); «В Великодённый четверг бельё перебирают: "Это есть у меня, чтобы было у меня". В кошельке леньги считают: "Есть — чтобы было"» (Давыдиха); «Наряды перебирают, деньги считают в Великодённый четверг» (Давыдиха); «Вывешивали на огород одёжу, как сушить ёй. Денежки считали: "Господи Боже, всевышний и всемогущий, ты всем владеешь, управь и нами. Сохрани наше достояние — денежное, материальное, одёжное"» (Вершининская). Достаток в доме может символизировать скоромная пища: «Сметанку мешали в криночке мутовкой и приговор говорили» (Давыдиха).

Ряд ритуальных действий призван обеспечить красоту и здоровье: «В Великий четверг вставали рано, до солнышка. Берут косу, привяжут к ней пучок чертополоха — и три раз идут вокруг дома, косу волокут, чтоб хворь не пристала» (Вершининская); «В Великодённый четверг с вереса умываются, чтобы глазки чистые были» (Давыдиха); «Чтобы пальцы не шшелели [не покрывались трещинами], их в трешшины на брёвнах пихали» (Боярское).

К ритуалам, предупреждающим неблагополучие в хозяйстве, относится обрезание хвостов коровам: «В Великодённый четверг коровам хвосты отрезали и клали под балку, чтобы домой ходили» (Боярское); «В Великодённой четверг у коров хвосты подстригали и подтыкали во двор над дверями, штёбы коровушка ходила домой» (Чуриловка). Примечательно, что колхозное начальство могло поощрять народную магию, по соблюдению этого обычая делая вывод об аккуратности хозяйки: «В Великий четверг хвосты-те коровам обстригали, маковкой хвостик сделают. Если не обстригёшь — бригадир премии лишит: "Странь [ругательство] ты, и хвосты коровам не обстригла"» (Бобровица).

В Великий четверг готовили ритуальную выпечку, по которой затем гадали: «На Великий четверг пекли просвиренки. Кому денежку кладёт, кому крестик из спички, кому пустая просвиренка. Ой, у меня денежка, я богатой буду» (Бобровица); «В Великоднённый четверг пекли да деньги запекали, пряники-то росстряпывают, небольшие такие, однакиё они. Кто счастливый — тот возьмёт с деньгой. Говорили: "Ты счастливая будешь"» (Внуково). К этому дню могло приурочиваться и гадание о женихе, которое обычно считается святочным: «В Великодённый четверг гадали раньше на женихов. На перекрёстке выходили да слушали, куда лошади едут, куда бежат, оттуда жених приедет» (Мучкино).

Предписание делать уборку в этот день может получать «легендарное» истолкование: «В ночь с четверга на пятницу Божья Мать в дом придёт она своё платье не должна замарать. Поэтому в Великодённый четверг весь день пол мыли» (Подлипное). Ассоциация Чистый четверг — чистота актуализируется в народном сознании для обоснования запрета на сексуальные контакты супругов на Страстной неделе: «Женщине с мужчиной на Пасху нельзя спать. Четверг — он Чистый четверг, а пятница — все черти в борьбе, тут уродов можно наделать» (Гридинская).

«Водные» ритуалы в Чистый четверг играют важную роль (ср. выше мытье полов и умывание с вереса). В их числе — добыча молчаной воды, т.е. воды, которую необходимо набирать и нести домой, храня молчание: «В Великодённый четверг шли на реку до солнышка, друг с дружкой не здоровались» (Давыдиха); «В Великодённый четверг <...> молчаную воду в избу несли. До солнышка ей брали, не здоровались ни с кем» (Нефедиха).

Вероятно, очистительную функцию имеет обычай прыгать через костры в ночь на Великий четверг, зафиксированный сотрудниками экспедиции под названием бочки жечь: «Бочки жгли на Великодённый четверг. Выйдешь на угор — все деревни костры жгут. Ночью, после двенадцати, во всех деревнях бочки жгли — костры жгли, бочками могли топить. Прыгали через эти костры» (Успенье); «На Великодённый четверг <...> бочки жгли и вёдра жгли с как будто мазутой» (Ваулово).

Еще одним значимым праздником со специфической календарной обрядностью в Тотемском районе является Покров (14 октября). Этот день воспринимается как переход к зиме, завершение одного крупного временного отрезка и начало другого. С Покровом связывается следующий комплекс действий: 1) обеспечение тепла в доме; 2) начало зимних посиделок молодежи с рукоделием и соответственно зимняя заготовка ткани и белья; 3) возобновление череды свадеб; 4) запирание скота в хлеву и ритуалы, направленные на обеспечение его плодородия, см.: [1. С. 127-128]. Эта символика праздника отражена в ритуальном тексте, произносимом утром в Покров: «"Батюшка-Покров, покрой избу теплом, хозяина — бельём, хозяюшку — добром, красну девицу женишком награди". Это всё времечко говорили, как за столом сидим. Встанешь завтракать, так говори за завтраком» (Исаево).

Антропоморфизация праздника может идти по пути его наделения как мужскими (батюшка-Покров в вышеприведенном тексте), так и женскими чертами (Покрова́, Покрова́ святая) вероятно, под влиянием образа Богородицы, с которой связан этот праздник: «Покрова 14 октября. Покрова она; ходят молиться. Все поля убраны —

и ходят молиться, кто что нагрешил, кто чего беды какие — помолись, и Покрова святая покрывалом своим всё-всё облегчит. Покрова — это женщина. У меня её нет, а я ей молюсь. Это когда снег в это время валит, она все беды покроет им» (Гридинская).

Специфичным для территории Тотемского района (точнее, его северной части) является исполняемый на Покров обряд, призванный обеспечить приплод скота: «В Покров ходили в лес, из трёх муравишчей [муравейников] брали муравьёв, штёб они были наполдень [на южную сторону]. С кузовом ходили. Придут к муравишчу, скажут: "Царь-муравей, царица-муравица, дай мне роду-племени и большого семени. Да и себе оставь". Поклонятся царюмуравью и к скотине несут муравьёв. У ней разбросают. Штёб скотина водилась, делали» (Филинская); «В Покровскую субботу муравишше носили скотинке, закармливали ёй, штёб она хорошо разводилась. Приди в лес, поклонись муравишшу, берёшь с яичкам. Говори: "Царь-муравей, царица-муравица, дай мне роду-семени и большого племени, да и себе оставь". Три раз так скажут, муравишше в кузов — и несут скотинке» (Вершининская). Магия ритуала основана на идее множественности муравьев (см.: [5. С. 336]): хозяин хочет, чтобы скотины было много, как в лесу муравьев.

Отмечаются приметы-гадания о погоде, «привязанные» к определенным датам: к празднику Благовещения (7 апреля) и *Семёнову дню* (14 сентября). Эти дни знаменуют собой начало нового календарного периода, в который возможны колебания погоды от тепла к холоду и наоборот, — Благовещение маркирует переход к теплому времени года, а Семёнов день — начало бабьего лета, теплых осенних дней, поэтому прогноз погоды становится актуальным. Зафиксированные приметы представляют собой шутливые формулы, в которых актуализируется связь между ожидаемой погодой и внешностью женщины, первой вышедшей из своей избы на улицу 7 апреля или 14 сентября: «В первый день бабьего лета, 14 сентября, если выйдет на улицу первая женщина хорошая, чистая, опрятная — быть тёплому бабьему лету, а если она не причешется, неопрятная выйдет — будет холодное бабье лето» (Подлипное); «В Благовещеньё посмотрят за окно. Если худой день — ну, Санчура сёдня вышла! Санчура — некрасивая баба, худая. На улицу, пыко [видимо], первая вышла, погода плохая. А если хорошая погода — ну, Калистья сёдня вышла! Калистья баская [красивая], лицё как луна» (Бобровица); «В Благовещенье погоду смотрели. Какая баба первая на улицу выйдет, такая погода. Ну, скажут, Санчура сёдня вышла, если дошш идёт.

Санчура небаская была. А если хорошая погода — ну, Калиста сёдня вышла! Калиста баская, рожа красная. Санчура и Калиста — бабы-то из нашей деревни» (Бобровица).

Сочетания Санчура сёдня вышла, Калистья (Калиста) сёдня вышла приобрели в говоре Мосеевского сельского поселения статус фразем. При этом имя Санчура явно имеет негативные коннотации, ср.: «Санчура вся чёрная, нелюдимая, вот и Санчура» (Великий Двор). Калистье же приписываются солярные черты внешности, подчеркивающие ее связь с хорошей, ясной погодой: красное и круглое лицо. При этом греческое по происхождению имя Каллиста имело в языке-источнике значение «красивая, прекрасная». Конечно, невозможно предположить, что при образовании фраземы произошла актуализация первичного смысла имени, но сама возможность такой актуализации любопытна.

В заключение укажем на слово, обозначающее элемент календарной обрядности, которое не отмечено, кажется, нигде, кроме Тотемского района Вологодской области — точнее, его центральной и юго-восточной части (и примыкающей к ней западной части Бабушкинского района). Это тельпа (тельпинка) — березовая ветка или целая небольшая березка, которая используется в Троицу для украшения дома и церкви: «В Троицю ставили под окно тельпинку, берёзку-то. В лесу тельпинкой не назовут, а под окном в Троицю тельпинка» (Давыдиха); «В Троицын день тельпинку принесут домой, тельпу-то. В лесу срубят, принесут, поставят к окну, недельку простоит она» (Нефедиха); «Тельпинка и березка молодая, и веточка, их на Троицу обрезали» (Великий Двор); «Тельпа называлось это дерево, берёза — тельпа. В Духов день ее рвали, а на Троицу приносили» (Царева). Подчеркивается сакральный статус тельны: «В Троицу шли в церковь, освяшшали святой водой, потом в дом приносили эти тельпинки, выше дверей вешали — и не снимали, пока не засохнет. Потом тельпинку сжигали» (Сафониха); «Тельпинки эти на кладбишше приносили, потом домой несли. Тельпинки обязательно брали с тех берез, которые у церкви» (Воронино); это предопределило возможность ее использования как оберега: «Ветра бывают сильные, на потолок подымаешься, ложишь тельпинку под балочку от урагана» (Давыдиха). В лексикографических источниках содержится только одна фиксация (с единичным контекстом): влг. тотем. тельпа освященная в церкви ветвь березы с праздника Троицы': «Она на икону ставится, тельпа-то эта» (Большой Горох) [7. Вып. 11. С. 13]). В 2001 г. сотрудники ТЭ УрФУ записали слово тельпа в соседнем Бабушкинском районе: «На Троицу носят березу, в канун

идут в лес, выкапывают березу, ставят в яму, окапывают, говорят: "Тельпу принес"» (Миньково); «В Троицу листок приносят в дом, тельпу. На мосту подоткнут около дверей, Господь-батюшко спасает» (Пиноватка). Этимология слова неясная и требует дополнительных разысканий. Наиболее вероятной представляется связь слова с отмеченным на Вологодчине обозначением чурбака, обрубка дерева тюльпак: «Чурку отпиливашь, такой чурак, хто тюльпак, хто чурак» (Никольский р-н, Леушино); имеются также фиксации в: [8. Вып. 46. С. 22] и [7. Вып. 11. С. 85]). Менее вероятно сближение с тиль — древесина (см.: [8. Вып. 44. С. 123]).

Примечания

1 В народной хрононимии термин отдание используется для обозначения своеобразных «проводов» значимого периода годового цикла (народный календарь здесь может не совпадать с церковным), ср., к примеру, прикам. Отданьё Масленки 'воскресенье Масленой недели', прикам. Отдание Вознесения 'четверг после Вознесения', севернорус. Отдание Святок '7/20 января' и др. [2. C. 210]. Даты Отдания Пасхи на разных территориях не совпадают, ср. тамбов. Отдань Паски 'вторник на второй неделе после Пасхи', прикам. Отданьё Паске 'воскресенье после Пасхи', прикам., самар., тамбов. Отданье Пасхи 'среда на шестой неделе после Пасхи' и др. [4. C. 298-299].

Литература

- 1. Агапкина Т. А. Покров // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. C. 127-128.
- 2. Атрошенко О. В. Русская народная хрононимия: системно-функциональный и лексикографический аспекты: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2012.
- 3. Атрошенко О. В., Синица Н. А., Пугачева Л.Ю. Народный календарь Поветлужья // ЖС. 2012. № 2. С. 47-50.
- 4. Атрошенко О.В., Кривощапова Ю.А., Осипова К. В. Русский народный календарь: Этнолингв. словарь. М., 2015.
- 5. Гура А. В. Муравьи // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. C.335-337.
- 6. Попов Г.И. Художник о себе // Тотьма: Краеведческий альманах. Вып. 2 (15). Вологда, 1997. Цит. по: https://www.booksite. ru/fulltext/two/tot/ma/15.htm.
- 7. Словарь вологодских говоров. Т. 1-12. Вологда, 1983-2007.
- 8. Словарь русских народных говоров. Вып. 1-. М.; Л./СПб., 1965-.
- 9. Традиционная культура Муромского края: Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: В 2 т. Т. 1. М., 2008.

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ «Контактные и генетические связи северонорусской лексики и ономастики» (проект 17-18-01351).

Елена Дмитриевна Бондаренко,

канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

«ЧУК, ГЛЕК ДА МОВАНГЕЛЬЕ»: О СПОСОБАХ ИМИТАЦИИ «ЧУЖОГО» ГОВОРА В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ РУССКОГО СЕВЕРА

представления ормулируя о специфических чертах речи «соседей», диалектоносители нередко используют для примера типовые конструкции, в которых максимально часто повторяется та или иная произносительная черта «чужого» говора, что создает комический эффект, ср.: «"Шла овча1 с кляча, да как кувырнечча!" — это у нас ветченят (жителей бассейна р. Вятка. — Е. Б.) дразнили, вроде они так говорят» (Костр., Вохма²); «Как барановски девчонки говорят на букву "це": "Дайте мыльце, полотенце и цюлоцки на пеце!"» (влг.) [2. С. 16], а также широкоизвестное «Менный ковш упал на нно, / А достатьто холонно, / И обинно, и досанно, / Ну да ланно, всё онно» (влг., костр., пск., новг.) [2. С. 17].

В конструкции такого рода попадают одна или несколько черт (преимущественно фонетических лексических), которые, по мнению диалектоносителей, максимально ярко характеризуют местный говор, ср.: «Вятский-то разговор: "Манькя, Ванькя". А вохомский разговор: "Рукавиц'ки в пец'уроц'ку положим"» (Окт., Боговарово).

Формулы, в которых утрированно отражена та или иная особенность речи представителей определенного говора, можно, как думается, считать особым фольклорным жанром. Такие устойчивые фразы, как правило, широко известны и передаются из уст в уста. Например, при опросе информантов в экспедиции на границе Костромской и Кировской областей первой реакцией большинства информантов в ответ на вопрос о специфических чертах говора жителей Вятки было: «Муж'ик, держ'и вож'и туж'е, маш'ина беж'ит». Конструкции подобного рода включаются диалектоносителями в свои словари «местных слов», ср. в слова-А. А. Подшиваловой, жительницы д. Шотогорка Пинежского района Архангельской области: губниця в пецки в цюгоноцки в уголоцки (без толкования); внуцка подай цюлоцки на пецки в уголоцки (без толкования); оногдысь на передызье было порато студено («однажды в коридоре было очень холодно» $)^3$.

Итак, в настоящей статье речь пойдет о явлении фольклорного утрирования диалектных особенностей чужой речи, «лингвистических дразнилках». Основным материалом для исследования послужили факты метаязыковой лексики и фольклора, которые были записаны в 2011-2017 гг. Топонимической экспедицией Уральского федерального университета (в работе которой принимал участие автор данной статьи) на территории Вологодской и северо-востока Костромской областей. В ряде случаев в сопоставительных целях приводится также материал, записанный на других территориях, что позволяет делать некоторые выводы об особенностях распространения и типологических признаках описываемого фольклорного жанра.

Впервые на утрирование диалектных особенностей, кажется, обратил внимание Д. К. Зеленин, который привел примеры текстов, где многие слова «нарочно выдуманы, а в действительности никем не употребляются» [7. С. 46]. Ср.: «Мною записана в Уржумском уезде Вятской губернии такая загадка: сноха говорит свекрови: "ерзу́н-от ёрзат" (т.е. горшок кипит), та отвечает: "возьми шелепень да и лопень!" (т.е.: возьми ухват и выставь его)» (Уржумский уезд Вятской губ.) [Там же].

Подобное обыгрывание лексических несовпадений с помощью выдуманных слов встретилось нам в Октябрьском районе Костромской области, ср.: «Шли вохмяки и ветчанёнок в Шабалино. Ветчанёнок потерял два хлеба, два яйца — кнутом перевязаны. Жалуется вохмяку: "Потерял два выкатка, два вылупка, и стеганцом перевязано". А вохмяк говорит: "Я нашел два мяконика, два яйца, и кнутом перевязаны". Тот говорит: "Не моё"»4 (КСГРС; Окт.). В анекдоте обыгрываются лексические несовпадения в говоре ветчанят (жителей бассейна р. Вятка) и вохмяков (жителей бассейна р. Вохма). Особенности речи ветчаненка намеренно утрируются, слова, приписываемые вятскому говору, являются искусственно сконструированными, их значение можно понять благодаря прозрачной внутренней форме.

Встречаются подобные примеры искусственных конструкций-имитаций чужого говора, которые функционируют как каламбуры, без сюжетной организации. Так, к примеру, костромичи, посмеиваясь над жителями Вятки, рассказывают, что те называют похлебку из толокна со сметаной заеперя с дрыгозой, ср.: «Ветчана всё ели заеперю с дрыгозой. Смеялись мы. Толокно замешают, побольше сметаны туда. У нас дежень звали, а над ими смеялись: "Где, ветчана, заеперя с дрыгозой?"» (Окт., Боговарово).

«Местные» названия кушаний вообще нередко становятся поводом для создания «лингвистических» каламбуров и дразнилок, ср. печенца на спицках 'жители г. Тотьма Вологодской губ. (в настоящее время — центр Тотемского района Вологодской обл.)': «На тотемском рынке продают жареную коровью печень, и продавцы для заманивания выкрикивают очень часто: "Печенца на спицках!"» [3. C. 254]; «Нолинцы-сусленики, вероятно, любители "суслеча с перчем", которое "привьётчя к серчу" (курсив автора. — $E. \bar{E}$.)» [6. С. 26]. Здесь имитируются фонетические особенности говора жителей Тотьмы и жителей Нолинского района Кировской области соответственно.

Заметим, что в приведенных фактах при утрировании диалектных особенностей используются не квазислова, а реальные лексические факты чужого диалекта; комический эффект вызывает высокая концентрация их в тексте. Ср. анекдот о бабушке и внуке: «Внук приехал, ходит по дому, я ему и говорю: "Возьми на бурнучке лопоть и унеси на потолок!" Вот он ходил-ходил, искал-искал, пришёл: "Бабушка, я не знаю, что ты меня попросила". Ну, я смеюсь, говорю: "Пойди на крыльцо, возьми одежду там и унеси на чердак"» (ЛКТЭ; Шарьинский р-н Костромской обл.). Бабушка, желая подшутить над внуком, обращается к нему, используя диалектные слова, а затем «переводит» свою просьбу на общенародный язык.

«Лингвистические дразнилки» могут высмеивать «ближайших» соседей (жителей соседних деревень, кустов деревень, сельских поселений). Подобным образом подшучивают друг над другом жители территорий с «акающим» произношением (так называемого Костромского акающего острова): агафоны — «акальщики, живущие в Матвеевском и Ильинском сельсоветах Парфеньевского района Костромской области» [4. С. 1] и каюры «жители с. Савино и его окрестностей в Парфеньевском районе» [4. С. 151]. Ср. начало местной частушки: «Агафоночки-девчоночки, чаво, чаво, чаво...», а также дразнилки парфеньевцев (жителей Парфеньевского района): «Агафоны говорили: "Агафонпастреу, жирибёнка съеу, аставил хфос на Великий пос"»; «Каюры говорили: "Кармилиц, пойдём в Гарилиц Богу молицца"» (Парф., Савино) [Там же].

Высмеиваются также жители соседнего района, ср.: «Над котелянами (жителями Котельничского уезда Вятской губ. — E. Б.), только (без цоканья) чокающими, яранцы (жители Яранского уезда Вятской губ. — Е.Б.) смеются: "зайчи-те на рёлки как толкунчи́ толкуччя" (зайцы копошатся на островке подобно мошкам), или: "ли-кё, браччи, ёлка-та четверичча" (елка росла на четыре ствола)» [6. С. 18]; соседней области, ср.: «В Лешукони-то там "ц": "Бежала овц'а мимо нашего крыльц'я, как стукнецц'а да перевернецц'а", а в Вологодской-то области, там "ч": "Бежала *овча* мимо нашего *крыльча*, как стукнечча да перевернечча"» (Лен., Курейная); и даже — переселенцыиностранцы, ср.: «По деревням [поляки] ходили, кто чего просили: "Дайте млека для больного человека, дайте бульбы", — это картошка» (Ник., Пермас).

Чаще же всего, как кажется, героями «лингвистических» частушек и дразнилок, а также сюжетов с такими дразнилками оказываются локальнотерриториальные группы населения, по тем или иным причинам особо выделяемые в языковом и культурном сознании жителей соседних земель (пошехонцы, чудца, зыряне, усть-цилемцы и др.)⁵. В качестве отличительных признаков групп населения такого рода чаще всего упоминаются свойства местности (глушь, отдаленность) и особенности населения (особые черты внешности, характера, необычный говор) [10. С. 347].

В 2017 г. Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета работала на территории Тотемского района Вологодской области, в частности в Усть-Печенгском сельском поселении (центр — д. Устье), расположенном на левом берегу р. Сухона, недалеко от устья р. Печеньга, и в Великодворском сельском поселении (центр — д. Великий Двор), расположенном вверх по р. Печеньга, в 30 км от д. Устье. Устьяки — жители Устья, поселения, находящегося на крупной судоходной реке, с относительно развитой инфраструктурой, со школой, в которой учатся дети из всех близлежащих деревень (в том числе великодворяна), в беседах с собирателями противопоставляют себя печеньжакам — жителям Великодворского сельского поселения, расположенного в отдалении от «культурной жизни» района, ср. прозвища печеньжаков: японцы («Японцы приехали, печеньжаки! Смеялись над имя», У-Печ., Большой Горох); дикие печеньжаки («Ой, дикие печеньжаки едут!», Великодвор., Давыдиха).

В качестве специфической черты печеньжаков отмечается их «смешной» говор, ср.: «Печеньжаки протяжно как-то говорили, интонация другая» (Никол., Филино); «В Великодворье постоянно говорили не февраль, а ферваль. И писали так же» (Тот., Великий Двор); «У нас колышки в землю втыкали, а в Усть-Печеньге перетыки. У нас вилы, а у них осьвилы. Печеньжаки смешные они» (Калин., Село); «В Великодворье смешно. Ой, чук, паголёнок это у их так говорят. А чего это — и не знаю» (Мосеев., Филинская); «Мы-то скажем погли-ко, а Великий Двор — поглек» (Калин., Гридинская).

При этом сами великодворяна также рефлексируют над особенностями своей речи: «На Тотьме говорят поразному, мы говорим спроста, а они с выговором «...» Мужика там зовут Минька, а так он Мишка. Я Касторий, а там Истоха меня называли, почему — не знаю» (Великодвор., Внуково); «"Ой, карау (слово, выражающее удивление. — Прим. собирателя), карау*шеньки*, *Ванькя* ли это?" — как мы куда приедем, нас по этому слову узнают» (Великодвор., Подлипное); «Чук для глек — наша говоря» (Великодвор., Внуково).

В приведенных выше примерах обращают на себя внимания лексемы чук и глек, ср. чук 'чу! вслушайся!': «Чук, что говорит!» (Великодвор., Внуково); чук-глек (междометие, выражающее удивление): «Чук-глек! Что ж творится!» (Тот., Великий Двор); чук да глек⁶ 'послушай и погляди': «У нас говорили не слышь, а чук. Я маленькая была. Чук да глек — послушай и погляди» (Великодвор., Давыдиха). И сами печеньжаки, и их соседи считают эти слова, а также их варианты (леко, чуко, лекмо, чукмо, лёк) специфичными для говора жителей с/п Великий Двор, ср.: «Не говори, а леко, чуко — чуть, штёбы слышала. Чук, андели мои идут» (У-Печ., Чуриловка); «Печеньжаки, там выговор не тот, ой лёк была у них присказка» (У-Печ., Устье); «Слышал, чук? А еще леко-леко — то есть посмотри» (Великодвор., Подлипное).

Речи печеньжаков приписывается также частое употребление частицы мол и обращения (мои) андели⁷, ср. «Леко, чук, моў, какой идет розодетой»; «"Ой, андели-ти у меня", — у нас так не говорили» (Ник., Орлово); «Печеньжаки, там выговор не тот, ой лёк была у них присказка, ой мовандели — это значит очень хороший человек, похвала такая (из мои (мол) андели. — Прим. собирателя)» (У-Печ., Устье).

Следует отметить, что короткие, частотно встречающиеся в речи лексемы (модальные, вопросительные частицы, обращения и др.) нередко становятся метаязыковыми маркерами «чужого» говора, ср.: «По произношению местоимения что сарапульцы называют вятчан *щёкалы* и дразнят их штё да поштё. То же самое говорят и яранцы: "У вячких всё штё да noumë"» [6. C.18]; «C'm'o-noc'm'o — Вохма, вохмяки этак говорили. Это што-пошто значит. Приезжали из города — поштокивали. У нас-то говорили що-пощо, Вятка-то» (Окт. Боговарово). Думается, что значение также имеет парность, повторяемость лексем-маркеров (штё-поштё, чукглек), ср. аналогичный прием выражения экспрессии в питер и идер: «Много было у батюшки питеру и идеру. Олон., Куликовский» [9. Вып. 27. С. 53], кунды-мунды «вещи, тряпье, "барахло" (часто о старых вещах); бранное слово» [8. Т. 6. С. 274-275].

Такие метаязыковые маркеры могут быть основой для коллективных прозвищ, ср. чай-примечай 'жители Нижегородской губ. и г. Нижний Новгород': «Над нижегородцами смеются: чай-примечай! (любимая их частица чай, у молодежи: чать, что и по всему Среднему Поволжью, например в Кузьмодемьянске)» [3. С. 356]; чиговцы и чаговцы 'жители частей с. Болховец Белгородского уезда Курской губ., отличающиеся особым произношением': «В этом селе различаются чиговцы (произносят чино 'чего') и чаговцы (чяго)» [3. С. 354-355]; о первых существует «анекдот, как они прачигокали св. Николая в Белгороде, т.е. занимались чаепитьем в гостинице в то время, когда совершался обычный в Белгороде крестный ход с иконою св. Николая, утешая себя словами: "Ничиго да ничиго, шше усьпеим"» [3. С. 370]. В анекдоте о чиговцах наблюдается анализируемое нами явление утрирования специфической черты «чужого» говора.

Соседи печеньжаков, устьяки, также создают из лексем, приписываемых речи великодворян, «лингвистические дразнилки», ср.: «Выговор да леканье лек да чук, чуко-чуко, ты чья?» (У-Печ., Устье); «Смешно говорили: чук-глекпоглек, мов да» (У-Печ., Большой Горох); «Над великодворянами смеялись, чего говорят-то: чук, глек, мов да мовангелье» (У-Печ., Большой Горох); «У их: чуко, леко, погляди-ко, нашу черкву, мол, несёт» (У-Печ., Большой Горох). Короткие экспрессивные частицы хорошо «подходят» для дразнилок, их высокая концентрация в тексте, не наполненном семантически, а только имитирующем непонятную речь, иногда ритмизированном и рифмованном, создает комический эффект.

Дразнилки про печеньжаков могут бытовать как самостоятельный текст, так и в составе фольклорных текстов (анекдотов), высмеивающих глупость жителей Великого Двора, ср. сюжет про

пароход: «Великодворяна тёмные были. От их баба была, первый раз на реку пришла, увидала пароход: "Мовангели, самовар по речке плывёт"» (У-Печ., Большой Горох). Ср. вариант того же сюжета: «Коваднись и оваднись — разные веши. И тодысь и онадысь. Чуко, глеко... наша пристань через реку поплыла Это мы уже сами прикалывались, когда выросли: "Чуко, глеко, через реку наша пристань поплыла". По-настоящему-то, конечно, пристань не должна плыть через реку, кто чё смелет!» (Калин., Царева). При этом «метаязыковые маркеры» печеньжаков в разных вариантах анекдота оказываются взаимозаменяемыми.

Сходный сюжет бытует и в анекдотах, где отсутствует имитация говора печеньжаков и акцент сделан именно на их глупости и доверчивости, что напоминает истории о пошехонцах и прочие анекдоты «о глупых соседях» [5. С. 106]. Ср.: «Они тупыё. Бабы-ти поехали в Тотьму, а пароход плывёт. Они за лодку захватились: "Ой, дедь, церкву несёт!"» (У-Печ., Устье). О простодушии великодворян складываются и другие сюжеты: «"Дедь, а ты зимой на чём будешь [через реку] перевозить?" — "На чунках". — "Ой, тогда [зимой по льду] в церкву придем!"» (У-Печ., Устье); «Приехали печеньжаки в Вологду, им надо на поезд. Они-то ничего не видели, кроме леса да коров, дак шибко перепугались. Но вида не подают, будто всю жизнь на поездах катались. Подходит поезд — такой длинный, что голова кругом. Печеньжак и говорит, будто дело хорошо знает: "Так чего ж ему места не оставили, где ему развернуться, чтоб обратно ехать?"» (У-Печ., Большой Горох).

Обобщая вышесказанное, отметим, что образ печеньжаков, создаваемый их соседями, как думается, попадает в череду портретов простодушных соседей-чужаков и одной из основных характеристик этой локальной группы является «смешной» говор, что отражается в «лингвистических дразнилках» и анекдотах.

Итак, «лингвистические дразнилки» представляются нам особым жанром устного народного творчества, имеющим функции осмысления и оценки «чужой» речи. Попробуем определить некоторые особенности функционирования данного жанра.

В фольклоре нередко встречаются тексты, где речь чужаков только имитируется, сами же тексты присловий, частушек, анекдотов и др. посвящены другой теме, например трусости или глупости объекта насмешки, ср.: «Вячки, робята хвачки: семеро одново не бояччя, а один на один, так и котомоцки отдадим» [6. С. 18]; «Вятчане поросёнка на насе́дала (на насест. — Е. Б.) сажали: "чепись, чепись, не то падёшь; курича о двух ногах, да чепиччя"» [6. С. 38]; «Ветчанята пели: "Маручатского милёночка любила на омма-а-а-ан. Посадила полоротому воробышка в карма-а-а-ан"» (Павин., Березовка).

Частотны, однако, и тексты, созданные именно с целью высмеять говор соседей, ср.: «Куричя на уличе яичё снесла» [6. С. 18]; «Здесь половина ветчанят. Они с реки Вятки. Они говорят мягче: "Ямщик, держ'и туж'е вож'и: маш'ина беж'ит"» (Павин., Шайменский). При этом одна и та же «лингвистическая дразнилка» может бытовать как самостоятельный фольклорный факт: «Уржумцы передразнивают вятский говор: "Ванчё! беги на то коньчё, звони в колокольчё"» [6. С. 18], так и разворачиваться в сюжет анеклота: «"Эй, будё, Ванчё, полезай на каланчё: будё Богородичю ведут — в енотовой шубе, да и кольчё в губе!" — Медвежатники вели медведя, а слепороды (коллективное прозвище жителей Вятской губ. — Е.Б.) подумали, что иконы несут, да и давай звонить во все колокола» [6. С. 25]; ср. приведенный выше сюжет о пароходе и печеньжаках.

Для имитации «чужого» говора на разных территориях могут использоваться одни и те же «лингвистические дразнилки». Например, в вологодских говорах «Куричя на уличе яичё снесла» [6. С. 18], в южных: «Куриса на улисе яйсо снесла» [2. С. 16]; а в свердловских: «Манькя, глико-ся: куриса на улисе — эко диво!» (Бисертский р-н, личный архив автора⁸). «Овча мимо крыльча» пробегает, кроме Октябрьского района Костромской области, еще в Никольском, Тотемском и Шекснинском районах Вологодской, а также в Ленском районе Архангельской области: «"Мимо нашего крыльча пробежала овча да как перевернича" — такая поговорка у нас была, потому что слова по-другому произносили» (Тот., Мосеево); «"Ч" потом была: "Мимо нашего крыльча пробегала овча, овечка — овча на крыльча"» (Шексн., Телибаново); «Бежала овча мимо нашего крыльча да как стукнечча да перевернечча. "Овча, овча, возьми сенча!" а овча и не шевеличча. С той поры овча и не ягничча» (Ник.) [2. С. 16].

Значимый признак «лингвистической дразнилки» — ритмизированность и рифмованность, «В Котельниче на мельниче посы́почку молол» [6. С. 18]; «Иди к Черёповцу там на "ц" говорят. У нас у председателя была жена, говорила: "Кланяешши, кланяешши, придешь домой — растянешши"» (Гряз., Захарово); «Чуко, глеко, через реку наша пристань поплыла» (Тот., Царева) и др.

Еще одним признаком «лингвистических дразнилок», создающим комический эффект, является их экспрессивность, ср.: «Как умерли Брежнев,

Черненко и Андропов, всё музыку передавали по радио. Бабушка одна у нас сказала: "Опять симонию дрочат. Почукай, как возжают!" Ой, мы смеялись! Всё эти слова поминаем и даже как загадку загадываем. Вот как пример нашей деревенской речи» (Ник., Завражье).

В заключение отметим, что тексты в жанре «лингвистической дразнилки» являются весьма разнородными по степени фольклоризации. Минимально фольклоризованными являются тексты «лексических недоразумений», где концентрированно представлены реальные примеры речи персонажей, ср.: «В Петряеве [Вологодской обл.] жила, хотела примыться, хозяйка говорит: "Возьми тряпку на плану под выриом". А я ничего не пойму. Мне смешно. Вырец у нас рассадник, а план — огород» (ЛКТЭ, Шарьинский р-н Костромской обл.). Более высокой степенью фольклоризации обладают тексты, где речь чужаков имитируется в текстах, не наделенных смыслом, а в первую очередь нацеленных на имитацию чужой речи. Еще более высокая степень фольклоризации создается за счет экспрессивности текста и его ритмизированности и / или рифмованности, а также включения в состав других фольклорных текстов (анекдотов, частушек). Наконец, максимальной, думается, степенью фольклоризации обладают тексты, где представлены не реальные лексемы чужого языка, а квазислова, только имитирующие, передразнивающие говор объектов насмешки, ср. приведенный выше анекдот о вятчаненке, потерявшем хлеб и два яйца.

Примечания

- ¹ Лексемы, являющиеся имитацией «чужого» говора, во всех примерах выделяются курсивом.
- ² Полевые записи Топонимической экспедиции Уральского федерального университета даются без указания на библиографический источник.
- 3 Рукописный словарь Анны Александровны Подшиваловой, жительницы д. Шотогорка Пинежского района Архангельской области, передан участникам экспедиции Европейского университета в Санкт-Петербурге в 2008 г., объем словаря — около 30 слов и выражений.
- 4 Ср. польский аналог анекдота, приведенного выше, под названием «Wegier i góral», где на квазиязыке говорит «венгр», употребляющий в своей речи слова powolenie, naślik, wreć на месте placki 'лепешки', króżlik 'круг', worek 'мешок', которые, по всей видимости, также являются квазисловами. Подробнее об этом см.: [1].
 - ⁵ См. об этом, к примеру: [5].
- 6 Можно предположить, что лексема глек восходит к частице гли-ко (гляди-ка), а лексема чук — к чуй-ко (из чу 'послушай').
- 7 Ср. андели господни 'ласковое обращение (обычно к детям)': «Ой ты, андели

господни, поди-ко сюда» (Великодвор., Давыдиха).

⁸ За данный факт благодарим Е.С. Ко-

Литература

- 1. Березович Е. Л., Бондаренко Е. Д. «Лексические недоразумения» в сюжете фольклорного текста // Известия Урал. федер. ун-та. Сер. 2: Гуманитар. науки. 2013. № 4 (120). C. 113-131.
- 2. Букринская И.А., Голубева Н.Л., Кармакова О.Е., Николаев С.Л., Саркисьян С. Г. Язык русской деревни: Школьный общеобразовательный атлас: Пособ. для общеобр. учрежд. М., 1994.
- 3. Воронцова Ю. Б. Словарь коллективных прозвищ. М., 2011.
- 4. Ганцовская Н.С. Словарь говоров Костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи. Кострома, 2015.
- 5. Дранникова Н. В. Образ жителя Севера в анекдотах // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса. Вып. 2: Материалы российскофинского симпозиума (Архангельск, 20-22 ноября, 2003 г.). Архангельск, 2004. C. 106-122.

- 6. Зеленин Д. К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1905 год. [Ч.] 2. Вятка, 1904. С. 1-52.
- 7. Зеленин Д. К. Великорусские народные присловья как материал для этнографии // Зеленин Д. К. Избр. тр. Статьи по духовной культуре. 1901-1913. М., 1994.
- 8. Словарь говоров Русского Севера. Т. 1-. Екатеринбург, 2001-.
- 9. Словарь русских народных говоров. Вып. 1-. М.; Л./СПб., 1965-.
- 10. Щепанская Т.Б. Чудца: параметры уникальности // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. Вып. 6. СПб., 2004. C. 347-385.

Сокращения

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

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

Сокращения названий территорий

Великодвор. — Великодворский с/с Тотемского р-на Вологодской обл., Влг — Вологодская обл., Гряз. — Грязовецкий р-н Вологодской обл., Калин. — Калининский с/с Тотемского р-на Вологодской обл., Костр. — Костромская обл., Лен. — Ленский р-н Архангельской обл., Мосеев. — Мосеевский с/с Тотемского р-на Вологодской обл., Ник. — Никольский р-н Вологодской обл., Никол. — Никольский с/с Тотемского р-на Вологодской обл., Окт. — Октябрьский р-н Костромской обл., Павин. — Павинский р-н Костромской обл., Парф. — Парфеньевский р-н Костромской обл., **Тот.**— Тотемский р-н Вологодской обл., **У-Печ.**— Усть-Печенгский с/с Тотемского р-на Вологодской обл., Шексн. -Шекснинский р-н Вологодской обл.

Авторская работа выполнена при поддержке РНФ по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17-18-01373.

Серафима Евгеньевна Никитина,

доктор филол. наук, Ин-т языкознания РАН (Москва)

В МИРЕ ВЕРХОКАМСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ (из воспоминаний)

ороги Верхокамья: какие они и куда ведут? Глинистые, при сильном дожде они превращаются в серо-желтую кашу неизвестной глубины; иногда приходится вынимать сначала ногу в носке, а потом резиновый сапог, в который эта каша уже залезла, а сколько еще идти до деревни! Если гроза — а грозы тут и вправду грозные, обычно с ливнем, — скорей до ближайшей ели, хорошо бы пристроиться на пне, а как уберечь от влаги магнитофон, такой тяжелый и большой, — да конечно, под куртку, укрыть, как дитё малое! А у хозяйки потом быстро залезть на печку, если она теплая, и магнитофон туда же пусть обсохнет.

В солнечный день идешь по тропке через цветущий луг, он такой душистый, гудит и звенит веселыми насекомыми; интересно, какой звук издает энцефалитный клещ? — говорят, весной и летом их здесь много. Местные люди советуют: если с себя снимешь клеща — загляни ему в глаза: глаза красные — это хорошо, а вот если голубые — значит, заразный. Таков местный юмор. Меж тем вот уже видна за горкой первая крыша деревенских изб: деревеньки с детскими названиями на -ята или на -ёнки — Трошата или Евтёнки — любят прятаться за холмами; что ждет меня там? Какие люди, какой разговор и пение, какие неожиданности?

Дороги Верхокамья, мои первые пути-дороги в тщательно закрытом пространстве удивительной культуры, называемой старообрядчеством! Мой прошлый опыт участия в фольклорных экспедициях не мал, но пригодится ли он здесь? Не легкомысленно ли я, так мало зная о старообрядчестве, приняла приглашение руководителя полевых археографических исследований МГУ Ирины Васильевны Поздеевой? Мои сотоварищи исследуют в этой культуре жизнь христианской книги, а я подрядилась фиксировать проявления культуры устной, ее самые разнообразные фольклорные жанры и те изменения, которые произошли и продолжают в ней происходить.

Теперь, когда прошло более сорока лет со дня моего первого приезда в Верхокамье, я могу без колебаний сказать, что более всего меня поразила в местных беспоповцах поморской веры самодостаточность их культуры. Их жизнеустроение и способы воспроизведения своей культуры будто бы говорили окружающему миру: не мешайте нам, а мы всё нужное для нас сделаем сами, без вашей помощи! В дальнейшем, в течение многих лет, бывая в разных регионах, населенных старообрядцами-беспоповцами или представителями русского народного протестантизма — молоканами и духоборцами, я отмечала ту же особенность их культур — самодостаточность. Она тесно связана с тем, что составляет сущность любой конфессиональной культуры, отделившейся от доминирующей в обществе / стране религии и отправленной светскими и церковными властями на периферию социального пространства. В конфессиональной культуре выстраданная вера не просто накладывается на некоторые элементы, но проникает во все ее поры, подчиняя и образ жизни, и образ мыслей носителей культуры религиозным установкам. В частности, такое слияние может вызвать подчинение этнического конфессиональному. Тогда это отражается в этнических самоназваниях конфессиональных сообществ, например молокане, духоборцы, которые противопоставляют себя русским, неважно, православным или неверующим. Старообрядцы обычно так не делают, они противопоставляют себя никонианам по конфессиональному, а не по этническому признаку, но это не сказывается на самом принципе и механизме слияния веры, этнической культуры и социально-хозяйственных потребностей, существовавшем в старообрядческом сообществе до 1930-х гг. В сущности, именно о таком способе соединения культуры и религии говорится в работах по Верхокамью К. Г. Мяло,

И.В. Поздеевой, Е.Б. Смилянской и др. В советское время в жизнь любой конфессиональной общины вторглось организованное безбожие и происходило как бы невидимое разделение между навязанной извне новой культурой идеологической (парторганизация), хозяйственной (сельсовет, колхоз или совхоз), повседневной массовой советской культурой (клуб, радио, телевизор) — и культурой традиционной конфессиональной общины, включающей в себя мир и собор (последний аналог монашества на дому и средоточие духовной жизни верхокамских поморцев). Однако это разделение, жестко проходящее по сообществу людей одного конфессионального происхождения, не становилось пропастью, которую нельзя перешагнуть. Зимой 1978 г. я стала невольным свидетелем прихода партийного человека, кажется даже секретаря парторганизации, в дом одной соборной. Он пришел, как сам сказал, за именем для родившейся дочери. Хозяйка дома тут же открыла святцы, сообщила отцу, что «парню вперед дают, а девке взад», спросила о дате рождения и назвала два подходящих имени — Катерина и Варвара. Мы все трое остановились на Катерине, после чего партийный товарищ поинтересовался, откуда я и зачем приехала. Узнав, что я из Академии наук, попенял, что там не написали книгу, когда какое имя надо детям давать, а дальше с гордостью сообщил, что многие старушки в деревне умеют под титлой читать во как! — и удалился, пообещав подбросить хозяйке дров на зиму. Она же сразу после его ухода спросила меня: «А ты партийная?» — и, услышав отрицательный ответ, сказала ободряюще: «А ты не бойся, скажи. Вот Кондрат партийный, а ведь хороший человек! И отец его был начальником — духовным отцом у нас в соборе, и сын в начальники пошел»¹.

Образ соединения этнической культуры и религии в конфессиональных сообществах может дать сравнение религии с кровеносной системой, снабжающей кровью все органы и постоянно держащей организм (культуру) в действенном состоянии. Когда по каким-либо причинам (они могут быть очень разными) кровеносная система начинает давать сбои или вообще перестает работать, организм иссыхает и распадается. Именно этот образ возникал у меня во время полевых работ в Верхокамье в 1970-1980-е гг., когда я наблюдала за деятельностью соборов, постепенно сужавших свои полномочия по причине утраты книг и ухода из жизни людей, необходимых для воссоздания полноценной религиозной жизни. Становилось меньше грамотных уставщиков и уставщиц, знавших структуру службы, умевших не только читать, но и толковать житийные и служебные тексты, наперечет были замечательные певицы, и им не видно было равноценной замены. Вот одно из высказываний соборных: «Хочу умереть, пока жива Пелагея, она хоть отпоёт как следует!» И я вспоминаю (было это в 1983 г.), как металась в сомнениях, куда ей следует идти, моя соборная хозяйка — прекрасная певица и грамотная уставщица. Ее очень просили прийти на службу Петра и Павла сразу два собора: в одном были книги и уставщица, но не было настоящей певицы, а в другом были певицы, но было плохо с книгами, и моя хозяйка могла что-то принести с собой. В результате от волнений она заболела головой, т.е. у нее поднялось давление, и никуда не пошла.

Поняла я, что самодостаточность верхокамской культуры поддерживается высокой степенью культурного самосознания и со своей стороны его стимулирует. Чтобы быть независимыми от окружающего мира и воссоздавать в чистоте свою традиционную культуру, нужно понимать самим, как она устроена и что нужно предпринять для ее сохранения. Так, например, часовенные и поморцы Тувы были и остаются связанными со скитами — как с женскими, в Туве же, так и с мужскими, что на северных притоках Енисея. Оттуда поступают необходимые для «чистой» жизни советы и указания, а также постановления / решения соборов. Верхокамские же старообрядцы давно этого лишены — с середины XIX в., времени разгрома Выговского общежительства, с которым существовали налаженные контакты. На плечи рядовых членов собора легла полная ответственность за свое спасение, за судьбы своей веры, которая от патриарха Никона «в леса ушла, в пустыню». Недаром именно в Верхокамье поется много разных духовных стихов, посвященных памяти смертной, расставанию души с телом и ожиданию Страшного суда.

На протяжении жизни многих поколений детей учили церковной грамоте свои же старообрядцы-односельчане. А когда ушли из жизни последние знатоки письменного крюкового пения, верхокамские поморцы позаботились о том, чтобы не остаться без этого необходимого для их конфессиональной жизни знания: восемь покаянных стихов — каждый на свой глас — из уст в уста разучивали певцы для того, чтобы сохранить восьмигласную систему литургического пения.

Второе, с чем я столкнулась в Верхокамье как с чем-то, дотоле незнаемым и поразившим меня, — это системы запретов, которые обсуждались и принимались съездами соборов. Последние десятилетия о таких системах или о типах запретов — на материале разных конфессиональных и этнических культур — много писали как о способе самосохранения культуры. Но в семидесятые годы прошлого века мы только столкнулись с ними, не до конца осознавая, что это такое. Некоторые запреты казались нелепыми или жестокими, иногда вызывали снисходительную улыбку. Не сразу можно было увидеть в объединении в один перечень самых разных запретов — поведенческих и пищевых, запретов на использование современных технических средств и многих других — вполне продуманную и динамичную систему требований к человеку, пронизывающую всю его жизнь с целью поддержания конфессиональной чистоты средствами, не менее действенными, чем молитва или пост. Важно отметить, что некоторые запреты опирались не только на православное вероисповедание, но и на мифологические представления, органичной частью входящие в миропонимание старообрядцев-беспоповцев.

Я остановлюсь на одном типе запретов, ограничивающих некоторые формы вербального поведения и связанных с другими запретами, а именно запретами на использование современных достижений техники. Я имею в виду запрет для соборных на магнитофонную запись, запрет, который стал мощной преградой на путях моих полевых исследований. Об этом я ничего не знала, когда пришла к одинокому слепому старику в г. Верещагино, о котором говорили как о хорошем певце и исполнителе духовных стихов. Я сказала ему, что хотела бы записать стихи на магнитофон, и он согласился. Спел три стиха — замечательных по словесному тексту и напеву, но быстро устал. Договорились, что приду завтра. Назавтра его дома не было; соседи сказали: «Старухи увели». С трудом разыскала, меня не хотели сначала впускать в избу. Удрученный Алексей Ермилович сидел, опустив голову: «Что мы наделали, в какой грех впали!» Я ничего не понимала. Оказалось, что ни в коем случае нельзя «записывать на матефон, в котором бес сидит, а потом человечьим голосом поёт». После долгих обсуждений все присутствующие приняли мое предложение оставить сделанную накануне запись с тем, чтобы дать только одному музыковеду на нотную расшифровку, которую можно опубликовать, но больше никому эту запись не демонстрировать. Мне было разрешено петь эти стихи и даже учить других. Так относительно благополучно завершился мой первый опыт записи верхокамских духовных стихов².

Этот категорический запрет для соборных на территории Верхокамья не был повсеместным. Во многих случаях разрешение зависело от уставщика. С годами запрет слабел, пока окончательно не пал. Но в первые годы моей работы в Верхокамье с этим было довольно тяжко. Записывать стихи и песни я мог-

ла от мирских — тех же старообрядцев, но еще не ставших соборными, однако стихов они знали меньше, чем соборные, да и песен тоже. Помог случай. Зашел однажды в избу, где я сидела и что-то писала на магнитофон, пожилой мужчина в некотором подпитии. Оказалось, что это грамотный уставщик. Посидел, послушал, о чем говорим, что поют и рассказывают, и вдруг возмутился: «Ты что пишешь? Ерунду всякую! Кому это надо! Вот запиши, что я расскажу. Не сказки бабьи, а правду, как я великого князя Николай Николаича видел и слышал и он со мной говорил. В Первую мировую. Стою на карауле. Входит Николай Николаич, смотрит на меня и говорит: "Ты как ружо держишь? Не так надо!" и дальше проходит. Во как! А еще и Владимира Ильича видел. Тоже стою на карауле. Он идет. И тоже: "Не так ружо держишь!" И проходит. Вот что записывать надо!»

Я записала. Обрадовалась — не тому, что местный уставщик сподобился видеть и слышать и великого князя, и вождя мирового пролетариата, а тому, что теперь имею мощный аргумент в пользу записи от соборных: сам уставщик записался! Они почти все очень хотели спеть в «матефон», но боялись — не столько беса в магнитофоне, сколько санкций уставщика. Теперь эта угроза отпала, правда пока только для одного местного собора.

Часть запретов, различающих так называемые дёминское и максимовское согласия верхокамских старообрядцев (возникшие в результате раздора между двумя уставщиками во второй половине XIX в.), в 1970-1980-е гг. относилась к вербально-музыкальному поведению, не связанному с магнитофонной записью. Эти запреты, по-видимому устные, были обусловлены оценками определенного певческого или песенного жанра. Так, максимовцы пели только старые традиционные духовные стихи, которые велись от первых стариков, и не пели стихи московские, которые пришли в Верхокамье со стиховниками старообрядческих типографий начала XX в., указывая, что они на песни похожи, а песни соборным петь запрещено. Дёминцы с удовольствием пели московские стихи — стихи ведь, а не песни, но не исполняли свадебные причеты, как и остальной свадебный репертуар, тогда как максимовцы, у которых запреты в основном были строже, чем у дёминцев, эти свадебные причеты, называемые вытьем, свободно исполняли. Даже ходили с ними по мирским свадьбам, аргументируя это тем, что вытье — не песни, оно к слезам ближе. (В скобках замечу, что у безбрачниковпоморцев свадьба, проходившая без наставников, до середины XX в. строго соответствовала старинной традиции, и вытье в свадебном репертуаре, известное, к сожалению, главным образом соборным, поскольку это были пожилые женщины, сохранявшие песенную традицию, придавало супружеским узам некую законность и крепость вплоть до неизбежной поры-времени вступления в собор, т.е. до перехода в монашество на дому.)

Чем больше я общалась с жителями верхокамских старообрядческих селений, тем большее уважение и чувство благодарности они мне внушали. Я чувствовала в них спокойное внутреннее достоинство, основанное на понимании, что они «дёржат то, что деды и правдеды завещали», т.е. свою веру и нравственные основы жизни, в переводе на язык исследователя конфессиональную, или религиознокультурную, традицию. За свою экспедиционную жизнь кроме Верхокамья я побывала во многих местах проживания старообрядцев, а также духоборцев и молокан, где получила замечательный материал для сравнения разных конфессиональных миров. Опыт общения с верхокамскими старожилами стал для меня ориентиром в дальнейших полевых исследованиях. Я никогда не обманывала своих собеседников, никогда тайно не пользовалась магнитофоном для записи, и они чувствовали это и платили мне доверием. Я рада, что самую высокую оценку своему собирательскому умению за всю мою «полевую» жизнь получила именно от одной верхокамской старообрядки. А было так. Я прожила у нее три дня, но не смогла ее уговорить записаться на «матефон». А знала она очень многое. Я уходила почти на целый день к другим, а вечером приходила, включала магнитофон с записями дня и приглашала ее послушать, что она делала с большим удовольствием и явным интересом к сути зафиксированных разговоров. Особенно понравились ей мои беседы с волхидками (колдовками): «Она как от тебя уворачивается, а ты её хвать за бочок, хвать за бочок!» Ее комментарии к услышанному я записывала в тетрадку (это было мне разрешено). Прощаясь, я тщетно пыталась вручить ей какие-то деньги (колхозная или совхозная пенсия в конце 1970-х гг. колебалась между 12 и 20 рублями), потому что к концу экспедиции подарков для наших благодетелей (так между собой мы называли своих информантов) у меня не осталось. Она наотрез отказалась: «Не возьму!» — Почему? — «Потому что тебя полюбила». — «За что?» — спросила я. И в ответ услышала задумчивое: «Были у меня тут девки с Ижевска. Тоже всё спрашивали — когда капусту садить, то да сё. Очень разговорные девки, да куда им до тебя! У тебя талан — по людям ходить и всё у них выспрашивать».

Мне удалось выспросить у нее, что ей прислать в подарок из Москвы. Оказалось, ее мечта — платок с красными цветами на еранжевом фоне. Полгода искала я павловопосадские платки такой расцветки — всё попадались красные цветы на черном или зеленом фоне. Наконец нашла и послала. Ответное письмо прислала девочка-соседка, писавшая под диктовку моей хозяйки, что она очень обрадовалась, потому что платок точно такой, как она желала, а в конце письма от себя добавила, что Наталья Егоровна постеснялась написать сама — «по-русски плохо пишу, по-церковному-то мне лекше».

И еще одна встреча или, вернее, две встречи, разделенные двенадцатью годами, с уставщицей поморской общины в одном из дальних уголков Верхокамья. Летом 1987 г. в конце своей очередной поездки в Верхокамье я решила добраться туда, где еще никогда не была. Для этого надо было перебраться в другой административный район, транспорт мог подвернуться только случайно. Я попала в нужную деревню только к вечеру, а нужная она была потому, что из нее можно было добраться до станции железной дороги на Москву, и могла я пробыть в этой деревне только этот вечер и утро следующего дня. Очень хотелось мне познакомиться с местным репертуаром духовных стихов. Встретили вполне доброжелательно, накормили и спать уложили, а вот стихов почти не пели: главная певица что-то не в голосе была. Я понимала, что не в голосе дело, что мне требуется больше времени, чтобы душевно с ней разговориться, а пока она ко мне присматривается. Но времени не было, и я на следующий день уехала. Через несколько лет от одного из исследователей этих деревень Верхокамья я узнала, что та самая певица меня вспоминала, очень жалела, что я уехала «не солоно хлебавши», говорила, что виновата, что «Серафиме не спела», и хотела меня увидеть, чтобы «попеть стихи». Это случилось через 12 лет, летом 1999 г. Она меня узнала, просветлела лицом; я поняла, как она переживала события двенадцатилетней давности. И не надо было никуда спешить, она пела с удовольствием, с массой собственных оценок, пересказывала длинные сюжетные стихи. Большинство из спетых стихов было посвящено теме спасения и приготовления к смертному часу. Одним из таких текстов, обильно уснащенным ее комментариями по ходу исполнения (они приводятся курсивом), я и закончу эту заметку о Верхокамье, к которому в результате всех встреч с местными старообрядцами приросла моя душа.

СТИХ О ДУШЕ

Душа моя плачется, ещше как умереть Ешше как будет душе моей тамо появитися. Ешше как будет душе моей тамо оправдатися,

Ох, ведь не помощь душе моей друзья-братия, ни сродственники (никто ведь не помог оправдатися-то), И не поможет душе моей ни имение, ни богачество.

И не поможет душе моей гордость безумная.

И не поможет душе моей лесть

лицемерная (леститься-то как быдто ласковой быть, но не по правде, а лицемерно),

нету, нету, это скупой человек я, значит),

Только ведь поможет душе моей ночное бы моление.

(хоть есть што-то, а я — ой — говорю

И не поможет душе моей скупость

(Ночью-то молиться мне неохота!) Только ведь поможет душе моей земное поклоняние,

Ешше поможет душе моей тихая

смирная милостына.

лукавая

(Стараются некоторые милостынку подать, все стараются, а я ведь ничем не подаю и ничего — сегодня хлеб вот не пекла, неудобно перед Серафимой-то даже.)

Примечания

Этот эпизод менее подробно описан в: Никитина С. Е. Имя собственное // ЖС. 1994. № 1. С. 48-49. Имя пришедшего «за именем» изменено.

² О запрете на магнитофонную запись см. также: Никитина С. Е. «Убери магнитофон!» // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С. М. Толстая. M., 1999. C. 325-328.

Александр Викторович Гура,

доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

МЕЖЭТНИЧНОСТЬ В ЗЕРКАЛЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ ПОДЛЯСЬЯ

ольское Подлясье в языковом, этническом, культурном и конфессиональном отношении представляет собой пограничную, контактную зону взаимодействия польской католической и восточнославянской (белорусской, украинской) православной традиций. Исторически совместно со славянами на этой территории жили также евреи и цыгане, а северо-западнее, в Восточной Пруссии, с жителями Подлясья соседствовали немцы. Полевые записи автора в селах северного и восточного Подлясья, дополненные некоторыми архивными материалами по народной культуре этого региона, показывают отношение жителей этого региона к своим и чужим иноверцам, инородцам и этническим соседям. Материал подобран не столько для того, чтобы служить иллюстрацией к популярной, достаточно изученной и уже несколько заезженной теме «свой и чужой в народной культуре»¹, сколько для того, чтобы дать представление об этнокультурном взаимодействии как характерной особенности Подлясья, одного из древнейших и архаических славянских регионов², о том, как в процессе этого взаимодействия данная региональная традиция, с одной стороны, выстраивает межэтнические границы (в том числе совпадающие с географическими параметрами), а с другой — старается их стереть.

Основное сельское население Подлясья в большей или меньшей мере двуязычно благодаря близости языков — польского и восточнославянских. Старшему поколению известны параллельные названия на обоих языках (например, разные наименования кукушки kukułka, kukawka, зозуля или аиста bocian, бусел), знаком как польский, так и украинский песенный фольклор. Словесные приговоры, сопровождающие сходные ритуальные действия, информанты нередко воспроизводят на родном языке и на языке соседей, подчас в искаженном виде. Например, на Холмщине поляки-католики рассказывали о том, как, выгоняя в первый раз весной корову на пастбище, ее ударяли освященной в Вербное воскресенье «пальмой» — украшенным пучком веточек вербы и стеблей камыша. Ударяли ею, выйдя из церкви, также друг друга со словами:

Uczeret, łozina, za tydzień słonina. Palma bije, nie zabije, za tydzień Wielganoc

[Камыш, лозина, через неделю сало. Пальма бьет, не убьет. Через неделю Пасха]. И тут же добавляли «по-хухлацку»:

Верба бле за рабле,

За ты́гдэнь Вэлы́кдэнь

Бие пальма, ни забие,

(Окшув, Люблинское (быв. Хелмское) воев., Хелмский пов., гмина Хелм, 1990, соб. зап.).

Украинский вариант в языковом отношении воспроизведен неточно и, по-видимому, не полностью понят. В другом селе тот же текст в устах поляков-католиков приобретает креолизованную, смешанную языковую форму:

За тыдэнь Вельги дэнь. Вельги дэнь (то) сьцина, лузина [камыш, лозина],

За тыдэнь Вельги дэнь

(Осова, Люблинское (быв. Хелмское) воев., Влодавский пов., гмина Ханьск, 1990, соб. зап.).

«Креолизации» подвергается не только язык, но и явления традиционной культуры. Интересны в этом отношении поверья, сочетающие различные календарные даты аналогичных праздников у католиков по григорианскому календарю и у православных по юлианскому. Например, с датировками праздника Благовещения (25.III и 7.IV).

Бусял на Звяставане [Благовещение] польске прыляциць, а на руске яйко знясе́.

Бусёл на польске прылециць, а на руське яйко знесе (Тополяны, Подлясское (быв. Белостоцкое) воев., Белостоцкий пов., гмина Михалово, 1990, соб. зап.).

Боцян на польске Благавешчэня пшылятуе [прилетает], а на нашэ яйко знесе (Бахуры, Подлясское (быв. Белостоцкое) воев., Белостоцкий пов., гмина Михалово, 1993, соб. зап.).

Другой пример касается календарной приуроченности дня Громничной Божьей Матери (2.II) у католиков и Сретения Господня (15.II) у право-

[Две недели] миж Грамницами польскими и рускими ваўки грасуюць [рыскают, разбойничают], цечка во́ўча медзы йими (Вежхлесе, Подлясское (быв. Белостоцкое) воев., Сокульский пов., гмина Судзялово, 1990, соб. зап.).

Сближение двух конфессиональных традиций можно видеть в практике календарных поминок. У православных умершим посвящены воскресенье после Пасхи («Проводы») и Усекновение главы Иоанна Крестителя («Головосек», 11.IX): «На Головосека хо́дзили» на кладбище «и на Проводы тожэ хо́дзили». У католиков поминовение умерших совершается 1 октября, но православные «на Вшыстке Сьвентэ» («на Всех святых») теперь тоже иногда ходят на кладбище вместе с католиками (Черевки, Подлясское (быв. Белостоцкое) воев., Белостоцкий пов., гмина Юхновец, 1993, соб. зап.).

С великорусской народной культурой жителям Подлясья пришлось близко

столкнуться во время эвакуации вглубь России в Первую мировую войну. Об интересе, проявленном ими к чужой, но близкой культурной традиции, свидетельствуют, в частности, их воспоминания об обычае, связанном с душой умершего (дубовидушка), в Петроградской губернии. «На Божэ Народзэне на вилею пшэз окно жуцали [В Рождественский сочельник через окно бросали] лепёшки для тых дубови́душкоў» со словами: «Ма́ете и вам кушать». На вопрос, кто такие дубовидушки, ответили: «Духи недобрэ» (Вежхлесе, 1990, соб. зап.).

В местах смешанного проживания католики и православные стремились осмыслить существующие между ними конфессионально обусловленные различия и давали им свое истолкование, обычно в духе народной этимологии. Так, в свадебном обряде православного населения католики отмечали обычай держать брачные венцы над головами молодых во время венчания и заключение брака обходом против солнца, а не по солнцу (Нецки, Подлясское (быв. Белостоцкое) воев., Белостоцкий пов., гмина Туроснь Косцельна, 1993; Жабно, Люблинское воев., Билгорайский (быв. Красноставский) пов., гмина Туробин³). Использование венцов было им непонятно: «Так зачем им такие короны?» А обход новобрачных вокруг аналоя в православной церкви против солнца описывали и объясняли так:

Вокруг стола ходили. <...> Дошли до угла стола, то: «Ты, Катарина, пшылиписе [прилепись] до Марцину». И снова: «Ты, Марцину (уже на другом углу)... Ты, Марцину, пшылипи до Катарину». Опять шли дальше и молились. Но всё наоборот. Не по солнцу, а наоборот. Они говорили так: «То вы, муви, гонице за Богем, а мы Богу пры... прыбигаю» [вы, дескать, гонитесь за Богом, а мы Богу навстречу бежим]. Значит, навстречу Богу бегут. Только выговорить это не могу. Вот. <...> Мы в эту сторону, а они в противоположную ходили. Вот так (Жабно)⁴.

Православные информанты различие в наименовании Пасхи, соотнесенном у католиков с ночью (Вильканоц), а у православных с днем (Вэликдэнь), связывают с целибатом, впрочем не слишком обоснованно логически: «Ксёнз неженаты, то ёму велька ноц [великая ночь], а для батюшки дзень вельки» (потому что он женатый) (Черевки, 1993, соб. зап.).

О разной временной приуроченности Пасхи у католиков, православных и евреев (православная, как отмечают, всегда бывает позже еврейской, а у католиков может быть и раньше) говорят, что

ни один ксёнз и даже папа не в состоянии ответить на вопрос, почему «у католи́ков» Воскресение Христа празднуется, когда Он еще не распят (до еврейского праздника, поскольку «жыды замучали Исуса Хрыста»). У православных же Пасха никогда не бывает, пока не произойдет у евреев. «А у католи́ков и в марцу [в марте] бывае. А жыдовски тварды закон!» (Черевки, 1993, соб. зап.)⁵.

Этнокультурные различия в народных представлениях, языке и фольклоре передаются путем приписывания представителям чужого народа признаков, сформированных на основе стереотипных представлений о нем. Для евреев, например, это атрибутика, обусловленная отказом от употребления в пищу свинины, происхождение издалека и непонятная быстрая речь. Приведем этиологическую легенду, связанную с желанием евреев проверить божественные способности Христа. Первый вариант ее рассказан католиками, а второй — православными.

Свинья произошла из еврейки. Взяли посадили под корыто тетку. И спрашивают Христа: «Скажи, что тут у нас под корытом». А он сказал: «Свинья с поросятами». Она обратилась в свинью с поросятами. Христос обратил ее. И тогда люди поверили в Христа. Они хотели, чтобы он «удробил» [вернул ей человеческий облик], а он «не удробил» — не хотел. Это уже было им в наказание (Окшув, 1990, соб. зап.)⁶.

Жыды з сьвиней. Жыды взяли жыдоўку и накрыли. И пытаюць у Спасителя: «Як ты такий умный, то адгани, што тут ляжыть». А он кажэ, што свиня с парасятами. Аткрыли, а там ляжыць свиня с парасятами. И с таго стала сьвиня. И жыды сьмердять сьвинями, и жыды не ядзяць сьвинскаго мяса (Вежхлесе, 1990, соб. зап.).

Согласно поверью, если переспать с еврейкой — будут свиньи вестись, расти будут (Нецки, 1993, соб. зап.). Еврейское происхождение приписывается удоду, которого называют «еврейской кукушкой». Удод (гу́пач или жыдоўска зазуля) начинает «куковать» позже, чем кукушка. Его крик предвещает перемену погоды (Козьлики, Подлясское (быв. Белостоцкое) воев., Белостоцкий пов., гмина Заблудов, 1993, соб. зап.). Удода считают вонючим, называют жыдовска зазуля или гудок, потому что он кричит «гуд-гуд-гуд» (ср. идиш gut 'хороший'). Кукушкой, по словам информанта, его назвали потому, что не дано ему места, своего особого названия («bo nie mieli dać mu miejsca, nazwy»). А еврейской оттого, что евреи приехали из чужих стран и привезли его с собой. И потому его сейчас у нас и не видно («bo Żydzi przyjechali z obcych krajów i przywieźli jego ze sobą. Bo jego i nie widać tu teraz») (Нецки, 1993, соб. зап.). «Жыдоўська зазуля гудготы́ть, як жыды́ говорать: гудгуд-гуд!» (Стары Корнин, Подлясское (быв. Белостоцкое) воев., Хайновский пов., гмина Дубиче Церкевне, 1993, соб. зап.); «Жыдоўська зозуля — то "ку-ку, куку, ку-ку" [говорится в быстром темпе], а наша-то "ку-ку... ку-ку..." [медленно]» (Дзецинне, Подлясское (быв. Белостоцкое) воев., Бельский пов., гмина Боцьки, 1993, соб. зап.).

Отношение к другим инородцам цыганам — определяется почитанием лошадей в быту и культуре этого кочевого народа и стереотипными представлениями об отношении цыган к детям (их похищением, подбрасыванием и т.п.). Согласно поверью, у того, кто поедет в кумы к цыгану, будут вестись кони (Нецки, 1993). А ребенку объясняли его появление на свет тем. что его цыгане бросили (Cygany rzucili) (Окшув, 1990, соб. зап.).

Характерной особенностью отражения чужого своей культурой является его демонизация. Это касается местных инородцев и иноверцев, соседей-славян за восточной границей и немцев за северо-западной границей, представителей высших социальных слоев, разного рода меньшинств и т.п. Особенно много в Подлясье рассказов о людях из-за Буга, которым приписывается способность насылать чары, приготовлять яд и т.д. Так, на Холмщине рассказывают, что

люди за Бугом умели колдовать. Говорили, что цыгане тоже, но они стремились лишь выманить деньги и напугать, а те за Бугом могли также снимать чары (Сушно, Люблинское (быв. Хелмское) воев., Влодавский пов., гмина Влодава) 7 .

За Бугом были люди, имевшие в себе такую злость, которая заставляла их делать зло другим людям. Приходили на свадьбу и подсыпали в напитки яд (например, порошок из гадюки). <...> За Бугом были даже такие люди, что, если их не приглашали на свадьбу или плохо угощали, могли обратить ее участников в волков. Обращенных свадебных гостей можно было опознать по тому, что у таких волков были белые свадебные бантики возле шеи, что они бродили стаями, но не могли ничего поймать, потому что когда видели овцу, то делали шаг вперед, но одновременно делали два шага назад. Чтобы снять с них заклятие, надо было идти к тому, кто их заколдовал, дать ему буханку хлеба, чтобы он что-то наговорил на этот хлеб, и к тому же хорошо заплатить (Вырыки, Люблинское (быв. Хелмское) воев., Влодавский пов., гмина Вырыки)8.

За Бугом жили люди, которые колдовали: могли обратить участников свадьбы в волков, а также приготовляли отраву из змей (Вырыки)⁹.

Это было еще перед 14-м годом. Сюда приехали на заработки батрачки из

России, «забужнячки» из-за Буга. И они так работали вместе. И жили в стодоле (овине). И была старшая батрачка, и вот просит она у матери, чтобы мать взяла ее на квартиру. Говорит: «Дзись [сегодня] у мого брата высиле [свадьба]». Брат ее не пригласил на свадьбу. И она так сделала, что он придет, попросит прощения за то, что ее не пригласил, скажет: «Прыйидзь до мэнэ», — и будет у меня просить прощения. И она сделала, та батрачка, так, что свадьба превратится в волков и побежит в лес. И будут грызться, будут выть, пока она их «не одроби». Ночью мать слышит: стучит кто-то. Она [батрачка] говорит: «Мой брат приехал». Приехал с таким большим коробом и с водкой, колбасой, горилкой (palonko). Ну, и просил прощения у нее. Как начал ее умолять, просить! Говорит: «Выйди на двор». И как вышла она на двор, то говорит: «Можешь возвращаться домой, свадьба уже дома». Мать говорила, у них в доме она жила. Нормальная женщина была. Но была колдунья (czarownica) (Окшув, 1990)10.

Границей между своим и чужим миром в приведенных текстах служит река Буг: за ней жили колдуны, оттуда они приходили сюда, в свой мир, и туда отправляли заклятых ими людейоборотней. Например, рассказывали: «Была свадьба, и колдун обратил всю свадьбу в волков. И они помчались за Буг. Вернуть им человеческий облик мог лишь тот, кто их заколдовал» (Осо-

Однако попытка понять и описать магические действия людей из-за Буга и воспроизвести их язык не всегда удавалась даже ближайшим их соседям. По мнению одного из жителей приграничной деревни на крайнем востоке Польши, «за Бугом полно было знахарей, которые знали разные заклятия. Да и все люди понемногу занимались колдовством. <... Одна женщина из-за Буга, у которой была большая родня, связала ножки всех табуреток и велела сидеть тихо, чтобы "пожэрэ выганаты" (?). Выгоняла их метлой. Каких-либо более толковых объяснений информант дать не смог» (Збереже, Люблинское (быв. Хелмское) воев., Влодавский пов., гмина Воля Ухруска)¹².

Жители Подлясья верили, что их иноэтнические соседи и иноверцы знаются с нечистой силой и обогащаются благодаря ей. Так, в той же деревне рассказывали о том, что

в середине деревни у дороги стоит дом, ныне всеми покинутый. До войны вся деревня была заселена православными, а после войны лишь в этом доме остались две православные женщины, мать с дочерью. У них был сад, но, поскольку они были уже пожилыми, некому было им заниматься. Поэтому они наняли на работу двух мужчин-односельчан за бутылку вина. Когда мужчины закончили работу. женщины позвали их в дом. Старушка взобралась на печь, а дочка села у стола. Печь, на которой сидела старушка, была большая — такая, на какой у них спят. Выпили по стакану вина, как вдруг изза этой печи выходит красивый павлин. Старшая, как увидела его, говорит: «Вжэ выходыш? На разе за вчесьне [пока еще рано], сыди́». И павлин раскрыл хвост и исчез. Мужчины очень испугались, а дочка говорит: «Не бойтесь, это ничего (to nic nie jest)». С тех пор они туда уже не заходили. <...> Снаружи их дома над дверью всегда висел осколок зеркальца — женщины говорили, что оно висит для того, чтобы везло и оберегало от сглаза, чтобы никто не позавидовал (Збереже) 13.

Аналогичные рассказы известны и о немцах. Жительница Хелмского повята, католичка, поделилась такими воспоминаниями:

В Германии, когда я там работала за Ольштыном, много демонов было. Один немец был богатый, потому что имел дьявола. Некая мать дала ему в услужение девушку пасти коров. Однажды, когда она гнала коров, он позвал ее. Дал ей книжечки и, как бы невзначай уколов пером, взял кровь у нее из пальца. Набрал крови в это перо и говорит: «Напиши свое имя и фамилию». Но девушка была об этом предупреждена, подписаться не захотела, убежала и рассказала всё матери. Мать сказала: «Хорошо, что не подписалась». Девушка побежала на вокзал, чтобы сесть в поезд и уехать оттуда. На перроне подошел к ней элегантный господин и предложил шоколад. Она шоколад не взяла. Если от дьявола что-то возьмешь, то он получает право на тебя. Потом другой господин предлагал ей яблоко — она тоже отказалась. Тогда внезапно сорвался такой вихрь, что перебросил ее через поезд. Это дьявол так мстил ей. Хозяин-немец вместо своей души хотел отдать дьяволу эту девушку. Для этого ему нужна была ее подпись, сделанная кровью (Окшув, 1990, соб. зап.)14.

Наделение чертей признаками чужих в социальном (и, по-видимому, в сексуальном) отношении представителей высшего общества можно видеть в быличке, в которой герой попадает на бал для одних мужчин:

Музыкант, мой отец, шел вечером через лес. Обступили его три кавалера, изысканно одетых, пригласили играть на бал (na zabawę). Отвели во дворец. А там только одни кавалеры танцевали, без барышень. Они так пальцами проводили по оконному стеклу и росой промывали себе глаза. Он тоже так попробовал. И всё пропало. Вокруг лес, а он сидит на пеньке. А они (кавалеры) танцевали по долине. Они угощали его табаком, насыпали ему в карман. Он сунул руки в карманы, а в них полно конского навоза. Думает, где же я? Вышел на дорогу и пришел домой. Это черти, злые духи танцевали. Нарядно одеты, в черных костюмах, во фраках, в шляпах все были (Окшув, 1990, соб. зап.)¹⁵.

В заключение приведем еще две записанные в Подлясье былички, в которых иноверцы наделяются чертами двоедушников.

В Хелме такой жид жил, Мошек. Когда Мошек умер, его уже занесли на кладбише. И он так сидит в могиле. Евреи так хоронят, сидя. И говорят: еврей первым встанет на воскресение мертвых, потому что он уже сидит подпертый палочками — такие из ивового дерева (z drzewa wierzbowego) держит в руке, подпертый сидит. Ну, и ночью Мошек встал из гроба, пришел домой и стучит в окно (жену его звали Сура): «Сура, открой!» А Сура испугалась. Но наконец отворила дверь. «Сура, не бойся». И вошел в дом. Ну, и жил еще несколько лет. Врачи его осмотрели, и у него оказалось два сердца: одно умерло, а другое заработало (pobudziło się) уже в могиле. И жид вылез (Окшув, 1990, соб. зап.)¹⁶.

Я была на заработках в Германии, за Ольштыном, в поместье Гарбно¹⁷. И там одна немка умерла. Лежала в гробу в соседней комнате. А работники хотели ее увидеть. Хозяин так ударил по гробу, когда его открывал, что она пробудилась и села в гробу. Ну, и многие в испуге разбежались. Она была в летаргии. Жила еще три года. У нее тоже, видимо, было два сердца (Окшув, 1990, соб. зап.)18.

Примечания

¹ См., например: Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005; Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга: Сб. ст. / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2003.

² О характере народной культуры Подлясья, ее связях и параллелях с другими архаическими славянскими этнокультурными зонами и о данных экспедиции 2017 г. в южное Подлясье, показавших различия между наиболее архаической северо-восточной частью региона и южной, в которой подлясская традиция контактирует с мазовецкой и люблинской, см. нашу статью «Экспелиция в южное Подлясье» (Славянский альманах. 2017. № 3-4. C. 449-462).

³ O zwyczajach ruskich. [Sine auctore, s.a.] Archiwum fonograficzne Pracowni Etnolingwistycznej Zakładu języka polskiego. Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu im. M. Curie-Skłodowskiej (Lublin). TN 79 B. S. 23.

Ibid (перевод; в кавычках передача чужой диалектной речи).

- 5 Перевод; в кавычках передача диалектной речи.
 - ⁶ Перевод.
- Uroczne oczy. Зап. А. Яцковска, 1978. Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii

Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. А 25. № 27 (перевод).

- ⁸ Uroczne oczy. Зап. А. Яцковска, 1978. Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. А 27. № 27 (перевод).
- Uroczne oczy. Зап. А. Яцковска, 1978. Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. А 26. № 27 (перевод).
- ¹⁰ Перевод; прямая речь в ряде случаев приводится в оригинале (передача информантом иноязычной речи).

- 11 Перевод.
- 12 Czary. Зап. Б. Куницка, 1976. Archiwum materiałów terenowych Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN (Warszawa). № 1796. S. 6-7 (перевод).
- ¹³ Dom, w którym straszy. Зап. Б. Куницка, 1976. Archiwum materiałów terenowych Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN (Warszawa). № 1796. S. 2-4 (перевод; в кавычках передача диалектной речи православных
- ¹⁴ Перевод.
- ¹⁵ Перевод.
- ¹⁶ Перевод.
- 17 Hem. Lamgarben, совр. Варминьско-Мазурское воев.
 - ¹⁸ Перевод.

Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 17-18-01373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

Дарья Александровна Трынкина,

канд. ист. наук, Музеи Московского Кремля

ЭВГЕМЕРИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ О СААМАХ КАК ПРООБРАЗЕ ПЕРСОНАЖЕЙ НИЗШЕЙ МИФОЛОГИИ БРИТАНСКИХ ОСТРОВОВ

1756 г. на волне увлечения скандинавской мифологией швейцарский профессор Поль Анри Малле переводит на французский язык «Младшую Эдду» Снорри Стурлусона. В примечаниях к основному тексту он высказывает предположение, что саамы могли быть прообразом карликов из скандинавской мифологии. П. Малле полагал, что непосредственные предки германцев, кельтов и скандинавов, столкнувшись со столь непохожим на них народом, проживавшим рядом с ними, сконструировали на основе своих впечатлений целый пласт верований о низкорослых сверхъестественных существах [19. Р. 33-34].

Эта идея прижилась в науке XIX в., искавшей в тот момент новые методы анализа фольклорного материала. Впервые в качестве отдельного подхода ее выделяет профессор Кэрол Сильвер в статьях, вошедших потом в ее монографию [26. Р. 46-50; 129-147], в дальнейшем она была отмечена в работе шотландских историков Лизанн Хендерсон и Эдварда Дж. Коуэна [13. Р. 20-24], в диссертации Адама Грайдходжа [9. Р. 76-117] и в книге Криса Маниаса [20. Р. 221-227], получив признание в качестве одной из влиятельных концепций Викторианской эпохи. Эвгемеристическая теория о саамах возникла лишь в начале XIX в., тогда же было положено начало ее изучению, причем количество исследователей, непосредственно занимавшихся этой темой, достаточно невелико. Тем не менее эвгемеристическая теория сыграла важную роль в фольклористике XIX в., и нашей задачей будет охарактеризовать развитие этой теории и показать ее значение для британской науки в целом.

Впервые эта теория появляется в собрании шотландских баллад сэра Вальтера Скотта «Песни приграничного края», где был размещен очерк шотландского востоковеда Джона Лейдена «Поверья о фейри», который служил предисловием к балладе «Тэм Лин». В нем Дж. Лейден, пересказывая аргументацию П. Малле, дополнял ее замечанием, что такой процесс мог произойти и в его родном крае: «Похожая трансформация могла иметь место и в Шотландии, где простой народ приписывает сверхъестественные качества пиктам или пехтам» [24. Р. 176]. Таким образом, изначально сугубо скандинавский ореол бытования теории П. Малле был расширен и на Шотландию.

Попытка привязать теорию П. Малле к британским реалиям наблюдается и на материале бытовавшей в тот момент «эвгемеристической теории о друидах». Прямых указаний на идеи П. Малле в рамках этого подхода не прослеживается, однако сама аргументация позволяет заключить, что использовалась именно его концепция. В рамках этой теории мифические скандинавские карлики были уподоблены фейри, основному типу персонажей низшей мифологии Британских островов, а друиды, которые к началу XIX в. стали своеобразным олицетворением предков британцев, заняли место саамов. Однако теория о друидах достаточно быстро исчезает из-за абсурдности ее аргументации [26. P. 46; 12. P. 22].

Возвращаясь к Дж. Лейдену, нужно отметить, что сам он не разделял положения теории П. Малле. Он полагал, что образ фейри «ведет свое происхождение от древних верований готских и финских племен, считавших подобных карликов духами низшего порядка» [24. Р. 179–180]. Точно так же в своих энциклопедических изданиях о низшей мифологии теорию П. Малле последовательно отвергают такие значительные фольклористы, как Томас К. Крокер и Томас Кейтли.

Однако в 30-е гг. XIX в. теория снова появляется уже в работе самого сэра Вальтера Скотта «Письма о демонологии и колдовстве». Он расширил ее толкование до финнов, саамов и латышей, добавив также замечание о способностях саамов предсказывать погоду, из-за чего те могли быть в мифах превращены в карликов-колдунов. Примечательно, что В. Скотт расширяет трактовку П. Малле, который ограничился лишь мифологическими карликами: «Эти порабощенные, но всё еще внушающие страх изгнанники вполне закономерно обрели облик тех германских духов, что называются кобольдами, от которых, вероятнее всего, произошли английские гоблины и шотландские боглы» [23. Р. 121]. Подобная общность, вероятнее всего, ведет свое начало от труда Т. Кейтли, где тот объединяет немецких кобольдов с английскими хобгоблинами, шотландскими брауни и датскими нисами [16. Р. 41]. Вальтер Скотт считает этих персонажей наравне с троу Оркнейских и Шетландских островов наследием готской культуры и полагает, что их темная, подземная природа контрастирует с легкими и жизнерадостными фейри, которые, по его мнению, относятся к культуре кельтов. Сам В. Скотт не дает прямого ответа на вопрос о том, какова была изначальная основа верований о фейри, однако он высказывает предположение, что они могли произойти от низших божеств, духов холмов, гор и лесов, которыми суеверное сознание населяло окружающую местность [23. Р. 120]. Таким образом, В. Скотт разделяет персонажей низшей мифологии на два больших класса, каждому из которых приписывает собственное происхождение.

Напрямую и теория П. Малле, и его имя впервые упоминаются в британской историографии в очерке английского поэта Джеймса Генри Ли Ханта. В целом Ли Хант относится к существованию фейри откровенно скептически и, цитируя труд П. Малле, явно одобряет его идеи: «Всё это подтверждает теорию П. Малле, высказанную им в "Северных древностях", о том, что образ фейри был дополнен благодаря тем чувствам, что испытывали наши готские и кельтские предки¹ при встрече с низкорослой расой лапландцев» [14. P. 210].

В целом первая половина века была ознаменована попытками ввести теорию П. Малле в британскую науку, наметить примерную область ее применения. К середине XIX в. был накоплен материал в сравнительноисторическом языкознании — новом способе познания бесписьменного периода истории индоевропейских народов. Так как существовал пласт слов, общий для языков этих народов, считалось, что он должен был описывать именно те условия, в которых жили древние индоевропейцы. Прародиной их стала Азия, а неиндоевропейские народы Европы, о которых нет данных в письменных источниках (финны, саамы и баски), оказались аборигенным населением региона.

На основе выводов сравнительноисторического языкознания были выстроены умозаключения Дж. Ф. Кэмпбелла — выдающегося шотландского фольклориста XIX в. Он придерживался постулатов как эвгемеристической теории о друидах, так и концепции П. Малле. В труде Дж. Ф. Кэмпбелла можно увидеть большое количество различных теорий для объяснения происхождения феномена низшей мифологии, так как его целью было доказать современникам, что подобные рассказы ценны и нуждаются в сохранении как важная часть народной культуры.

Что же касается эвгемеристической теории о саамах, то Дж. Ф. Кэмпбелл существенно расширил ее доказательную базу не в последнюю очередь благодаря своему путешествию в Лапландию в августе 1850 г., что дало ему возможность работать не только с данными фольклора, но и с результатами собственных наблюдений. Он впервые соотнес саамскую коту² с холмом фейри («Я жил среди них, и я прекрасно знаю их жилища. Я знаю то из них, что отлично подошло бы под описание холма фейри» [5. P. CI]), развив, таким образом, идею английского путешественника А. де К. Брука о схожести традиционного жилища саамов с холмом3. Дж. Ф. Кэмпбелл также был первым, кто приравнял пиктов к саамам. Он пересказывает легенду из своего собрания о ведьме из Кейтнесса, которая зачаровала оленей в лесу Реэй. Местный дорд был в ярости, так что его лесник решил проследить за ведьмой. «Ранним утром она доила оленей; они стояли у двери в ее хижину, пока один из них не сжевал моток синей пряжи, висящий на веретене» [5. Р. СІІ; 6. Р. 46]. Дж. Ф. Кэмпбелл делает вывод, что лесник следил за ведьмой в то время, «когда лапландцы были пиктами» [5. P. CVII], имея в виду, что именно саамы были древнейшим народом Британии. Таким образом, он свел воедино теорию П. Малле о саамах и наработки британских фольклористов первой половины века, развивавших теорию, что прообразом персонажей низшей мифологии Британии были пикты.

Его идеи продолжает Сабин Баринг-Гоулд. В статье «Пикси и брауни», написанной в 80-е гг. XIX в. и переизданной в виде одной из глав в его сборнике «Книга фольклора» (1913) [3], он пишет, что на Британских островах, в Скандинавии и Германии некогда существовал народ, в совершенстве знающий кузнечное ремесло, неиндоевропейского и неиберийского происхождения, рассеянный по всей территории этих стран подобно современным цыганам. Именно они, по его мнению, стали причиной появления в фольклоре историй о пикси, кобольдах, брауни и карликах.

Фредерик Холл выводит теорию П. Малле на новый уровень обобщения, полагая, что представления о персонажах низшей мифологии рождаются в ходе завоеваний одного народа другим. Он выводит следующую теорию, повторяя, по сути, выводы шведского археолога Свена Нильссона [21. Р. 233]: когла завоеватели имеют меньший рост, чем завоеванные, то возникают легенды о великанах, если же ситуация противоположная — то о карликах. Ф. Холл считает, что «карлики и тролли должны быть соотнесены с доисторическими расами людей низкого роста, которые населяли значительную часть ойкумены и были вытеснены в горы, болота, тундру или бескрайние степи с приходом более высокой, сильной или лучше вооруженной расы» [11. Р. 76], вероятно имея в виду неиндоевропейские народы Европы.

К последней декаде XIX в. эвгемеристическая теория о персонажах низшей мифологии пользовалась определенным авторитетом в британской фольклористике. Ее доказательная база в то время была настолько известна, что фольклористы даже не находят нужным ее повторять. Уирт Сайкс, собиратель валлийского фольклора, пишет, что эвгемеристическая теория «должна быть упомянута со всем почтением, ибо среди ее сторонников достаточно образованных и здравомыслящих людей». Сам он подкрепляет ее легендами Уэльса [25. Р. 127].

В 1893 г. швейцарский профессор Ю. Колльманн нашел близ города Шаффхаузен некое захоронение, содержащее, как он полагал, останки европейских пигмеев. Эта находка стала сенсацией и положила начало поискам доказательств существования низкорослого аборигенного населения по всей Европе.

Следствием распространения подобных идей стали изыскания шотландского фольклориста Дэвида Мак-Ритчи, способствовавшие в конечном итоге закату эвгемеристической теории о саамах. В своих построениях Д. Мак-Ритчи опирался на данные фольклора жителей Оркнейских и Шетландских островов, скандинавов по своему происхождению. Именно последний фактор обусловил наличие в их низшей мифологии таких персонажей, как финны, — низкорослые и смуглые люди, обладавшие магическими способностями.

Связав эти данные со сведениями конца XVII — начала XVIII в. о появлении неких людей на каяках близ Оркнейских островов, которых местные жители также называли финнами, Д. Мак-Ритчи пришел к выводу, что вплоть до XVIII в. на Британских островах проживала некая аборигенная низкорослая раса, использовавшая каяки в качестве средства передвижения [18. Р. 18]. Мак-Ритчи, активно используя эвгемеристический метод, находит в фольклоре различных народов Британских островов якобы упоминания о неких низкорослых людях, тип хозяйства которых разительно отличался от основного населения. Большей частью, однако, он интерпретировал данные так, чтобы они подтверждали его теорию. К примеру, поверья о ведьмах, путешествующих в решетах, он также относил к данным о каяках и их гребцах. Более того, Мак-Ритчи временами замалчивает часть сведений источников, дабы они лучше вписывались в его концепцию⁴, или цитирует авторитетных ученых, компилируя их рассуждения таким образом, чтобы те якобы подтверждали его илеи⁵.

Важным материальным фактором в доказательстве эвгемеристической теории для Д. Мак-Ритчи становятся брохи — круглые в плане каменные постройки железного века, характерные только для Шотландии. Он посещал их раскопки, чтобы самостоятельно удостовериться в том, каковы их размеры, и привел в своей книге точные измерения некоторых из них и их зарисовки. Их малый размер Мак-Ритчи объяснял именно низкорослостью их строителей, не принимая при этом во внимание, что многие из построек, которые он описывал, не являлись жилыми домами как таковыми, а были

лишь кладовыми и амбарами. То, что в народной традиции подобные руины называются «жилищами пиктов», позволило Мак-Ритчи включить название «пикты» в обозначение представителей описанной им низкорослой аборигенной расы. Он соотносит эти «жилища пиктов» и так называемые холмы фейри, которые он, в свою очередь, ссылаясь на книгу А. де К. Брука, приравнивает к саамским котам [18. Р. 122]. В конечном итоге Мак-Ритчи приходит к выводу, что пикты, саамы, финны и эскимосы являются потомками некой древней низкорослой расы с повышенным третичным волосяным покровом, чьи черты в большей степени в настоящее время сохранили айны [18. Р. 157]. Эта низкорослая раса когда-то являлась аборигенным населением всего мира, и именно от нее и ведет свое начало сам феномен низшей мифологии, так как персонажи, которые существуют в духовной культуре практически любого народа, — это воспоминания о тех самых пигмеяхаборигенах [18. Р. 173].

Идея универсализма, столь любимая викторианцами, нашла свое полное воплощение в труде Д. Мак-Ритчи. Сама возможность объяснить множество иррациональных фактов такой простой вещью, как действительное существование персонажей низшей мифологии в виде некой иной расы, скрытно сосуществовавшей длительное время с основным населением, поражала воображение. Идеи Мак-Ритчи были подхвачены широкой публикой, появляясь как в художественной литературе⁶, так и в претендующих на научность исследованиях того времени [10; 2].

Однако в формирующейся в то время научной среде его идеи вызывали большей частью скептицизм. Ведущие фольклористы того времени, такие как Эдвин Хартланд, подобно Э. Б. Тайлору, полагали, что эвгемеристическое толкование может быть только одним из компонентов объяснения происхождения феномена низшей мифологии [1. С. 189; 12. Р. 351]. По мнению Эндрю Лэнга и кельтолога Альфреда Натта, критиковавших построения Д. Мак-Ритчи, образ персонажей народной демонологии формировался из представлений о духах предков [17. P. XXI; 7. Р. VIII]. Сэр Джордж Лоуренс Гомм, один из основателей «Фольклорного общества», вырезал из своей работы «Этнология в фольклоре» (1892) [8] все упоминания о саамах и финнах, не желая, чтобы его идеи ассоциировались с построениями Д. Мак-Ритчи.

Идеи Д. Мак-Ритчи нашли умеренную поддержку у диффузиониста Дж. Джакобса, так как тот использовал его концепцию в качестве альтернативы социал-дарвинизму [15. Р. 185-195], а также у валлийского профессора Дж. Риса, который в более позднем своем произведении, однако, замечал, что после консультации со специалистами он был вынужден опровергнуть часть своих построений, касающихся ассоциации с саамами [22. Р. 683-684]. Самую заметную роль теория Д. Мак-Ритчи сыграла в фольклористике Оркнейских и Шетландских островов, оставаясь до сравнительно недавнего времени главным методом анализа местного мифологического материала [9. P. 125].

В целом в научной среде концепция о финно-угорском аборигенном населении Британии потерпела поражение. Благодаря дурной славе, которую ей обеспечили построения Д. Мак-Ритчи, эвгемеристическое толкование происхождения персонажей низшей мифологии стало на долгие годы табу в британской фольклористике, так как попытки обнаружить за демонологическими персонажами определенный народ неминуемо вели к ассоциации их с идеями Д. Мак-Ритчи, который стал своего рода персоной нон грата в науке. Он выставил эвгемеристическую теорию как единственное объяснение, доведя ее до абсурда привязкой к некой аборигенной низкорослой расе всего мира, и тем самым маргинализировал ее, положив начало целому псевдонаучному направлению, в той или иной мере использующему его идеи 7 .

С другой стороны, не следует забывать о том, что викторианская теория о саамах как аборигенном населении Британских островов была детищем своего времени. С развитием науки и накоплением знаний ее эвгемеристическая часть постепенно становилась олним из компонентов трактовки происхождения персонажей низшей мифологии в целом, а та же, что говорила о финно-угорском происхождении этих персонажей, осталась лишь в скандинавской традиции, где подобный феномен действительно имел место.

Примечания

¹ Выражение «наши готские и кельтские предки» является цитатой из перевода книги П. Малле на английский Томасом Перси (1770). Четырнадцать лет не прошли бесследно в развитии науки — в то время как Малле под именем кельтов объединял и германцев, и скандинавов, относя эддический эпос к наследию друидов, Т. Перси рядом с каждым упоминанием кельтов в тексте П. Малле вставляет собственные дополнения о готах.

² Традиционное жилище саамов в виде пирамиды из жердей, крытых дерном.

Он дополнял его наблюдением, что сами обитатели коты в одежде из овечьих шкур, запачканные грязью и задымленные, для случайного наблюдателя едва ли были похожи на людей, поэтому могли ассоциироваться с волшебными существами [4. P. 316; 318].

4 В используемой им книге У. Андерсона при описании небольших кораблей жителей северной части острова Льюисэнд-Гаррис упоминается сам тип судна «бирлинн», который Д. Мак-Ритчи игнорирует. Он пишет, что «вполне допустимо, что эти "небольшие суденышки" были каяками эскимосов и финнов» [18. P. 32].

5 Д. Мак-Ритчи неоднократно цитирует вырванные из контекста фразы из работ Уильяма Ф. Скина (1809-1892), выдающегося шотландского историка, перемежая их собственными выводами и дополнениями, которые коренным образом меняют изначальный смысл.

6 Рассказ «Ничья земля» Джона Бакена (1875-1940), «Красная рука» и «Сияющая пирамида» Артура Мейчена (1863–1947).

В числе прочих идеи Д. Мак-Ритчи использовала печально известная британская фольклористка Маргарет Мюррей, чьи труды легли в основу современной неоязыческой религиозной системы «викка».

Литература

- 1. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. M., 1989.
- 2. Andrews E. Ulster folklore. London, 1913.
- 3. Baring-Gould S. A book of folk-lore. London, 1913.
- 4. Brooke A. de C. A winter in Lapland and Sweden. London, 1827.
- 5. Campbell J. F. Popular tales of the West Highlands. Vol. 1. Edinburgh, 1860.
- 6. Campbell J. F. Popular tales of the West Highlands. Vol. 2. Edinburgh, 1860.
- 7. Curtin J. Tales of the fairies and of the ghost world, collected from the oral tradition in South-West Munster / Ed. by A. Nutt. Boston, 1895.
- 8. Gomme G. L. Ethnology in folklore. London, 1892.
- 9. Grydehøj A. Historiography of Picts, Vikings, Scots, and Fairies and its influence on Shetland's Twenty-First century economic development: A thesis presented for the degree of PhD in Ethnology and Folklore, 2009.
- 10. Haliburton R. G. Dwarf survivals, and traditions as to Pygmy races. London, 1895.
- 11. Hall F. The pedigree of the Devil. London, 1883.
- 12. *Hartland E. S.* The science of fairy tales: An inquiry into fairy mythology. London,
- 13. Henderson L., Cowan E. J. Scottish fairy belief: A history. Edinburgh, 2001.
- 14. Hunt L. Fairies // Leigh Hunt's London Journal. 1 October 1834. P. 209-211.
- 15. Jacobs J. Childe Rowland // Folklore. 1891. Vol. 2. № 2. P. 182–197.
- 16. Keightley T. The fairy mythology. Vol. 2. London, 1828.
- 17. Kirk R. The secret commonwealth of Elves, Fauns & Fairies / The text by Robert Kirk, A. D. 1691; The comment by Andrew Lang, M. A. London, 1893.
- 18. MacRitchie D. The testimony of tradition. London, 1890.
- 19. Mallet P. Monuments de la mythologie et de la poesie des Celtes, et particulierement des anciens Scandinaves. Copenhague, 1756. P. 33-34.

- 20. Manias C. Race, science, and the nation: Reconstructing the ancient past in Britain, France and Germany. New York,
- 21. Nilsson S. The primitive inhabitants of Scandinavia, during the Stone Age. London,
- 22. Rhŷs J. Celtic folklore, Welsh and Manx. Vol. 1-2. Oxford, 1901.
- 23. Scott W. Letters on demonology and witchcraft. London, 1830.
- 24. Scott W. Minstrelsy of the Scottish border: Consisting of historical and romantic ballads, collected in the southern

counties of Scotland. Vol. 2. Edinburgh,

25. Sikes W. British goblins: Welsh folklore, fairy mythology, legends and traditions. London, 1880.

26. Silver C. Strange and secret peoples: Fairies and Victorian consciousness. Oxford, 1999.

Наталья Сергеевна Петрова,

канд. филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва), Московская высшая школа социальных и экономических наук

«ВРАГИ НАРОДА» В СОВЕТСКОМ НЕПОДЦЕНЗУРНОМ ФОЛЬКЛОРЕ: СЛУХИ ОБ ОДНОМ «ШПИОНЕ»

оветскую неподцензурную (вернакулярную, стихийную) фольклорную традицию невозможно рассматривать в изоляции от официальной мифологии, поддерживаемой пропагандистскими медийными технологиями1. Показательный пример их сложного взаимодействия — слухи о «врагах народа».

Образ врага крайне значим для официального советского дискурса². В прессе, пропагандистских плакатах, фильмах и т.п. идеальному Советскому государству противопоставлялись как обобщенные («старый порядок», «иноземные захватчики»), так и конкретизированные антагонисты, внутренние и внешние: «кулаки», «попы», «бандиты», «меньшевики», «троцкисты», «вредители», «шпионы», «диверсанты» и т.п. Обильный поток таких номинаций в официальных текстах не оставался незамеченным их аудиторией: «"Троцкист", "враг народа", "вредитель" — эти слова, как и "кулак", "бандит", "партизан", "красный", "белый", вбивались в наши маленькие любознательные головки вместе с буквами и цифрами», — вспоминал якутский писатель Далан (В. С. Яковлев) о своем детстве 1930-х гг. [6. С. 284].

В своем ленинградском дневнике 1928 г. литературовед Р.Ф. Куллэ изложил личное видение агитационной системы образов, проводя прямые параллели с фольклором: «А для умиления и душевного спасения выплывает избитая схемка: здравствуйте, старая знакомая! Все доброе, благое и душеспасительное, как "социализм", который спешно строится из голода и глупости, внушают "советские ангелы" — партийцы и комсомольцы, ведущие его к "спасению" от буржуазного мира; все зло — от кулака, контрреволюционера, вредителя и прочих — настоящих чертей, соблазняющих душу наивного рабочего

и крестьянина. А потому, как раньше все сваливалось на дьявола — "черт попутал!" — так теперь все валится на кулака и вредителя. Просто и убедительно, ибо не выходит за рамки обычных представлений» [10. С. 16].

Далеко не всегда восприятие нопропагандистской системы сквозь призму традиционного фольклора было настолько осознаваемым и эксплицированным. На материале личных документов (воспоминаний о 1930-1940-х гг.3) рассмотрим другие примеры реакции на государственную «конспирологическую» риторику, среди которых наибольший интерес для нас представляют тексты, отражающие усвоение официальных «образов врагов» неподцензурной фольклорной традицией.

Обозначенный круг источников это письменные документы, главной целью создания которых сложно назвать фиксацию в том или ином виде фольклорных явлений. Тем не менее упоминания об услышанных или даже лично воспроизводившихся авторами фольклорных текстах и практиках там вполне частотны (хотя, надо признать, нередко неполны и отрывочны). Можно сказать, что такие источники (наряду с другими письменными документами личного и официального происхождения — дневниками, «письмами во власть», информационными сводками органов политического надзора, прессой) скорее выполняют роль не «текстов-объектов», привычных для фольклорно-филологических исследований, а «текстов-инструментов», при помощи которых (при обязательном использовании комплексного подхода) происходит своеобразная реконструкция советской неподцензурной фольклорной традиции⁴.

Ниже приведены выявленные в советских мемуарах тексты, атрибутируемые авторами как запись услышанных ими в живом бытовании рассказов, которые соотносимы по форме функционирования с тем, что К. Сидов называл Chroniknotizen (Sagenbericht), а К.В. Чистов перевел как «слухи и толки» [16. С. 33]. По мнению Т. Джонстона, в тоталитарном Советском государстве с высоким уровнем цензурирования слуховая коммуникация была призвана заполнить лакуны в официально распространяемых нарративах и совершала это, опираясь на коллективные представления, соответствие которым делало слухи понятными и логичными для их «потребителей» [7.

Слухи сами по себе уже утвердились в качестве объекта фольклористических исследований, но хотелось бы сосредоточиться не просто на пересказах официальных новостей, а на текстах, в которых явно вычленяемы фольклорные мотивы. Ярким примером в этом отношении выступают рассказы о Степане Гаранине (1898-1950) начальнике Севвостлага Дальстроя в 1937-1938 гг., славившемся небывалой жестокостью по отношению к заключенным (см. об этом тексты № 1-5). Когда он, в свою очередь, в 1938 г. был арестован и осужден по обвинению в шпионаже (ситуация, достаточно распространенная в 1930-е гг.), эта новость распространялась по ГУЛАГу, обрастая подробностями, «достраивающими» полную историю: все злодейства колымского начальника объяснялись тем, что «честный чекист» был подменен вражеским шпионом, разоблачение которого состоялось при встрече с женой (в другом варианте — сестрой) настоящего Гаранина. Согласно слухам, Гаранин был расстрелян (что в какой-то мере может отражать представления о каре, симметричной предполагаемым преступлениям5), хотя по официальной версии его приговорили к заключению и он умер в лагере. Здесь есть основания увидеть актуализацию в советских текстах фольклорно-мифологической модели подмененного врагами правителя, имеющей многочисленные (в том числе не только российские) параллели. Развитию основанных на ней мотивов в социально-утопических легендах XVI-XIX вв. и советских слухах 1920-1930-х гг. посвящены работы К.В. Чистова [16] и А.С. Архиповой [1].

В нашей подборке — воспоминания о ГУЛАГе конца 1930-х — начала 1950-х гг. (опубликованные, а зачастую и создававшиеся в поздне- и постсоветский период), показывающие, что среди заключенных Дальстроя в течение нескольких лет курсировали слухи, объясняющие снятие с должности одного из высокопоставленных гулаговских чиновников.

В ряде текстов встречаются маркеры, указывающие на сомнения в достоверности пересказываемых слухов: «кто-то... распространял легенду», «пустили слух», «якобы» (в то время как другие в этом отношении довольно нейтральны). Предположения, что слух о подмене «настоящего» Гаранина вражеским шпионом был специально инициирован властями, высказывавшиеся некоторыми заключенными, придерживается и филолог Ч. Горбачевский, по мнению которого суть этих колымских «легенд» (с такой жанровой характеристикой нам трудно согласиться) сводится к основной идее: «...в кровожадной системе действовал обыкновенный злодей, а вовсе не японский шпион, впоследствии павший жертвой самой системы» [5. С. 192]6. Между тем не вполне очевидны мотивировки такой избыточной «удвоенной» конспирологичности: зачем лагерной администрации целенаправленно подкреплять официальную версию «Гаранин — шпион» слухами «настоящего Гаранина подменил шпион»? В ситуации массовых (в том числе и внутриадминистративных) чисток 1930-х гг. боязнь потерять репутацию и стремление сохранить образ «честного чекиста» кажутся недостаточно убедительными.

Даже если допустить официальное происхождение слухов о подмененном начальнике-Гаранине (а не стихийное формирование по фольклорным моделям нарратива, интерпретирующего гулаговские кадровые перестановки), данный кейс все равно остается любопытной иллюстрацией советской неподцензурной фольклорной традиции: он отражает факт довольно продолжительного устного распространения вариативных текстов на злободневную тему.

1. [Колыма, Дальстрой, золотой прииск Верхний Ат-Урях, 1938–1941 гг.⁷]

В 1939-1940 гг. на Колыме произошло резкое ужесточение лагерного режима. Появился РУР (рота усиленного режима), в которую заключенные попадали за малейшие нарушения. РУР представлял собой зону в зоне. Всеобщий произвол, творимый теми, кто имел власть над заключенными, — от лагерных «придурков» до высокого начальства, — в этот период достигал «высшей точки». По лагерю распространился слух, что это результат руководства начальника Севвостлага Гаранина, по распоряжению которого расстреливались без суда и отправлялись на «Серпантинку» (тюрьма особого режима на Колыме) сотни заключенных [11. С. 60].

2. [Владивосток, пересыльный пункт, 1939 г.]

На пересылке встретился мне старик, этапируемый с Колымы на переследствие, и он рассказал, как в 1938 году на «серпантинке» (спецлагерь) по приказу Гаранина расстреляли 25-26 тысяч человек. Особое удовольствие этот изверг получал, обливая «нарушителя» водой в лютый мороз, создавая ледяные фигуры [14. C. 26].

3. [Колыма, Дальстрой, прииск имени Чкалова, 1938 г.]

На нашей командировке начальство появлялось редко, но памятно. Помню — это примерно 1938 год, после того как был слух о приезде Гаранина и мы все, вместе с вохрой, ушли в тайгу, потому что знали: он стреляет сам и без разбора. А он, слава богу, до нас не добрался [15. С. 276 (воспоминания И.А. Бебешко)].

[Колыма, Дальстрой, прииск «Линковый», 1938-1942 гг.]

Рассказывали очевидцы, что когда Гаранин шел по забою, попадавшие навстречу заключенные были обречены на смерть! Гонит работяга тачку, он останавливает и спрашивает:

- Статья, срок! А, контра, увидел меня и делаешь вид, что хорошо работаешь! Забрать! И забирали!.. Идеть (так в тексте. — Н. П.) дальше. Заключенный сидит. Опять:
- Статья, срок! Не хочешь работать, сидишь, — забрать!

Тоже забирали, и расстреливали и того, и другого!.. [4].

5. [Колыма, Дальстрой, рудник имени Белова, 1953 г.]

Когда работы не было (выбило энергию, сломалась лебедка или просто раньше времени закончили смену), всегда сидели с чифиром либо в избушке-теплушке (если холодно), либо на солнышке (если лето). И любил заходить к нам гормастер Кузьмин. За полтора года вольной жизни к воле он еще не привык, и его тянуло к нам, заключенным.

- Иван Кузьмин, а вы Гаранина помните?
- Ничего себе сказал помните! Да я его видел, почти как тебя, когда он строй заключенных обходил! И не один — со свитой. Он еще и не приехал, а по телефону дана была весть: может заехать, лично проинспектировать лагерь. Он еще из Магадана не тронулся, а мы в Палатке всем лагерем строем стоим. Все вычищено, выкрашено, желтым песочком посыпано. Начальство бегает, нервничает. Вдруг слух: едет, едет! А ворота лагеря

vже настежь открыты. Въезжает он целой колонной — несколько легковых «эмок», несколько грузовиков с охраной. Выходит из первой машины, свита мгновенно — по бокам. И все с маузерами поверх полушубков. Сам в медвежьей шубе. Грозный. Глаза запойные, свинцовые. Начальник нашего лагеря, майор, к нему подбегает, докладывает, голос дрожит: «Товарищ начальник УСВИТЛа НКВД!.. Весь личный состав отдельного лагерного подразделения построен!..» — «Отказчики есть?» — «Есть!» — трепетно отвечает майор. И выводят строй отказчиков, человек двенадцать. «Работать не хотите... в рот?» А маузер уже в руке. Бах! Бах! Бах!.. — всех отказчиков уложил. Кто шевелится — свита достреливает. «А рекордисты, перевыполняющие норму, есть? Ударники?» — «Есть, товарищ начальник УСВИТЛа НКВД!» Радостный, веселый строй ударников. Имто нечего опасаться. Гаранин со свитой подходит к ним, а маузер в руке все еще держит, уже пустой, без патронов. Не оглядываясь, протягивает свите назад через плечо. Ему подают новый, заряженный, он кладет его в деревянную кобуру, но руки с него не снимает. «Значит, ударнички? Нормы перевыполняете?» — «Да...» — отвечают. А он опять спрашивает: «Враги народа, а нормы перевыполняете. Гм... Враги народа проклятые. Врагов народа надо уничтожать...» Снова — бах, бах, бах, бах!.. Еще с десяток людей лежит в лужах крови⁸. А он, Гаранин, вроде и повеселел, глаза поспокойнее стали... Насытился кровью, стало быть. Начальник лагеря ведет дорогих почетных гостей в столовую — пиром угощать. И радуется, что под пулю не попал. Гаранин и командиров стрелял, когда хотел... Произвол! Произвол страшный был, когда начальником УСВИТЛа был Гаранин. Люди мерли, как мухи⁹.

- А что с ним потом случилось?
- И на него маузеры нашлись. Разоблачил его, кажется, Берия и расстрелял как японского шпиона. А теперь и самого Берия тоже шлепнули [8. 216-217].
- [Колыма, Дальстрой, «Линковый», 1938-1942 гг.]

Когда Гаранина убрали за произвол, то пустили слух, что под именем Гаранина «работал» японский шпион, он де и расстреливал невинных людей. Кому хочешь, тому и верь! [4].

7. [Колыма, Дальстрой, лесозаготовительный лагерь «47-й километр», 1938-1939 гг.]

Когда казнили и Гаранина, на Колыме кто-то — уж не сами ли энкавэдэшники? усиленно распространял легенду: мол, на место врага народа Берзина из Москвы был послан хороший, честный чекист Гаранин, но по дороге Гаранина убил диверсант, завладел его документами, прибыл с ними на Колыму и стал расправляться с невинными людьми [3. С. 86].

8. [Колыма, Дальстрой, прииск «Пятилетка», конец 1930-х — начало 1940-х гг.]

Когда Гаранина сняли, а по слухам и расстреляли, говорили, что он вовсе не полковник Гаранин, а бандит, убивший настоящего Гаранина и присвоивший его документы. Я лично никогда этому не верила. Во-первых, назначение на Колыму он получал в Москве, где, несомненно, должны были знать в лицо настоящего Гаранина. А во-вторых, он был типичным представителем органов того периода. Такие гаранины, в меньшем масштабе и с меньшими полномочиями, были на каждой командировке, в каждом лагпункте, в каждой тюрьме [9. С. 133].

9. [Колыма, Дальстрой, конец 1930-х — 1940-е гг.1

О пытках и казнях в период гаранинщины и о самом кровопийце пришлось услышать и другие рассказы и легенды. В них Гаранин фигурировал как беглый уголовник, убивший в поезде настоящего Гаранина, следовавшего в командировку в Дальстрой или по назначению начальником Востсиблагерей (УСВИТЛ). Завладев документами убитого, подлец стал командовать лагерями.

Изобличен садист якобы по приезде женою убитого Гаранина, после чего его осудили к 15 годам тюремного заключения или к расстрелу. Верить ли всему этому не знаю, но мне думается, что гаранинщина как на Колыме, так и в других лагерях, где не меньше проливалось невинной крови, плод империи ГУЛАГ [14. С. 26-27].

10. [Колыма, Дальстрой, прииск «Скрытый», 1945-1950 гг.]

Вскоре после посещения Павловым (начальником Дальстроя. — Н.П.) приисков Гаранина арестовали и расстреляли. Пустили слух, что настоящий Гаранин был убит по дороге на Колыму, а приехавший в Дальстрой был его двойником — замаскированным шпионом. Массовыми расстрелами он якобы пытался вызвать недовольство заключенных Советской властью, но был разоблачен приехавшей к нему в гости с материка сестрой настоящего Гаранина¹⁰. Возможно, Павлов решил, что Гаранин слишком переусердствовал в уничтожении рабсилы, поставляемой на Колыму с большими издержками, или приказ о его аресте и расстреле пришел из Москвы. Хотя массовые расстрелы прекратились, надежды заключенных на существенное облегчение своей участи после расстрела Гаранина не оправдались, и любовь их к Советской власти не вернулась [12. C. 98].

Примечания

- Данный вопрос уже поднимался в работах фольклористов (см., например: [2]).
- ² Кажется весьма затруднительным перечислить хотя бы основные работы, посвященные изучению данного явления

по причине их многочисленности. В качестве примера современного коллективного исследования, затрагивающего эту тему, назовем проект Института русской литературы (Пушкинский Дом) «Конспирологические нарративы в русской культуре XIX — начала XXI вв.: генезис, эволюция, идейный и социальный контексты», которым руководит А.А.Панченко (http://www.theory.pushkinskijdom. ru/Default.aspx?tabid=11194).

- Подробнее о биографиях см.: Воспоминания о ГУЛАГе: база данных Сахаровского центра. URL: https://www.sakharovcenter.ru/asfcd/auth/?t=list.
 - ⁴ Подробнее об этом см.: [13].
- ⁵ См. также: «Ходили слухи, что большое колымское начальство и сам Берзин арестованы. (Так оно и оказалось на самом деле: несколько месяцев спустя они были расстреляны, а начальник УСВИТЛа Васьков повесился в тюрьме, которую сам же и построил)» [3. C. 86].
- См. дополнительные примеры текстов из мемуаров А. Яроцкого, О. Адамовой-Слиозберг, Е. Гинзбург, также опубликованные в журнале «Асta Neophilologica» (T. 16. № 2. 2014).
- Здесь и далее с опорой на тексты мемуаров и факты биографий их авторов указываются места и время фиксации слухов о Гаранине. Орфография и пунктуация источников сохранена.
- ⁸ Надо отметить, что мотив убийства заключенных лагерным начальником за «неправильные» ответы на заданные вопросы (как в текстах № 4 и 5) встречается в воспоминаниях применительно не только к Гаранину. См., например: «Так вот приехал один чин, выстроил нас: "На что жалуетесь?" Мой друг, бывший военный в больших чинах, возьми и скажи: "Рукавиц нет, начальник! Когда выдадут? А то лом из рук выпадает". Чин вынул пистолет и его пристрелил, а потом спрашивает: "Кому еще рукавицы нужны?"» [15. С. 276 (воспоминания И. А. Бебешко)].
- 9 Здесь автор в примечании указывает: «Этот и подобные рассказы о Гаранине я слышал не менее чем от двухсот очевилнев».
- 10 Версия о разоблачении шпиона сестрой Гаранина встречается и в рассказе В. Т. Шаламова «Как это началось» (1964) [17].

Литература

- 1. Архипова А. С. Последний «царьизбавитель»: советская мифология и фольклор 20-30-х гг. XX в. // Антропологический форум. № 12 online. 2012. URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/ files/pdf/012online/12_online_arkhipova. pdf.
- Архипова А. С., Неклюдов С. Ю. Фольклор и власть в «закрытом обществе» // Новое литературное обозрение. № 101. 2010. C. 84-108.
- 3. Билетов Н. Л. Из записок лагерного художника // Петля-2: Воспоминания, очерки, документы / Сост. Ю. М. Беледин. Волгоград, 1994. С. 82-94.

- 4. Галицкий П.К. «Почти сто лет жизни...»: Воспоминания пережившего сталинские репрессии: В 3 кн. СПб., 2009. Кн. 2. Цит. по: URL: http://www.sakharovcenter.ru/asfcd/auth/?num=13108&t=page.
- 5. Горбачевский Ч. Легенды о полковнике Гаранине в текстах воспоминаний колымских заключенных // Acta Neophilologica. T. 16. № 2. 2014. C. 185-193.
- 6. Далан. Жизнь и судьба моя: Романэссе. Якутск, 2003.
- 7. Джонстон Т. Слухи в СССР сталинского времени // Слухи в России XIX-XX веков. Неофициальная коммуникация и «крутые повороты» российской истории: Сб. ст. / Отв. ред. И. В. Нарский. Челябинск, 2011. C. 18-27.
- 8. Жигулин А.В. Черные камни: Автобиогр. повесть; Урановая удочка: Стихотворения. М., 1996.
- 9. Иоффе Н. А. Время назад: Моя жизнь, моя судьба, моя эпоха. М., 1992.
- 10. Куллэ Р.Ф. Несколько дней из дневника // Уроки гнева и любви: Сб. воспоминаний о годах репрессий (20-е — 80-е гг.) / Сост. и ред. Т. В. Тигонен. Вып. 2. Л., 1991. С. 12-28.
- 11. Миндлин М. Б. Анфас и профиль: 58-10. M., 1999.
- 12. Павлов И.И. Потерянное поколение: Воспоминания узника тюрем Одессы и Киева, лагерей и ссылки на Колыме и в Магадане. Одесса, 2002.
- 13. Петрова Н. С. Мифологические модели в неподцензурных текстах о советской власти 1917-1953 гг.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2017.
- 14. Ротфорт М. С. Колыма круги ада: Воспоминания. Екатеринбург, 1991.
- 15. Сандлер А.С., Этлис М.М. Современники ГУЛАГа: Книга воспоминаний и размышлений. Магадан, 1991.
- 16. Чистов К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социальноутопических легенд). СПб., 2003.
- 17. Шаламов В. Т. Как это началось // Шаламов В. Т. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 2013. C. 423-433.

Сведения об авторах воспоминаний

Бебешко Иван Абрамович (1913-?) рядовой.

Билетов Николай Леонидович (1911-2001) — художник.

Галицкий Павел Калинникович (1911– 2013) — горный мастер.

Жигулин Анатолий Владимирович (1930-2000) — писатель.

Иоффе Надежда Адольфовна (1906-1999) — экономист.

Миндлин Михаил Борисович (1909-1998) — общественный деятель.

Павлов Иван Иванович (1926-?) маркшейдер, на момент ареста — студент. Ротфорт Михаил Семенович (1912-

1992) — инженер-электрик.

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (проект № 16-18-00068 «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе»).

Дарья Викторовна Солдатенкова, независимый исследователь (Москва)

ЭВОЛЮЦИЯ САРАФАНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в. (по материалам фондов ГМЗ «Царицыно»)

Государственном музее декоративно-прикладного искусства народов СССР (так раньше назывался Государственный музейзаповедник «Царицыно») коллекция традиционного русского костюма, в том числе и сарафанов, начала формироваться с 1986 г. Она создавалась путем экспедиционных закупок музея, в 1986 г. в Архангельскую область (руководитель — старший научный сотрудник музея Ю.В. Максимов) и в 1990 г. в Брянскую и Курскую области (руководитель — старший научный сотрудник музея В. А. Помещиков). Кроме того, она пополнялась за счет дарения и приобретения отдельных предметов у частных лиц через закупочную комиссию музея и ГЭК МК СССР. Коллекция сарафанов состоит из 21 музейного предмета середины XIX — начала XX в.

Женская крестьянская одежда отличается изобилием форм, что объясняется разнообразием историко-культурных и экологических зон на огромной территории России. Но в целом русский традиционный костюм подразделяется на два больших комплекса — севернорусский с сарафаном и южнорусский с понёвой. В оба комплекса входят и костюмы некоторых центральных и северо-западных губерний, так как понёва медленно вытеснялась с севера на юг сарафаном и четкая граница между ними отсутствовала.

Древнейшей считается одежда с понёвой, но знаковым для русских стал сарафан с кокошником. С конца XVII начала XIX в. сарафанный костюмный комплекс ассоциируется у русского высшего сословия с национальным костюмом. Его носили кормилицы, в нем позировали художникам знатные дамы, он был «национальным» русским маскарадным костюмом, праздничные костюмы придворных дам шили в виде стилизованных богато украшенных сарафанов.

На рубеже XVIII-XIX вв. стали популярными живописные портреты русских художников с погрудными изображениями знатных дам и крестьянок в сарафанах, такие как «Портрет молодой женщины в русском сарафане» П. Барбье (1817), «Портрет А. Д. Левицкой, дочери художника, в русском костюме» Д. Г. Левицкого (1785) и т.д. [6. № 129, 154].

В 1830-1840-е гг. стали распространенными гравюры и картины небольшого размера, вышитые цветными нитями или бисером с изображением жанровых сцен с крестьянами в традиционных костюмах, как, например, на гравюре А. Грачева «Семик. Гуляние в Марьиной роще». В гулянии принимают участие и барские дети с кормилицами в сарафанах. Копии с этой гравюры — картина, вышитая шелковыми и шерстяными нитями, и маленькая картина, вышитая бисером, — хранятся в фондах ГМЗ «Царицыно». Несколько гравюр 1830-х гг. с жанровыми сценками из крестьянской жизни опубликованы в каталоге «Русский народный костюм. Государственный Исторический музей» [2. С. 14-21].

Сарафан имеет сложное и интересное происхождение и в своем развитии уже как крестьянская одежда претерпел множество изменений, о которых пойдет речь в статье.

Крестьянский распашной косоклинный сарафан был заимствован из одежды городской знати. Распашная одежда на Руси появляется в XIV-XV вв. и приходит с Востока, как и мода на пуговицы [5. С. 221; 7. С. 144-145]. История появления и изменения косоклинного распашного сарафана до сих пор окончательно не изучена и представляет большой интерес.

Первое упоминание о сарафане встречается в Никоновской летописи и относится к 1376 г. [1. С. 78]. О сарафане идет речь как о мужской распашной длинной одежде [9. С. 68; 8. С. 27]. Сам термин сарафан происходит от иранского sarapa, т.е. «одетый с ног до головы». В XVI-XVII вв. сарафаном стали называть женскую одежду, очевидно существовавшую ранее под другим названием — «шубка» [4. С. 110, 115; 9. С. 68]. Сарафаном или шубкой называлась в XVI-XVII вв. женская домашняя одежда в виде цельного платья с рукавами или без рукавов, распашная, застегивавшаяся спереди на пуговицы [9. С. 68-69].

М. Г. Рабинович относит к сарафанам «холодные», без меха, шубки — «для собственно шуб в документах всегда бывает указан сорт меха либо говорится, что шуба "теплая"» [9. С. 69]. Нечеткое разграничение терминов сарафан и шубка в источниках XV-XVII вв. характерно и для более позднего времени. Всё это позволяет называть собственно сарафаном именно холодную шубку.

Остается вопрос, когда именно косоклинный распашной сарафан проник в крестьянскую среду. Большинство исследователей склонны относить этот момент к концу XVII в., хотя более архаичные по покрою разновидности сарафана — саян, ферязь, дубас (глухая косоклинная одежда с широкими плечиками, с длинными декоративными рукавами, впоследствии их утратившая) — могли быть заимствованы из светской одежды и раньше, а некоторые вообще могли быть исконно крестьянской одеждой, как, например, сукман. В некоторых местностях саян и дубас сохранили свое первоначальное название, хотя их покрой уже не отличался от покроя косоклинного сарафана.

Косоклинные сарафаны кроились из двух прямых полотнищ ткани, переднее разрезалось по центру. Косоклинные сарафаны шили либо с клиньями в виде треугольников, расширяющихся книзу, либо с двумя косыми боковыми клиньями, сшитыми из нескольких кусков ткани, направленных по диагонали сверху вниз от бокового шва. К вертикальному разрезу с одной стороны пришивали пуговицы (из драгоценных металлов или оловянные), с другой стороны — воздушные петли. Сверху к сарафану пришивались лямки, что отличало его от других типов сарафанов с проймами и полотнищем ткани, перегнутым на плечах.

Саяны, ферязи, дубасы шили из льняных и шерстяных тканей домашнего производства красного, белого, черного и темно-синего цветов. Косоклинные распашные сарафаны-шубки изготавливали из крашенины, а богатые — из дорогих покупных тканей — парчи, узорного шелка, тафты, штофа, бархата. Их украшали золотным кружевом, галуном, драгоценными пуговицами, иногда вышивкой [9. С. 69]. Источники упоминают, например, «шубку женскую холодную атлас красный круживо кованое золотное» [9. С. 69].

Известно, что до XVII в. в севернорусских землях существовал более древний тип крестьянской одежды, похожей на сарафан, — так называемый сукман (сушун). Сукман считается одеждой простонародья — как мужской, так и женской [9. С. 75]. Исследователи условно относят его к древнейшему типу глухого (нераспашного) сарафана туникообразного покроя с продольными или скошенными боковыми клиньями и длинными ложными рукавами, которые пришивались к проймам сзади. Возможно, именно сукман с обособлением в XI-XII вв. Новгородской земли заменил собой понёву в севернорусском крестьянском костюме. Сукман — самостоятельный тип одежды, не имеющий отношения к распашному сарафану-шубке. После проникновения косоклинного распашного сарафана в крестьянскую среду в качестве женской праздничной одежды сукман постепенно вытесняется им, но продолжает бытовать в основном как одежда старух на Русском Севере до начала XX в.

После указов Петра I 1700 г. об обязательном ношении высшим сословием западноевропейского платья костюм в России начинает развиваться двумя разными путями. В дворянской среде господствует западноевропейская мода, а в крестьянской — традиционные русские формы, причем они также не чужды моде. Однако она меняется очень медленно в направлении сближения с городской. Особенно заметным этот процесс становится к концу XIX в.

Коллекция сарафанов музея «Царицыно» в основном относится к рубежу XIX-XX вв. Ее ценность состоит в том, что она отражает те быстрые перемены, которые происходили в этот период в традиционной крестьянской одежде, в том числе в сарафанах.

В статье сарафаны подразделяются на различные виды согласно типологии, разработанной Б. А. Куфтиным [4. С. 107-126] и дополненной Н.И. Лебедевой и Г.С. Масловой [5. С. 202-211]. Главным критерием этой типологии являются основные принципы кроя. Старинные сарафаны туникообразного покроя с ложными откидными рукавами и косоклинные распашные и глухие сарафаны из дорогих покупных тканей в коллекции не представлены.

КОСОКЛИННЫЙ САРАФАН

В коллекции имеются два костюмных комплекса с косоклинными сарафанами — смоленский и курский рубежа XIX-XX вв. Эти костюмы отражают разные стадии трансформации русского костюма с сарафаном в зависимости от развития промышленности и торговли в каждом из регионов.

Исследователи отмечают расширение зоны бытования сарафана в XIX в. и соответственно сокращение зоны распространения понёвы. Но это не относится ни к Смоленской, ни к Курской губерниям, где костюм с сарафаном бытовал с конца XVII в.

Смоленский костюм рубежа XIX-XX вв. состоит из косоклинного глухого сарафана (см. 2-ю с. обложки), сшитого из темно-синей хлопчатобумажной ткани — китайки. Название ткани происходит от слова Китай — места первоначального производства, откуда синюю шелковую ткань ввозили в Россию до начала XVIII в. [3. С. 128]. Затем русские мануфактуры стали изготавливать из толстых хлопчатобумажных нитей плотную синюю ткань, на которую перешло название китайка. Русская хлопчатобумажная ткань темно-синего цвета стала очень популярной в крестьянской среде. Смоленский сарафан-китаешник сшит глухим с ложной застежкой; спереди — зашитый разрез и с двух сторон от него пришит шерстяной плетеный жгут красного цвета с воздушными петельками для оловянных пуговиц. За счет расширяющихся к подолу клиньев спинки и боковых клиньев, расположенных по диагонали, ткань плавно ниспадает вниз. Сарафан украшен по верхнему краю, подолу и на лямках желто-красной шелковой фабричной лентой и полосой красного ситца.

Короткая рубаха из набивного ситца белого цвета с синими некрупными розами гармонично сочетается с темносиним сарафаном. Она декорирована вокруг нагрудного разреза желтокрасной шелковой лентой и нашивкой из кумача, а по вороту и на манжетах — узкими лентами кумача и желтой шелковой лентой, вышитой пайетками. Одновременно крестьянки Смоленской губернии носили рубаху с длинными рукавами, которые присборивали при надевании. Эта традиция является очень древней. Кроме того, рубахи шили из домотканого льняного полотна, украшенного браным ткачеством красного цвета. На рубеже XIX-XX вв. в моду входят фабричные материалы и отделка и праздничной становится рубаха из фабричного материала. Головной убор в виде темно-красного с цветочным узором платка неизвестной мануфактуры — тоже дань новой моде: раньше его повязывали поверх сборника — твердого головного убора.

Праздничный курский костюм происходит из с. Плёхово Суджанского уезда и датируется концом XIX в. В отдельные уезды Курской губернии сарафан попал вместе с однодворцами — потомками переселившихся сюда в XVII в. служилых людей из северных и центральных губерний России. Костюм состоит из черного косоклинного сарафана (местное название абликат), сшитого из шерстяной лощеной домотканины полотняного переплетения. Сарафан с боковыми клиньями, расширяющимися книзу, имеет глубокий нагрудный разрез, который при ношении застегивался на пуговицу. Особенно нарядно декорировался верх сарафана на спинке, где он смыкался с лямками, — на него нашивали полосу красного бархата, обшивали ее золотной нитью и черной хлопчатобумажной нитью, золотным жгутом. Сарафан имеет характерную плиссированную спинку — это была только курская мода (сарафаны хранили, подвешивая их за сложенный гармошкой подол спинки).

Короткая льняная рубаха (так называемая рубаха-рукава) украшена красными ткаными полосками поперек рукавов, на плечах и большом отложном воротнике. Сарафан повязывался тканым шерстяным поясом в узкую продольную полоску с кистями. Праздничный курский головной убор кокошник сшит из галуна, закрепленного на твердой картонной основе. К кокошнику сзади пришивался позатылень — прямоугольной формы лопасть, закрывающая шею и спускавшаяся до плеч (с изнаночной стороны позатылень обшит красным бархатом).

Как видно из описания, наиболее архаичный традиционный сарафан бытовал в это время в Курской губернии. В Смоленской губернии сарафан уже изготовлен из фабричной китайки по старинному покрою, уже входит в обиход покупной ситец, из которого сшита рубаха. В то же время именно ситцевая рубаха, еще сшитая старым способом на руках, делает костюм праздничным в восприятии смоленской крестьянки. А на юге России — в Курской губернии весь костюм, кроме головного убора, сшит из натуральных тканей домашнего производства. Это можно объяснить тем, что в северных и центральных губерниях с более развитой торговлей и промышленностью, распространением отходничества раньше появились нововведения в костюме, быстрее распространялась «новая мода» в традиционной одежде.

В смоленском и курском однотипных косоклинных сарафанах имеются отличительные местные особенности в расположении клиньев. Это свидетельствует о различных путях развития смоленского и курского сарафанов.

Кроме смоленского сарафана в коллекции имеются несколько косоклинных сарафанов (местные названия — клиник, кумачник, китаешник) со сшитыми спереди двумя полами. Они украшались ложной декоративной застежкой из пуговиц и воздушных петель (как сарафан Смоленской губернии) либо нашитыми шелковыми фабричными лентами.

Косоклинный сарафан (см. 2-ю с. обложки) из Нижегородской губернии (Вознесенский уезд, д. Крутицы) сшит из сатина черного цвета (на подкладке). Поздний косоклинный сарафан изготовлен из четырех хлопчатобумажных полотнищ, причем боковые полотнища книзу расширяются, сверху присборены, а сзади собраны в крупные бантовые складки под обшивку из полос шерстяных русских платков с цветочным узором. Спереди ложная застежка обшита полихромными лентами. Лямки и верх скроены как у косоклинных сарафанов. Нижегородский сарафан объединил крой и старинного косоклинного, и нового круглого сарафана, явившись, таким образом, переходной формой от одного к другому.

В коллекции представлены четыре курских сарафана-абликата разной степени сохранности. Сарафаны скроены спереди из двух полотнищ с глубоким нагрудным разрезом по центральному шву. По бокам расположены два скошенных полотнища, спинка состоит из двух прямых полотнищ черной шерстяной крашенины. Лямки сарафанов широкие, крепятся на груди и сходятся на середине спины. Особенно богато они декорированы на спинке и чуть скромнее спереди: здесь и позумент, и золотный жгут, и бархат, и шелковая узорная лента — все красно-золотых тонов.

Есть в коллекции и косоклинный севернорусский сарафан из красной льняной крашенины на голубой холщовой подкладке. Он датируется первой половиной XIX в. и происходит из собрания художника С. В. Малютина. Спереди расположена ложная застежка на мелкие медные пуговицы, которую с двух сторон окаймляет шерстяная фабричная узорная лента. К сожалению, верхняя часть сарафана перешита в начале XX в.: сделаны кокетка, округлые проймы и короткие рукава. Подлинные народные костюмы было модно надевать на маскарады. Это была одна из сторон «жизни» крестьянского традиционного костюма в городской среде, в которой в этот период господствовал русский стиль.

Из всех разновидностей сарафана косоклинные особенно красивы своим конусовидным силуэтом со струящимися вдоль фигуры складками, плавно ниспадающими вниз.

ПРЯМОЙ САРАФАН

В XIX в. наиболее популярным в северных, центральных и даже отчасти в южных губерниях России становится новый тип сарафана, так называемый круглый, или прямой. В народе его называли москвич, московский, москаль — он считался элементом московской моды. В первой половине XIX в. круглые сарафаны были распространены в основном в районах с развитыми промыслами, отходничеством. Их носили как праздничную одежду преимущественно молодые женщины и девушки. Во второй половине XIX в. московский сарафан крестьянки носили и как повседневную, и как праздничную одежду. По своему покрою он был очень простым. Его шили из 4-8 полотнищ ткани и присборивали сверху под обшивку (чаще всего из сатина или широкой тесьмы). Узкие лямки круглого сарафана выкраивались из той же ткани и пришивались на груди и спинке.

Праздничный костюм с прямым сарафаном происходит из Вельского уезда Вологодской губернии, датируется серединой XIX в. Самая главная его часть — это круглый, или «московский», сарафан-набивальник. Он сшит из четырех широких полотнищ набивного холста, сверху присобран под обшивку широкой хлопчатобумажной покупной тесьмой. Узкие лямки сшиты из того же холста и с краев обшиты тесьмой той же, что и верх сарафана. Сарафан имеет местное название «кубовый», которое происходит от способа окрашивания холста в синий цвет: холсты красили в больших деревянных кадках — кубах. Этот синий сарафан декорирован простым набивным геометрическим рисунком цвета неокрашенного холста, расположенного на сарафане параллельными вертикальными волнистыми линиями (узор «дорогами»). На набивную доску наносилась не краска, а особое вещество — вапа, предохраняющее будущий рисунок от окрашивания. Холст с узором, нанесенным вапой, красили затем обычным способом кубовой краской. Получался белый рисунок на синем поле.

Кроме того, костюм включает в себя короткую составную рубаху, рукава и верх которой сшиты из покупной белоснежной кисеи, вышитой белыми хлопчатобумажными нитями тамбурным швом и надставленной до пояса льняным домотканым полотном. Дорогую ткань использовали очень экономно — из вышитой кисеи изготовлена только верхняя часть рубахи, которая видна из-под сарафана. Костюм обязательно подпоясывался шерстяным поясом, чаще всего вытканным из цветных нитей на специальных дощечках.

Головной убор сделан из парчовой ткани и называется сборником, потому что по краям его боковых частей продергивалась тесьма или лента и убор собирался сзади на завязку. В конце XIX в. на него сверху стали повязывать любимый крестьянками Русского Севера «аглицкий» платок, изготовленный на знаменитой фабрике братьев Барановых во Владимирской губернии. Костюм составной; отдельные предметы одежды крестьянка могла сделать сама, головной убор получить в наследство (головные уборы очень высоко ценились и хранились в семьях особенно долго), а платок купить на ярмарке.

В коллекции представлены всего три круглых сарафана — все из Вологодской губернии: два праздничных (из набивного холста) и один будничный (из клетчатой льняной пестряди). Первый (из-под Вельска), кубовый, входит в состав костюмного комплекса. Второй — праздничный набивной сарафан из окрестностей Тарногского Городка (Велико-Устюжский уезд Вологодской губернии) сине-зеленого цвета (на вертикальных широких полосах зеленого цвета расположены диагональные мазки синей краски). С живописными сине-зелеными полосами чередуются полосы стилизованного желтого цветочного узора (ил. 1). Он сшит из четырех прямых полотнищ набивного холста, сверху заложен в мелкие складочки. Полотнища и длинные лямки взяты под обшивку коричневым сатином. Сарафан носили под грудью.

Оба сарафана, кроме своих художественных достоинств, ценны еще и тем, что имеют точную атрибуцию; оба датируются серединой XIX в.

Будничный круглый сарафанпестрядник представляет собой переходную форму к сарафану с лифом. Он датируется началом XX в. Сарафан сшит из льняной пестряди в мелкую синюю клетку, обрамленную узкими полосками розового цвета. Сверху заложен в складки, которые до пояса застрочены в защипы. Слева имеется разрез и застежка на металлические крючки и петли, что сближает его со следующим типом сарафана. Но назвать его сарафаном с лифом еще нельзя, так как он не отрезной по талии.

САРАФАН С ЛИФОМ

Сарафан привезен из экспедиции на Русский Север из Ядринского уезда Архангельской губернии и датируется началом XX в. Этот тип сарафана также позднего происхождения. Покрой его очень прост — прямая сборчатая юбка на талии пришивалась к лифу с лямками, скроенными из той же ткани (см. 2-ю с. обложки). Сбоку на левой стороне лифа делалась застежка на металлические крючки и петли.

Сарафан называется пестрядник, так как сшит из пестряди в крупную клетку на белом фоне. Пестрядь (от пёстрый) — домотканая ткань полотняного переплетения из пряжи, разнообразной по роду волокон и цвету [3. С. 210]. Ее изготавливали из шерстяных, льняных, конопляных и хлопчатобумажных нитей в клетку или в полоску. Она активно входит в обиход вместе с появлением дешевых анилиновых красителей, когда процесс окрашивания нитей стал не таким трудоемким и дорогим, как раньше.



Ил. 1. Сарафан-«набивальник» круглый, или «москаль». Вологодская губ., Велико-Устюжский уезд (окрестности Тарногского Городка). КП-13140, ТИ-2012



Ил. 2. Сарафан-полуплатье (цвет красный). Вологодская губ., Вельский уезд. Сзади юбка присборена (влияние городской моды). КП-6884, ТИ-1497

САРАФАН-ПЛАТЬЕ (ПОЛУПЛАТЬЕ)

Наиболее поздним типом сарафана, возникшим под влиянием городской моды в 1910-е гг., является сарафанплатье, или полуплатье. Считается, что этот тип сарафана возник под влиянием белорусской одежды — юбки (андарака) и жилета (китлика), которые в XIX в. превратились в единое целое путем сшивания по поясу, и сначала появился в западных губерниях России.

Полуплатье изготавливалось отрезным по талии, с лифом из другой ткани. Лиф кроился с разрезом спереди, имел прорезные петли и застегивался на пуговицы. Его шили на холщовой подоплеке, без рукавов, с округлыми проймами, с широким воротом и широкими плечиками.

В коллекции представлено раннее полуплатье (переходное от сарафана с лифом). Застежка у него находится с левой стороны сбоку, лиф изготовлен из тонкого белого льняного холста с широкими плечиками, а юбка — из шести пестрядинных полотнищ в крупную черно-белую клетку на красном фоне. Лифы остальных полуплатьев из коллекции сшиты из ярких покупных тканей кумача, сатина, ситца. С двух сторон от застежки часто располагается вышивка крестом по брокаровским рисункам или вышивка тамбурным швом.

Юбки изготавливались из шести полушерстяных или льняных полотнищ пестряди красных тонов с вертикальными узкими полосками желтого, фиолетового или оранжевого и черного цветов. По городской моде юбки полуплатьев особенно сильно присборивались сзади (ил. 2). Кроме того, у некоторых юбок пришита снизу оборка, декорированная нашивками двух или трех черных сатиновых лент в подражание городским нарядам начала XX в. (см. 2-ю с. обложки).

Полуплатья — самая многочисленная часть коллекции ГМЗ «Царицыно» и составляют почти ее половину. Они бытовали в Вельском уезде Вологодской губернии в 1910-е гг. Все сарафаныплатья однотипны по своему крою, но поражают разнообразием и красотой цветовых сочетаний пестрядинных полосатых и клетчатых юбок и лифов теплых тонов. В полуплатьях преобладали различные оттенки красного цвета — излюбленного на Русском Севере.

На примере небольшой коллекции сарафанов из фонда музея-заповедника «Царицыно» удалось выявить следующее:

1. Коллекция достаточно полно охватывает все типы сарафанов и даже некоторые переходные формы, существовавшие в середине XIX — начале XX в.

- 2. В костюмных комплексах со старинными по покрою косоклинными сарафанами под влиянием городской культуры появляются новые материалы и детали одежды, сшитые из них.
- 3. Середина XIX начало XX в. время рождения, по крайней мере, трех новых типов сарафанов (не считая переходных форм), что свидетельствует об ускоренном развитии моды в крестьянском костюме и о сближении его с мещанским городским костюмом.
- 4. В заключение необходимо отметить, что в одной локальной зоне в рассматриваемый период времени могли одновременно существовать несколько типов сарафанов; это зависело от социального положения крестьянки, от ее возраста, от новых крестьянских традиций.

Литература

- 1. Валькова Т. Про шушуны, москали да саяны // Славянка. 2007. № 9. С. 78–80.
- 2. Ефимова Л. В. Русский народный костюм: Государственный Исторический музей. М., 1989.
- 3. Кирсанова Р. М. Костюм в русской художественной культуре 18 — первой половины 20 вв.: Опыт энциклопедии.
- 4. Куфтин Б. А. Материальная культура русской мещеры. Ч. 1. М., 1926.
- 5. Лебедева Н. И., Маслова Г. С. Русская крестьянская одежда XIX — начала XX вв. // Русские: историко-этнографический атлас. М., 1967. С. 193-267.
- 6. Молотова Л. Н., Соснина Н. Н. Русский народный костюм. Из собрания Государственного музея этнографии народов СССР. Л., 1984.
- 7. Пармон Ф. М. Русский народный костюм. М., 1994.
- 8. Полное собрание русских летописей. Т. 12: Никоновская летопись. СПб., 1901.
- 9. Рабинович М. Г. Одежда русских XIII-XVII вв. // Древняя одежда народов Восточной Европы. М., 1986. С. 40-62.

Кирилл Валентинович Чеботарёв, ГРДНТ им. В. Д. Поленова (Москва)

НАРОДНЫЙ КОСТЮМ В СОБРАНИЯХ КРАЕВЕДЧЕСКИХ МУЗЕЕВ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

течение пяти лет осуществляется проект Центра русского фольклора «Школа на Дону», идею которого предложил еще в начале 1990-х гг. известный собиратель и исследователь фольклора донских казаков А.С. Кабанов, — она заключалась в том, чтобы собиратели приезжали в конкретную местность не однократно, а каждый год, тем самым получая возможность уточнять и дозаписывать то, что не успели вспомнить информанты на предыдущих сеансах записи. Также одновременно в экспедиции должны проходить практику приглашенные городские фольклорные ансамбли, где при непосредственном

общении с живыми носителями традиции профессионалы и любители могли бы осваивать традицию, перенимая ее напрямую от носителей. В конце экспедиции проходит импровизированный концерт-экзамен, во время которого ансамбли показывают местным жителям, как они смогли освоить их традицию. Проект начал осуществляться лишь в 2012 г. и был запущен нынешним руководителем Центра русского фольклора при Государственном Российском Доме народного творчества им. В. Д. Поленова Д. В. Морозовым. За пять лет было обследовано 56 населенных пунктов в Алексеевском, Новоаннинском, Урюпинском и Серафимовичском районах Волгоградской области. Зафиксировано



Обувь-чирики из собрания Александра и Анастасии Арнаут (ст. Кумылженская Волгоградской обл.)



Нижняя сорочка из собрания Серафимовичского литературнокраеведческого музея (г. Серафимович Волгоградской обл.)

более 500 песенных образцов, описания обрядов календарного и свадебного циклов.

Сегодня уже можно уверенно говорить о том, что проект не только выполняет поставленные задачи, но и способствует сохранению сельских коллективов, их местного песенного материала и популяризации этих коллективов в своем селе. Постоянный интерес городских гостей положительно влияет на взаимоотношения коллективов с местной администрацией.

В фольклорно-этнографической экспедиции непременно возникает желание посетить местный краеведческий музей. Материальная культура — это то, что позволяет ближе познакомиться с местной традицией, дополнить услышанные тексты и мелодии визуальными образами быта прошлого. Конечно, муниципальные музеи, как правило, обладают весьма скромными возможностями; можно не перечислять все проблемы, связанные с их финансированием и методической работой, это хорошо видно невооруженным глазом, но надо отдать должное — любовь к родному краю, к своей земле делают свое дело. И первым, самым главным музеем, в котором все без исключения участники нашей экспедиции почувствовали себя как дома, стал краеведческий музей станицы Алексеевской Волгоградского района. Радушие, гостеприимство, энтузиазм директора Валентины Семёновны Кубраковой, ее преданность своей земле и делу никого не могут оставить равнодушным. Именно сундуки ее музея подтолкнули нас запечатлеть эти удивительные образы прошлого. Для осуществления потребовались портативный студийный свет, переносной студийный фон, фотоаппарат, в качестве моделей выступили студентки училища и академии им. Гнесиных и участники ансамбля «Вольница» из Самары. Сохранность костюмов конечно же не соответствует тому, что вы видите на фотографиях. Поскольку была поставлена цель воссоздать образ, мы решили прибегнуть к реставрации при помощи обработки цифрового изображения в программе Adobe Photoshop. Одновременно с такой студийной съемкой было решено по возможности проводить техническую



Донская шуба, подвязанная кушаком, из собрания Серафимовичского литературно-краеведческого музея (г. Серафимович Волгоградской обл.). Модель — студентка РАМ им. Гнесиных Ю. В. Филимонова

съемку, чтобы можно было детально рассмотреть крой и фактуру вещи.

Таким же образом были отсняты коллекции краеведческих музеев городов Новоаннинского и Серафимовича и станицы Кумылженской Волгоградской области.

Доступ к фондам музея всегда непрост, и тут особо хочется отметить готовность к сотрудничеству главы Алексеевского района Игоря Михайловича Свинухова, заместителя главы администрации по социальной политике Василия Алексеевича Михайлова, главы Серафимовичского района Сергея Викторовича Пономарева, директора Серафимовичского районного музея Людмилы Степановны Петровой и директора Кумылженского историкокраеведческого музея Ларисы Геннадиевны Востриковой. Также хочется отметить и тех энтузиастов, которые добровольно помогают музеям в их работе и помогали нам в нашем проекте, — это Алексей Фирсов, Александр и Анастасия Арнаут.

Исследование коллекций традиционных костюмов в краеведческих музеях на территории бывшего Войска Донского еще только начинается, здесь мы представляем небольшую часть проделанной работы, так как стараемся максимально фиксировать историю конкретной вещи или комплекса. Это удается далеко не



Костюм из собрания Кумылженского историко-краеведческого музея (ст. Кумылженская Волгоградской обл.). Модель — студентка РАМ им. Гнесиных Е. А. Арбузова

всегда. Чаще всего от хранителей можно услышать что-то вроде: «Когда я сюда пришла, это уже здесь было», в книгах прихода, если они есть, можно встретить запись: «Принесла баба Маня». Но бывают и такие случаи, когда дарители известны, живы либо живы их потомки и история семьи хорошо известна сотруднику музея. Очень важно отметить, что для самих музеев такая фотосъемка также является ощутимым подспорьем. Большинство отснятых комплексов были извлечены из запасников и редко демонстрируются посетителям. Причин много: это и ветхость предметов, и отсутствие оборудования, и нехватка места. Готовые фотографии, которые мы передаем в обязательном порядке в музей, хоть и частично, но решают это проблему.

Фото автора

См. также иллюстрации на 4-й с. обложки.

Валерий Анатольевич Шилкин,

зав. народным отделением Детской школы искусств № 11 (Волгоград)

ТРАДИЦИОННАЯ ОДЕЖДА КАЗАКОВ XX в. (по материалам экспедиций в Волгоградскую и Ростовскую области)

ачиная с 2008 г. автор статьи ежегодно ездит в фольклорноэтнографические экспедиции по хуторам и селам Волгоградской и Ростовской областей с целью фиксации песенного фольклора и этнографического материала. Особое внимание уделяется сбору информации о традиционном народном костюме. В ходе экспедиций была собрана коллекция казачьих костюмов начала — середины XX в. Костюмы были подарены собирателю или куплены у местных жителей. Коллекция включает шесть полных комплексов, представляющих костюмы Нехаевского, Урюпинского, Чернышковского, Михайловского, Дубовского и Даниловского районов Волгоградской области.

Наряду со сведениями, записанными в 2008-2017 гг., в статье используются материалы, записанные ранее в экспедициях кафедры музыкального фольклора и этнографии Волгоградской консерватории им. П.А. Серебрякова.

ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ

С конца XIX в. в казачью среду под влиянием городской моды стали проникать юбки и кофты, вытеснившие традиционные кубелёк, сукман и сарафан.

В хуторах и станицах женщины носили длинные юбки и кофты, дополнял комплекс фартук. Будничные юбки были длинными и шились из темного материала: «Юбки чёрные длинные да блузки с кружевами» [BAC]; «Чёрные юбки. Рубашка белая, сборки делали, пуговички были. Самая нарядная чёрная . юбка, белая кофта» [ЧАН]; «У кого юбка, у кого платье, фартук одевали» [МТП]; «С оборками юбки были. Юбка тёмная, а кофта белая или розовая» [ФВМ]; «Белый фартучек, белый платочек, белая блузка и тёмная юбочка» [ШГВ].

Праздничная и повседневная одежда имели одинаковый крой. Праздничные юбки отличались большим количеством сборок сзади («с хвостом»), украшались оборкой по подолу, кружевом, вышивкой, лентами: «Праздничная была одна одежда, её одевали в праздники. У богатых, может, две-три смены платьев, а у бедных — одна. Юбки шили, и кофта, рукав был длинный, застёгивалась спереди, вот так воротничок, а тут пугвички. Кофта в юбку не заправлялась, а сверху» [БЗД]; «Юбки длинные тёмные сзади с хвостом, на сборке» [ААФ]; «Девки юбки шили. Были юбки наглаженные, со складками сделают, чтоб пышней была. Простые юбки. Юбки рюшами украшали. Юбки длинные, широкие, на краях юбки кружево. Сами кружева вязали, потом ими украшали одежду. Летом полегче материал, зимой потеплее, поплотнее» [ЛНФ]; «Юбка тёмная какая-нибудь, длинная. А на праздник украшали — оборки делали, или кружевом, если было» [БАМ]; «Юбки широкие всегда, больше тёмного цвета, оборки внизу на юбке» [MCA]; «На одну сторону баба юбку носила в будни, а на праздники юбку выворачивала — была праздничная» [КЛВ].

Под основную юбку казачки надевали нижнюю, которую украшали вышивкой в технике ришелье или кружевами: «Нижнюю юбку одевали. Просто белая, но, может, кто выбивку¹ делал» [ААФ]; «Нижняя юбка была. Её тоже на складке делали, а понизу кружево белое пришивали. На руках делали. На нижних юбках кружева обязательно, это нарядные» [БАМ]; «Нижняя юбка была, она на поясе завязывается, и чтоб кружево немножко выглядывало» [КНД]; «Нижние юбки украшали кружевами, или выбиты были» [ШГВ].

Кофты шили пастельных тонов (белые, кремовые, бежевые), с длинным рукавом. В зависимости от покроя они имели различные названия: кофта, блузка, матене. Будничная кофта имела застежку спереди, праздничная — сбоку и застегивалась на мелкие пуговицы. В праздничные дни и в церковь казачки надевали нарядные кофты, украшенные кружевом, сборками, закладными складками, лентами и пуговицами: «Кофты были с длинным рукавом. Тогда с коротким не ходили. Застёгивалась будничная прямо, а если праздничная сбоку. Праздничную одежду кружевом украшали — это в церковь ходят, в гости или когда к тебе гости приходят» [ААФ]; «Сами кружева вязали, потом ими украшали одежду. Кофты сами шили, однотонные белые, бежевые, расшитые. Как материал пошёл, стали и цветные шить из ситца, сатин был, бязь. Кофты носили, круглая горловина, и набраны² были. Рукав широкий, манжет набранный» [ЛНФ]; «Кофты простые, в основном белые, на пуговичках, складки закладывали, с оборочками» [БАМ]; «Кофточки всегда были белые. Застёгивалась на пуговички впереди, и приталенная и вот сюда расширенные были — баска³. Рукав у кофты вот отсюда [на плече] фонарик, а сюда [к запястью] приуженная. А у которых короткие рукава — всегда фонарик» [MCA]; «А блузки были сшиты до сих пор [до талии], а вот так оборка и складочки» [ЖЛИ].

Неотъемлемой частью будничного и праздничного костюмов был фартук (нагрудник, передник, запон / запона). Запон повязывали на поясе, фартук — на груди, он повязывался под мышками и за шею. Будничные шили из темных тканей, так как их надевали во время работы в доме и огороде, праздничные — из светлых. Их украшали оборками по низу, вышивкой и кружевом: «Нагрудники не за шею, а на пояс, как хфартуки носили, были простые. Обыденные серые, чёрные, в клетку, в доме в них работали. Выходные белые, и внизу оборочка, как рюшка» [БАМ]; «Бабы фартуки повязывали. Фартуки носили, передники на поясе, на них кружево» [ЛНФ]; «Фартуки носили дома от груди. Праздничные на поясе, и внизу обязательно обстрочено, присборено» [MCA]; «А на юбку запон, на поясе он крепился, а фартук от груди. Есть вышитые, есть украшены кружевом, вязаным крючком, то оборочку пришьём» [ШГВ]; «Запона называлась, это без нагрудника, а фартук — с нагрудником. Запона от пояса. Если праздничная, то вышита снизу, оборки. Праздничная — то белая. А фартуки носили, когда готовят или убираются» [БЗД].

Особенностью казачьего женского костюма являются разнообразные платки или шали (шалёмые платки):

«Обязательно головной платок. В будни попроще, а в праздники поярче» [BAC]; «Платки белые или у кого какие были» [МТП]; «На голову хорошая шалька или платок. Шали цветастые были с бахромой, махры, но это на выход. А так беленький платочек повяжешь под подбородком» [БАМ]; «Носили платки очень большие, цветами набитые⁴. Волосы назад зачёсывали и закручивали. Кашемировые платки носили. Завязывали и конец один вокруг шеи. Женщины наряжались. Платки такие большие кашемировые с такими махрами» [ЛНФ]; «Шалёмые платки — большие праздничные» [ЖЛИ]; «Шалёмые платки носили, они были цветастые, очень красивые. В белых косынках ходили, платочек беленький, а по краям кружавчики» [БЗД]. Носили также черные кружевные косынки коклюшной работы — файшонки (информанты называли их «коклюшечная косынка», «кружевная косынка», «кружевной шарф»): «На голове коклюшевая косынка, на коклюшках вязали. Их покупали в станице Еланской. Там купцы жили в основном, они привозили» [BAC]; «Чёрные косынки кружевные. Но не назад, а впереди завязывали» [БАМ]; «Были кружевные шарфики и как гипюровые чёрные» [ШГВ].

Незамужние девушки заплетали одну косу, которую украшали лентой. «Девушки — у них коса была. Ленты атласные вплятуть в косу. Но не у каждого они были, кто в косу вплятуть тряпочку — косняки. В конец косы заплятуть, чтоб она не распляталась. Это уже я ходила, коснячок запляту, а на конец ленту атласную бантиком завяжу» [ВАС]; «Девчата косы заплетали, некоторые вокруг головы обматывали, волосы длинные были» [ЛНФ]; «Девушки с косой ходили, коса и лента» [БЗД].

Замужние женщины носили шлычку (кичку, чехол) — головной убор в виде мягкой шапочки, которая полностью закрывала волосы. Ее могли украшать вышивкой, бисером, кружевом. Первый раз ее надевали во время свадебного обряда, когда девушке из одной косы плели две и укладывали высоко на голове в ку́лю: «Шлычки на куля́х, коса уложена в кулю — это замужние женщины» [BAC]; «Волосы зачесывали назад, и скручивали в кулёк, и прикалывали. Девки с косами ходили, в косу ленту заплетали. А бабы с кулей» [ААФ]; «Волосы складывали, казачки с распущенными не ходили. Шлычка — как шапочка, и затягивалась она» [БАМ]; «Волосы собирали, и обязательно налаживалась кичка» [MCA]; «Как у меня кичка⁵, вот так вот волосы заматывали, на кичку чехол. Кто вязал его, кто просто шил на резиночке, и вышивали нитками и бисером» [ШГВ]; «Казачки волосы зачёсывали, и тут кичка» [БЗД].

Любили казачки и украшения: «Серёжки дутые были, бусы носили» [БАМ]; «Браслеты тогда носили на обеих руках» [BAC]; «Бусы носили и серьги. Бусы раньше длинные были. В два раза обворачивали» [ЛНФ].

В день свадьбы невесту одевали в длинное белое платье, фату и восковой венок (либо венок из цветов). Платье шили из покупного материала, украшали кружевом и вышивкой. Под платье надевали нижнюю юбку, которую богато украшали кружевом и выбивкой. Фату делали из марли, тюля или ткани: «Платье шили светлое. Обычное ситцевое белое платье, вышитое вручную на груди чуть-чуть, на рукавах чуть-чуть. У меня от матери сохранилось. Было оно ниже колен и под поясочек оно. Под низ одевалась исподняя рубаха, она выбита была, и зубчики и кружочки всякие были. Вот так лиф, а тут плечики пришиты. Венок сами из воска делали, у меня тоже лежит от матери» [ДВИ]; «Фата сами из марли делали, но это позже, когда марля появилась, а так просто один вянок без фаты» [BAC]; «Платье белое, длинное одевают, длинный рукав, до подбородка с воротничком, не оголяли. Фату и цветы на голову. Фата длинная была, делали из тюли. Белый материал тонкий — батист, но тогда её вышивали цветочками» [БАМ]; «Невеста в белом платье, фата на голове. Венки сами делали, у нас женщина одна жила, она из воска делала» [MBB]; «Делали платье белое, длинное. Была фата. Венок делали летом из цветов, из травы, зимой искусственный» [ЛНФ].



Женский костюм (юбка и кофта, цвет розовый, кружево белое). Дубовский р-н Волгоградской обл.

МУЖСКОЙ КОСТЮМ

Мужской комплекс одежды не отличался большим разнообразием. В него входили рубаха (косоворотка), штаны, пояс (кожаный — ремень либо тканый — кушак или шнурок, которые отличались толщиной), карпетки (вязаные носки), фуражка и обувь. Мужские рубахи шили из холста, фабричных тканей (ситца, кумача) и др., украшали вышивкой по вороту и на груди. Неотъемлемой частью костюма был пояс, который выполнял обережные функции. Штаны шили свободного кроя. Традиционно обувались в чирики (чувяки, чебряки), их носили поверх карпеток — толстых вязаных носков из чесаной шерсти, в которые заправляли штаны: «В штанах с лампасами, рубашки у кого вышитые, у кого нет. На груди вышивали. Пряжками подпоясывались. Фуражки казацкие. В сапогах ходили» [МТП]; «Холстовые штаны были, холстовые рубахи. Холсты ткали, у воронежских были станки, и привозили холсты продавали. Рубашки косоворотки были с воротничком. Пояса — кисли́на⁶. Шкурки выделывали, и ремни делали — кислина. Пряжки были. Кушаками подпоясывались. Они были потолще и потоньше, сами как-то делали, мать делала, как-то вязала. А на концах махры были. Мужики подпоясывались. Карпетки — носки вязаные из пуха и шерсти. Мужики заправляли карпетки в штаны» [ЛНФ]; «Мужики штаны, брюки, фуражка, карпетки — носки длинные белые. В штаны их вправят.



Женский костюм (юбка и кофта, цвет белый). Михайловский р-н Волгоградской обл.



Плюшевая жилетка. Даниловский р-н Волгоградской обл.



Чирики. Даниловский р-н Волгоградской обл.

И летом в шерстяных карпетках ходили» [BAC]; «Мужики в карпетках ходили, носки это белые. Заправляли их в штаны. Мужики — рубахи под пояс, шнурок не толстый. Рубашки мужские вышивали, косоворотки были. Воротничок стоечка, а впереди застёжка» [БАМ]; «Ребята молодые — полушубки, косоворотки. И если казак, то у него была папаха. У молодых и старых — лампасы» [МВВ].

ОБУВЬ

В казачьей среде очень ценились кожаные изделия (сапоги, чирики, чувяки, чебряки, полусапожки и др.), которые изготавливали сами или покупали на ярмарках и у частных торговцев: «С овчины делали, с молодых бычков, коровью шкуру выделывали сами. Сапожки шили сами, чебря́ки. Сапоги шили. Выкраивали кожу. Это верх, это зад на машинке прострачивали. Тогда зиндерские [так!] машинки были, на них шили. Они и кожу брали. Это не наши — импортные. Потом делали колодки. На эту колодку вставляют, вокруг обворачивают, внизу края заворачивают и ниткой — дратой [так!], с коноплёвой травы, и сшивали. Потом подошву ложили и пробивали. Гвоздей не было, делали сами. Кленовые кругляшки кололи и делали шпильки, как спички. Шилом дырок понаделали и вставляли шпильки и молотком. Чуни — это сами шили, они тёплые, короткие, как галоши глубокие. Зимой и осенью ходили. Сапоги, раньше все женщины сапоги носили длинные, как у мужиков. Длинные сапоги на каблуках» [ЛНФ]; «Чирики сами шили. У нас по хутору человек ходил. Идёть с мешком, с чириками. В каждый двор заходил. Он их украшал, впереди такая лента нашита по чирикам. Они серые, земельного цвета, но на них разные камушки цветные прилеплены были, треугольнички, прямоугольные. До того они крепкие были» [BAC]; «Чирики это привозили и продавали. Мы их кремом начищали» [ААФ]; «В чириках ходили, да как тапочки. Они из кожи были. Полусапожки шили молодым девкам, до середины икры и каблучок это хорошая обувь» [БАМ]; «Чувя́чки носили мягонькие такие. Барана выделывали, и дедушка сам шил. У него колодки были» [MCA]; «Чи́рики и лапти носили, чувя́ки, зимой валенки» [ШГВ]; «Ходили в чириках, чувя́ки кожаные. Чирики и чувяки — одно и то же» [БЗД].

Из зимней обуви очень распространены были валенки: «Зимой в валенках ходили. Шерсть переберут, почешут. Шерсть раскладывали и руками её. Потом сворачивали её. Потом в бане топили котёл и в кипятке. Колодки деревянные делали. Рубеля были. Этими рубелями укатывали на колодки» [ЛНФ]; «Валенки-чёсанки с галошами, потом на кирзачи перешли» [МВВ].

ВЕРХНЯЯ ОДЕЖДА

В зимнее время казаки носили шубы и тулупы, безрукавки и жилетки, шапки и рукавицы, которые изготавливали сами: «Полушубки шили. Вот эту овчинную шкуру ложили. Вот такие здоровенные делали кадушки из дубовых досок. В них ложили, замачивали. Туда дубовой коры сыпали, вот они дублёнки и назывались. Они заквашивались, а потом оттуда вытаскивали и выделывали. Потом выкраивали, шили шапки, рукавицы, чуни шили, дублёнки. Шили безрукавки. С кожи делали, материала-то не было. Женские короткие жакетки. Жакетки не длинные, внутри байка. Шубы длинные и короткие, чёрные и коричневые. Широкие шубы, на них пуговиц не было, их просто запахнули и пошли» [ЛНФ]; «Если побогаче — шубёнка, украшали вышивкой, оборочка. Девчатам длинные делали шубёнки и, чтоб полнила, оборку делали» [БАМ]; «Полушубки мой отец выделывал. Он шкуру выделывал, и в Ильменском портной был Тарабрин, все к нему ехали. И шубы шили большие. Жилетки были плюшевые» [КНД]; «Зипуны были всякие, подпоясанные. Тулупчики, полушубки, шуба медвежья, соболиная» [ШГВ].

Кроме того, для холодного времени года казачки изготавливали пуховые вязаные изделия: «Пух сбивали и на прялках пряли. А потом вязали и платки, и перчатки, и носки, и шарфы. Раньше нитки не было, без нитки пряли, но они быстрей сваливались и изнашивались. Нитки привозили, покупали. На нитке они должей носились» [ЛНФ].

Примечания

- Выбивка вышивка в технике ри-
 - ² Имеется в виду обилие складок.
- ³ Здесь противопоставляются прямые кофты и приталенные, со сборками снизу.
- Имеется в виду набивной узор на ткани.
- ⁵ Здесь кичка собранные на затылке волосы.
- 6 Кислина способ обработки, при которой кожу заливали водой, где она «кисла» определенное время.

Список информантов

ААФ — Алферова А. Ф., 1935 г.р., х. Плешаковский, Шол.; 2016 г.

БАМ — Болдырева А. М., 1935 г.р., род. на х. Глуховский, Кум., живет в Волгограде; 2015 г.

БЗД — Бондарь З. Д., 1930 г.р., х. Заполянский, Дан.; 2017 г.

ВАС — Выприжкина А. С., 1950 г.р., х. Верхнекривской, Шол.; 2016 г.

ДВИ — Дергачева В. И., 1966 г.р., х. Верхнекривской, Шол.; 2016 г.

ЖЛИ — Жукова Л. И., 1938 г.р., ст. Сергиевская, Дан.; 2017 г.

КЛВ — Константинова Л. В., 1961 г.р., ст. Сергиевская, Дан.; 2017 г.

КНД — Красоткина Н. Д., 1931 г.р., род. на х. Отруба, Мих., живет в г. Михайловка; 2017 г.

ЛНФ – Лапин Н.Ф., 1938 г.р., род. на х. Балтиновский, Урюп., живет в Волгограде; 2016 г.

MBВ — Макарова В. В., 1948 г.р., род. в ст. Слащёвской, Кум., живет в Волгограде; 2015 г.

МСА — Мохова С. А., 1943 г.р., ст. Слащёвская, Кум.; 2017 г.

МТП — Майданненкова Т. П., 1915 г.р., х. Калининский, Шол.; 2016 г.

ФВМ — Фролова В. М., 1918 г.р., х. Клетскопочтовский, Сер.; 1997 г.

ЧАН — Чичерова А. Н., 1915 г.р., д. Верхняя Бузиновка, Клет.; 1994 г.

ШГВ — Шеломанова Г. В., 1938 г.р., ст. Сергиевская, Дан.; 2017 г.

Сокращения названий районов

Дан. — Даниловский р-н Волгоградской обл., Клет. — Клетский р-н Волгоградской обл., Кум. — Кумылженский р-н Волгоградской обл., Мих. — Михайловский р-н Волгоградской обл., Сер. — Серафимовичский р-н Волгоградской обл.; Урюп.— Урюпинский р-н Волгоградской обл., Шол. — Шолоховский р-н Ростовской обл.

Представленные на иллюстрациях предметы находятся в личной коллекции автора статьи. См. также 3-ю с. обложки.

Андрей Борисович Мороз,

доктор филол. наук, Национальный исследовательский ун-т «Высшая школа экономики» (Москва)

Никита Викторович Петров,

канд. филол. наук, Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

О ПРОЕКТЕ «ФОЛЬКЛОРНАЯ КАРТА МОСКВЫ»

🕦 1997 г. «Живая старина» опубликовала подборку статей, посвященных московскому фольклору. Среди них статья И.С. Веселовой «Заметки к фольклорной карте Москвы» [3]. Заглавие как нельзя лучше подходит для проекта по изучению московского фольклорного пространства, который и будет здесь представлен. Первоначальная задача заключается в том, чтобы собрать, описать и картографировать по возможности максимальное количество легенд, преданий, исторических и квазиисторических нарративов, верований, обрядов и стандартизованных практик, слухов и страхов, шуток, анекдотов и т.п. — словом, всех возможных проявлений неофициальной, неинституализированной массовой культуры, связанной с конкретными объектами московского пространства. Жанровая специфика текстов не играет определяющей роли — для проекта одинаково интересны и уже весьма неплохо исследованные городские легенды (urban legends) и предания (см.: [9]), и городские былички. Нам важны и устойчивые формы поведения горожан и приезжих — вернакулярные практики (например, серьезные или шуточные действия с городской скульптурой, посещение представителями определенных сообществ заброшенных зданий и пространств, различные действия, связанные с объектами городского пространства). В круг изучаемых нами текстов попадают воспоминания старожилов, рассказы приезжих о московском пространстве, слухи и сплетни, связанные с отдельными районами города, городская неофициальная топонимия, представления о границах своего района, личные и семейные истории¹.

Есть лишь одно, возможно формальное, ограничение: все описываемые объекты должны быть привязаны к городскому пространству. Это позволяет, с одной стороны, говорить не всегда о территории, но совершенно точно о карте, а следовательно — о распределении фольклорного и парафольклорного материала по московскому пространству, что дает возможность дальнейшего анализа взаимосвязи фольклорного факта и пространственного объекта. С другой стороны, такая постановка проблемы позволяет составить индивидуальный фольклорный «портрет» какого-либо места.

В действительности такое ограничение почти не является ограничением в прямом значении этого слова, поскольку большинство нарративов, практик, верований так или иначе связаны с пространством, будь то дерево, дом, улица, квартал или целый район, метро, пригород и т.п. Персонажи (государственные деятели, почитаемые подвижники, поэты, музыканты и т.д.) будут присутствовать на фольклорной карте Москвы, поскольку связаны с территорией, которую они представляют, трансформируют, дополняют, описывают и с которой соотносятся в вернакулярных текстах города. Так, Сталин во время войны берет из Третьяковской галереи икону Божьей Матери и облетает с ней вокруг Москвы / приказывает обнести икону вокруг Кремля, чтобы спасти столицу; он же случайным образом оказывается «автором» Кольцевой линии метрополитена: когда Сталину принесли на согласование карту московского метро, он ставит чашку с кофе посредине карты; Екатерина II называет место Тёплым Станом, потому что там ее встретили «тепло», и т.п. [14. C. 72]. При этом рассказчики сталкивают персонажей друг с другом, создавая своего рода теги преемственности разновременных текстов: Сталин, по кирпичику разрушая Сухареву башню, ищет там знаменитую книгу, которую спрятал Яков Брюс, известный по легендам как колдун и чернокнижник [11. С. 12-34; 14. C. 73].

Итак, ареальные ограничения касаются не столько территории, где зафиксированы сведения, сколько расположения объектов, с которыми связаны те или иные фольклорные факты. И география эта нуждается в уточнении. Хотя в заглавие проекта вынесена Москва, использовать административные границы для выделения интересующей нас территории невозможно (например, Новая Москва не представляет собой единого пространства). Не может быть границей и МКАД, поскольку города, поселки, кварталы за ее пределами если не административно, то фактически вхопят в состав мегаполиса: жители езпят в Москву на работу, учебу, в торговые центры для закупок и проведения досуга и т.п. Пространственно эти районы не отделены от города — застройка сплошная. Информационно — тем более. Таким образом, в качестве территории обследования мы выделяем собственно Москву и ближайшие пригороды, которые не отделены от столицы незастроенным пространством и перемещение из которых в Москву не требует значительного времени и усилий [21. Р. 18].

Вместе с тем пространство, о котором идет речь, не едино и не однородно. Москва (в только что оговоренном смысле), как и любой мегаполис, фрагментирована, при этом практически каждый район имеет свою традицию, знание о которой часто не выходит за его границы. Большинство жителей Москвы не только о фольклоре, но и об истории, географии и даже о существовании некоторых районов города не имеют никакой информации, никогда там не бывали. Их знание столицы определяется ограниченным набором маршрутов, вокруг которых и концентрируется их знание «городского текста». Это определяет специфику работы с материалом — требуется его ранжирование как общемосковского, районного, локального, семейного и личного. В этом, в частности, и состоит отличие нашего подхода от попытки связать все тексты о Москве в понятие «московский текст» (термин получил распространение в конце 1990-х гг. в ряде исследований, см.: [12]; ср. главу «"Московский текст" русской культуры» в [8. С. 483-805]).

Сам фиксируемый фольклорный материал крайне неоднороден как по происхождению и источникам, так и по степени распространения и по отношению к нему самих носителей. Возможно говорить о целом ряде источников, которые влияют на формирование корпуса текстов, верований, обрядов и т.п., связанных с московским пространством. Здесь мы имеем дело с непрерывной традицией, продолжающейся с XIX в. (ср., например, актуальное по сей день почитание могилы И. Я. Корейши [10]).

Вместе с тем часто можно встретить в фольклорном бытовании результат фольклоризации авторских текстов (как художественных, вроде булгаковского «Мастера и Маргариты», так и псевдоисторического или мистического характера — см., например: [2]) или рефольклоризации легенд, транслируемых в литературе, из литературы попавших в Интернет, а затем вернувшихся в устное бытование именно благодаря переизданиям и цитированиям текстов XIX и XX вв. Это книги со «старыми» городскими легендами, верованиями, обрядами, историями про московских знаменитостей и чудаков, фиксировав-

шиеся в собраниях городских фольклорных текстов [11], исторических сочинениях о Москве [4; 17]2, воспоминаниях разных лет $[1]^3$ и т.д.

В процессе медиатизации, фольклоризации и рефольклоризации нарративы обычно видоизменяются, обрастают новыми деталями и подробностями, как в случае с сюжетом о доме, купленном четой Кусовниковых (Мясницкая ул., 17), на которых он стал наводить страх. Изложенный М.И.Пыляевым [17. С. 144–145], этот сюжет на волне роста интереса к истории Москвы (начиная с конца 1980-х гг.) и в особенности к мистике, подогреваемого СМИ, оброс подробностями и приобрел заметную популярность: в современных легендах Кусовников сходит с ума после того, как сгорели его деньги, спрятанные им в дымоходе, во время протопки слугами печей. В этом смысле читатели книг, адресаты медиа оказываются и активными трансляторами фольклорных историй, передавая их на форумах, в разных тематических сообществах, устно, и проделывают определенную творческую работу. В современных исследованиях для обсуждения этой роли — активного творческого транслятора (а отчасти и создателя) современной массовой культуры — принято использовать понятие «культура соучастия» (participatory culture): пользователи сетей формируют культурную политику ближайшего будущего. Для того чтобы стать сотворцом текста, пользователю сетей (а почти все наши информанты ими оказываются) надо не так много⁴.

Заметное влияние на формирование фольклорного репертуара, связанного с московским пространством, оказывают художественные произведения, в том числе литературные. Лидерство здесь, бесспорно, принадлежит роману «Мастер и Маргарита», который почти сразу после первой, журнальной публикации в СССР (1966-1967 гг.) спровоцировал особое отношение к тем уголкам Москвы, в которых происходят события романа, в особенности к «нехорошей квартире». В 1980-е гг. на стене около входной двери квартиры появляются первые надписи, через несколько лет стена оказывается исписанной первыми граффити — цитатами из романа и комментариями поклонников творчества писателя [19], а в 2007 г. открывается музей Булгакова, сотрудники которого сделали элементы стихийного почитания частью музейной экспозиции.

Часто при возникновении новых пространственных объектов на них переносятся типичные для подобных объектов практики, таким образом возникает новое значимое место по образцу уже существующих. Так происходит с уличной скульптурой — поглаживание выступающих частей, достраивание композиции и альтернативное именование пластических объектов почти обязательно сопутствуют появлению новых объектов с таким же функционалом. Объекты, связанные с тематикой смерти, станут местом совершения коммеморативных практик, а затем, в результате деятельности экскурсоводческих групп, - туристическими объектами (например, стена Цоя на Арбате). Культ новых святынь (могилы почитаемых старцев, надгробия, напоминающие сакральные объекты, и др.) будет складываться из элементов почитания известных святынь (написание просьб в записках или непосредственно на объекте, принесение домой земли, цветов, веток и т.п. — так случилось с рядом склепов на Ввеленском (Немецком) кладбище в Москве, с Софьиной башней Новодевичьего монастыря [5], с могилой Сампсона (Сиверса) на Николо-Архангельском кладбище [14. С. 69] и др.

Городское пространство меняется: одни объекты исчезают, другие появляются. После исчезновения объекта связанные с ним вернакулярные тексты и практики постепенно трансформируются и угасают и если не вовсе сходят на нет, то, по крайней мере, заметно редуцируются. Так произошло с текстами о Сухаревой башне — местопребывании колдуна Брюса [14. С. 65]. Однако старые сюжеты могут получать развитие, достраиваться, не только снабжаться новыми подробностями, но и получать продолжение. Это оказывается возможным и даже необходимым, когда память о месте поддерживается изменениями, происходящими с объектом. Не полное исчезновение, а замена одного объекта другим провоцирует возникновение новых и достраивание старых текстов и верований. В случае с Алексеевским холмом — местом, где в XIX-XX вв. ряд объектов сменял друг друга с поразительной частотой (Алексеевский монастырь — храм Христа Спасителя несостоявшийся Дворец Советов — бассейн «Москва» — новый храм Христа Спасителя), сюжет о проклятии игуменьи Алексеевского монастыря, известный, похоже, еще до строительства нового храма [3. С. 10], получил несколько вариантов продолжения: ожидание и поиск признаков скорого его разрушении (проклятие в силе), идея о том, что проклятие распространяется только на три последующих попытки строительства (храм Христа Спасителя, Дворец Советов, бассейн), история о снятии проклятия посредством шубки, брошенной на закладной камень [14. С. 76].

Время от времени градостроительная политика властей и отдельных групп принимает во внимание существующий в обществе запрос на объекты, помогающие структурировать, маркировать, осваивать городское пространство. Такие попытки не всегда оказываются удачными, часто жители не принимают этого вмешательства. Так, отторжение вызвал памятник Петру І работы Зураба Церетели, в связи с которым активно обсуждалось, что он проектировался как монумент Колумба, но автор не смог продать его ни в Испанию, ни в Латинскую Америку; отмечалось сходство скульптуры с нарисованным Остапом Бендером плакатом, на котором был изображен сеятель, разбрасывающий облигации (по версии фильма «12 стульев» Марка Захарова). Кроме того, проходили инициированные журналом «Столица» акции под лозунгами «Вас здесь не стояло» и «Долой царя» [6]. Бурное обсуждение в Сети вызвали многочисленные инсталляции, начавшие появляться на центральных улицах и площадях Москвы весной 2016 г. в рамках фестиваля «Московская весна». Однако в ряде случаев объекты включаются в пространство города и принимаются горожанами и приезжими, которые начинают активно с этими объектами взаимодействовать («Нулевой километр», памятник студенческим приметам, «Сердце» в саду Эрмитаж, «Лужков мост» с деревьями для замков и т.д.). Кроме того, появление таких объектов можно описать и как «присваивание» местной властью вернакулярных текстов и практик горожан с целью обеспечить контроль над сферой неподцензурного и неофициального.

Распространению новых сюжетов, прежде всего мистического характера, способствует значительный интерес к тематике со стороны средств массовой информации, развлекательных и коммерческих изданий, интернет-порталов. В первую очередь в таких публикациях внимание уделяется мистической и (квази)исторической тематике [14. С. 67–68, 21. Р. 18–19]. В этих источниках сведения о московском пространстве часто не совпадают с сюжетами устных текстов, а время от времени и вовсе представляют собой вымысел одного или нескольких авторов. Примером такого новотворчества может служить история о призраках кошек на Большой Ордынке, которая, по всей видимости, своим происхождением обязана заметке 2004 г. в «Российской газете» автора М. Трубилиной [18], а распространением — книгам А. Попова «Все тайны Москвы» (2010) [16, глава «Призраки кошек и котят»] и Е. Коровиной «Москва мистическая» (2012) [7. С. 142-147])⁵; более ранние фиксации нам неизвестны (разве что в знаменитой книге XIX в. М. Пыляева «Замечательные чудаки и оригиналы» есть несколько рассказов о кошколюбивых дамах, но не более того). Тем не менее все подобного рода публикации, пользуясь заметной популярностью, перепечатываясь, как правило, без указания на первоисточник, и пе-

ресказываясь, входят постепенно в традицию и становятся фактами фольклорного «московского текста».

Отдельно следует сказать об экскурсионных бюро как о распространителях текстов и практик. Государственные и частные бюро (на 2017 г. их в Москве более 20) используют все приведенные выше источники в экскурсиях, называемых «Москва таинственная», «Тайны столицы» и т.п., а гиды, транслируя сюжеты, рассказывают и показывают, как правильно совершать ту или иную практику рядом с объектом: тереть памятник, писать записки с просьбами и т.п.

Отношение к такого рода текстам среди носителей, по нашим наблюдениям, несколько иное, чем к сведениям, полученным устно. Можно сказать, что medialore, будучи более активным, чем собственно фольклор, всё же многими носителями отделяется в большей или меньшей мере от устной традиции. Увиденное по ТВ или вычитанное в Интернете занимает отдельную нишу в восприятии людей и маркировано как недостаточно достоверное, сомнительное, непроверенное — об этом свидетельствуют ряд интервью про различные московские объекты, взятые у людей на улице⁶. В любом случае в синхронном исследовании источник и способы возникновения текста, обряда или верования если и важны, то не играют принципиальной роли: сюжет или обряд, ставший фольклорным, объект, подвергшийся осмыслению в рамках и принципах «городского текста», остается таковым; письменный текст, многократно пересказываемый устно или гуляющий по Сети в различных вариациях, уже стал частью традиции. Изучение времени и способа возникновения того или иного явления — особая задача, которая решается в отношении каждого отдельно взятого объекта или их группы.

Систематизация фольклорного материала для его дальнейшего изучения требует выделения как типов объектов, так и связанных с ними фольклорных форм и различных практик. Таких типов можно выделить около 20. Приведем несколько, чтобы показать принципы этой систематизации (см. табл.).

Очевидно, что концентрация значимых для фольклорной карты Москвы объектов наиболее велика в центре города не только потому, что это наиболее старая его часть, имеющая хорошо описанную и широко известную историю, где сохранилось наибольшее количество исторических зданий, с которым часто связываются фольклорные сюжеты. Это еще и наиболее компактная зона и поле пересечения маршрутов и интересов наибольшего количества жителей Москвы. Горожанин и приезжий может не бывать во многих районах города, удаленных от его жилья, работы и основных путей, но миновать центр Москвы он не может. Такая ституация не обязательно имеет место в каждом городе, но Москва устроена именно так. Это связано с градостроительным планом и с зависящей от него организацией транспортной сети (радиальнокольцевая планировка), с расположением офисов и органов власти, значительного количества вузов, музеев, театров и т.д. в центре города. Подобная централизация фольклорных объектов диктуется еще и общей тенденцией связывать возникновение пространственных объектов с деятельностью исторических лиц, которая тоже, как правило, ограничена рамками старой Москвы. Однако удаленные от центра районы города тоже включаются в фольклорную традицию: чем современнее, т.е. чем более однородна и безлика застройка и планировка, тем важнее это пространство «очеловечить», освоить, сделать узнаваемым. Это достигается и посредством его фольклорного наполнения и осмысления. В отсутствие выразительных и заметных объектов (от заброшенных зданий до памятников) этой цели служат неофициальная топонимия, выстраивание репутации районов ([любое название] — страна чудес, туда зашел и там исчез); граффити, слухи и толки (подземное общежитие для 70 000 торговцев Черкизовского рынка непосредственно под ним⁷).

Позволим себе скорректировать утверждение И.С. Веселовой относительно того, что «в фольклорном городском пространстве не бывает "нейтральных" достопримечательностей — все они обозначены или как положительные (чудесные, святые), или как отрицательные, связанные с проделками нечистой силы или с не-

Объект	Тексты	Практики
Скульптура	неофициальные названия, шутливые легенды о происхождении	натирание заметных деталей; загадывание желаний; принесение предметов; достраивание композиции
Дерево	мотивирующие тексты; тексты, маркирующие пространство	повязывание ленточек; отла- мывание веток или коры, место сбора субкультурных групп
Здание	неофициальные названия; легенды о происхождении и истории; легенды о (квази)исторической личности, с которой связано здание; тексты о привидениях	посещение; использование в коммерческих целях (устраивание квестов, проведение ролевых игр, включение в экскурсионные маршруты)
Заброшенное здание	неофициальные названия; легенды о том, почему заброшено; легенды о (квази)исторической личности, с которой связано; тексты о привидениях; истории о страшных сообществах (сатанистах), облюбовавших место, и их обрядах; рассказы о смерти в здании	посещение / воздержание от посещения; коммеморативные практики, граффити
Могила	легенды / рассказы о погребенном, его жизни и о том, как он помогает живу- щим; рассказы о чудесах; рекомендации	посещение; коммеморативные практики; принесение предметов (угощение); прикосновение; принесение домой земли, цветов, веток; молитва; написание записок / надписей на надгробии; обходы
Камень	названия; легенды о происхождении; рассказы о чудодейственной силе; реко- мендации	посещения; разного рода при- косновения; обходы; телесные практики; принесение монет, цветов и т.п.
Источник	названия; легенды о происхождении; рассказы о чудодейственных свойствах воды; истории о личностях, санкционировавших практику набирания воды; истории об исцелениях; рассказы об особенном химическом составе воды; рекомендации	принесение воды домой для освящения или приготовления пищи; мытье; питье; бросание монет
Район	неофициальные названия; тексты репутационного характера; локальная топография (система объектов); тексты (квази)исторического характера; семейные истории и личные тексты, связанные с освоением района	посещение / воздержание от посещения; районные экс-курсии
Мосты	неофициальные названия; тексты (квази)исторического характера; рассказы о самоубийствах	посещение в рамках ритуала; навешивание замков; экскурси- онное посещение

человеческими поступками людей» [3. С. 10]. Такая категоризация существенно сужает проблематику, связанную с фольклорным осмыслением городского пространства. Выделение в городском пространстве чудесных, святых, страшных мест, или, как принято называть все такого типа места в сетевом дискурсе, мест силы, несомненно, важно и имеет для понимания городского пространства существенное значение, но сводить их все к этому было бы опрометчиво. Значительное количество локусов — это просто места, иногда обладающие для горожан нулевой семантикой (как парковая скульптура), с ними связано минимальное количество практик (например, только фотографирование с объектом или демаркация объектом территории), иногда вызывающие интерес, удивление, смех, недоумение.

Все такие объекты тоже, несомненно, важны для понимания того, как горожане и туристы воспринимают московское пространство.

Примечания

- 1 См. примеры личных и семейных историй про дома в книге [13].
- ² Такие книги пользуются популярностью, отчасти в связи с большим количеством электронных копий. Например, сборник Гиляровского легко ищется в электронном виде, его отсканированные и распознанные версии находятся в свободном доступе. Кроме того, «Москва и москвичи» в 2013 г. вошла в список 100 книг, рекомендованных Министерством образования и науки РФ школьникам для самостоятельного чтения [15].
- ³ Ср.: «В каждом районе были свои колоритные или просто не похожие на других личности. Взять хотя бы детей в центре города. На Кузнецком мосту я часто встречал "дурачка" Ваню, худого, горбоносого, ростом не менее двух метров На Сретенке можно было встретить девочку, страдавшую каким-то редким заболеванием. Лицо девочки было в морщинах. Ее так и называли "старуха". Другая девочка, упитанная, круглолицая, в любой мороз

ходила по улице в одном платье. Говорили, что у нее два сердца и поэтому ей всегда жарко» [1. С. 167-168].

- В терминах Г. Дженкинса культура соучастия подразумевает, во-первых, участие в различных сообществах, во-вторых, поддержку других членов сообществ в производстве и распространении текстов, в-третьих, неформальный контроль «менторов», в-четвертых, совместное творчество [20].
- ⁵Стиль текста Трубилиной чрезвычайно похож на повествование Коровиной герой и заметки, и книги фланирует по Москве, встречая призраков прошлого и рассказывая о них читателю.
- ⁶ Возможно, только популярная «Битва экстрасенсов» телеканала ТНТ выпадает из разряда «недостоверных» источников — показанному в ней, по словам наших информантов, доверяют. Входящая в десятку самых рейтинговых передач федеральных каналов, «Битва» цитирует и встраивает в медиаконтекст «страшные» и «опасные» места Москвы (и не только), а просмотр таких передач в целом актуализирует в устной традиции уже известные темы и ритуалы.
- 7 Благодарим О.В. Белову за указанные сведения.

Литература

- 1. Андреевский Г. Москва. Сороковые года. М., 2001.
- 2. Артемьева М. Темная сторона Москвы. М., 2011.
- 3. Веселова И. С. Заметки к фольклорной карте Москвы // ЖС. 1997. № 3. C. 10-12.
- 4. Гиляровский В. А. Москва и москвичи. М., 1989.
- 5. Громов Д. В., Ипполитова А. Б. Карта человеческих желаний, или Записки у стен московского монастыря // Традиционная культура. 2011. № 3. С. 76-87.
- 6. Долой царя! // Ностальгин: Прошлое. Люди, события, артефакты. 2010. 12 окт. http://www.nostalgin.ru/2010/10/ blog-post_12.html.
- 7. Коровина Е. Москва мистическая. M., 2012.
- 8. Лотмановский сборник. [Вып.] 2 / [Сост. Е. В. Пермяков]. М., 1997.

- 9. Майер (Кукатова) А. С. Московские городские легенды как исторический источник: историческая память и образ города: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2008.
- 10. Мороз А. Б. Почитание могилы Ивана Яковлевича Корейши в Москве // ЖС. 2014. № 1. C. 9-12.
- 11. Московские легенды, записанные Евгением Барановым. М., 1993.
- 12. Москва и «московский текст» русской культуры. М., 1998.
- 13. Опарин Д., Акимов А. Истории московских домов, рассказанные их жителями. М., 2017.
- 14. Петров Н. В. Современный мегаполис в устных рассказах и неинституализованных ритуалах («Фольклорная карта Москвы») // Ситуация постфольклора: городские тексты и практики / Сост. М.В. Ахметова, Н. В. Петров. М., 2015. С. 64-88.
- 15. Письмо Министерства образования и науки РФ от 16 января 2013 г. № НТ-41/08 «О перечне "100 книг" по истории, культуре и литературе народов Российской Федерации» // Информационно-правовой портал «Гарант». http://www.garant.ru/ products/ipo/prime/doc/70200292.
- 16. Попов А. Все тайны Москвы. М., 2010.
- 17. Пыляев М. И. Старая Москва. М., 2007.
- 18. Трубилина М. Московские легенды // Российская газета. 2004. 26 янв. № 3388 (0). Цит. по электрон. версии: https://rg.ru/2004/01/26/legendy.html.
- 19. Чудакова М. Нехорошая лестница. M., 2009.
- 20. Jenkins H., Purushotma R., Weigel M., Clinton K., Robison A. J. Confronting the challenges of participatory culture: Media education for the 21st century. Cambridge; London, 2009.
- 21. Moroz A. The Folklore Map of Moscow Project // Intangible heritage of the city. Musealisation, preservation, education / Ed. by M. Kwieńciska. Kraków, 2016. P. 17-27.

Авторская работа Н.В. Петрова, являющаяся частью статьи, выполнена при поддержке Российского научного фонда, проект № 16-18-00068 «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе»).

Андрей Борисович Мороз,

доктор филол. наук, Национальный исследовательский ун-т «Высшая школа экономики» (Москва)

ЗАЧЕМ НУЖНЫ ПАМЯТНИКИ

разговорной речи слово памятник используется в значении несколько более широком, чем словарное («архитектурное или скульптурное сооружение в память или в честь какого-либо лица или события» [8. С. 86]): скульптурное сооружение отнюдь не обязательно должно быть установлено в память о человеке или со-

бытии, чтобы называться памятником. Пространство современных городов часто оживляется скульптурными изображениями, не имеющими конкретных прототипов и не преследующими цели увековечить их память. Так, памятником в собственном смысле слова едва ли могут быть названы скульптурные изображения «Прикуривающий» и «Незнакомка» в Михайловском сквере Минска. Н. Г. Брагина отмечает «семантическое расширение слова памятник». Его «можно описать примерно следующим образом: памятник создается как шутливое, игровое напоминание о людях, животных, событиях, вещах» [1. С. 30]. Хочется, однако, подчеркнуть, что при всем распространении за последние лет 25 шутливых, иронических «публичных» (термин Н. Г. Брагиной) памятников весьма часто можно встретить и серьезные. Важно или отсутствие объекта мемориализации, или несоответствие его стандартным представлениям. Национальный корпус русского языка дает такие словоупотребления: «Так, кстати стоит очень забавный памятник козе!» (Отзывы туристов о Нижнем Новгороде, 2013-2015); «С недавних пор в центре Ижевска стоит памятник крокодилу» (О. Андреева. Человек, которого нельзя называть // Эксперт online, 2013) и т.п. В полевых материалах из Краснодара, опубликованных И. Ю. Васильевым, приводится гневное высказывание одного жителя в отношении уличной скульптуры «Собачкина столица»: «...получается, ничего важнее собак не было!» [2. С. 29]. Автор работы, скульптор В. Пчелин, отвечал на критику так: «Я везде повторяю, что это не памятник. У нас всегда были одни памятники, и люди по привычке принимают собачек за очередной из них. "Собачкина столица" — это игровая юмористическая городская скульптура, навеянная литературным произведением»¹.

Приведенные примеры демонстрируют, что слово памятник означает любой тип уличной скульптуры. Можно предположить, что причина — в отсутствии удобного и однословного обозначения такого явления, возможно, вследствие того, что и сама уличная скульптура совсем недавно приобрела широкое распространение. Итак, любая уличная пластика может именоваться памятником, будь то памятник студенческим приметам в Москве (район Марьино), памятник Святой Троице в Ярославле, памятник «Щас спою» (волку — персонажу мультфильма «Жил-был пес») в трех сибирских городах: Красноярске, Томске и Ангарске — и т.д.

Впрочем, памятники, действительно увековечивающие личность или событие, стали массовым явлением тоже не так давно — в 1918 г., когда в рамках предложенной Лениным «Монументальной пропаганды» (программа развития монументального искусства, подразумевающая его использование в качестве важнейшего агитационного средства, как проводника коммунистической идеологии) осуществлялась массовая установка памятников революционерам, общественным деятелям, а также известным писателям, ученым, художникам, композиторам и артистам. До того времени число памятников было совсем незначительным. В это время, по-видимому, отношение к памятникам было не таким, как сейчас. Во всяком случае в художественной литературе отсутствие пиетета и даже некоторая фамильярность по отношению к монументам описывается исключительно как нарушение нормы, влекущее страшные последствия. Многочисленные Доны Жуаны (ATU 470A), Евгений из «Медного всадника» становятся жертвами грозного изображения, позволив себе выразить непочтительное отношение к нему. Статуи оживают или потому, что они слишком «живы», или потому,

что не могут терпеть нечестия (об оживающих статуях см.: [4; 6; 7; 9] и др.). Тут, вероятно, играет роль не только то обстоятельство, что памятники — это изображения сильных мира сего. Они подавляют и размером, и принадлежностью прототипа иному — загробному миру². Отголосок этой темы находим у Александра Галича в «Ночном дозоре» (1963): «повторенный тысячекратно» «одинокий памятник», который «даже в прахе хранит обличие», грозен и страшен и былым величием, и тем, что выходит из небытия по ночам, и каннибалическими пристрастиями: «Им бы, гипсовым, человечины...».

Вторая тенденция в описании памятников, в чем-то схожая с первой, в чем-то противоположная ей, заключается в изображении памятника как «мертвечины». Начало этому положил Маяковский в стихотворении «Юбилейное» (1924). Вступая в диалог с памятником Пушкину как с живым человеком (и даже весьма фамильярно, что как раз и карается в «Каменном госте» и других текстах на сюжет ATU 470A, а также в «Медном всаднике»), лирический герой стремится подчеркнуть удивительную живость Пушкина, несмотря на то что он - памятник, и даже вопреки этому. Тему подхватит и продолжит Высоцкий в «Памятнике» (1973): умерший лирический герой превращается в памятник и сам себя не узнает, потому что «в обычные рамки я всажен — / на спор вбили, / а косую неровную сажень / распрямили». В любом случае соприкосновение с памятником или превращение в таковой понимается как соприкосновение со смертью, что уже само по себе должно вызывать у живого человека трепет и негодование.

Возможно, описанное выше отношение к памятникам отчасти зависело и от их размеров: традиционно высокий постамент делал их недоступными, нависающими над человеком, подавляющими своими размерами и расположением. Патетика, заложенная в саму идею памятника, величие, вознесение над людьми и повседневным пространством — отличительная черта памятников прошлого. Литературный персонаж, восстающий против памятника, т.е. не испытывающий к нему пиетета, нарушает норму, за что может быть наказан (Дон Гуан, Евгений).

Фольклор ведет себя иначе. Не терпя никакого пафоса, он целенаправленно снижает его там, где тот видится чрезмерным, подменяя смехом или фамильярностью. Фольклорное отношение к памятникам, а затем и к любой другой пластике в общественном пространстве по большей части носит смеховой характер, хотя есть и обратные примеры: потрогать скульптуру или оставить у нее / на ней монету — такие действия обычно совершаются «на счастье». Впрочем, граница между смеховым и серьезным здесь весьма шатка. Одни и те же действия могут носить вполне серьезный и откровенно смеховой характер — в зависимости от интенций и «веры» исполнителя. Классические памятники — высокие и величественные, нелосягаемы пля человека, по крайней мере без больших усилий; физическая недосягаемость компенсируется доступностью для слова. Шутки в отношении памятников составляют несколько тематических групп. Первая группа текстов объясняет внешние особенности памятника («По одной версии, Сталин, по другой некий старорежимный академик архитектуры, оглядев статую [Юрия Долгорукого в Москве], сказал: "Не мог русский князь на кобыле ездить!" За ночь срочно сделали и приделали что нужно и исправили кобылу на коня» [5. С. 422]; Медный всадник: «Петр I сидел на коне на берегу Невы и сказал: "Все Бога и мое". Сказал и перепрыгнул Неву. А потом сказал: "Все мое и Бога". И окаменел» [Там же]; Богдан Хмельницкий в Киеве: «Разгромил Богдан польских шляхтичей и вернулся с победой в город. Въехал на коне на горку, а вокруг тысячи людей. Он вытянул перед собой булаву и произнёс: "Здоровеньки булы, грамадяны украинци!" В ответ прозвучало: "Здгаствуй, товагищ Богдан!" Тут он и окаменел» [5. C. 424]).

Но памятники — это не только застывшие живые. Они могут, наоборот, оживать, приходить из небытия. И, ожив, действуют как люди — спускаются вниз, становятся обыкновенными — на этом основан смеховой эффект анекдота о Пушкине: «Стоит мужик возле памятника Пушкину. Полвторого ночи. Вдруг слышит сверху голос: "Эй, мужик! Постой тут за меня полчаса, а?"» Далее мужик, не дождавшись возвращения классика, идет его разыскивать и в милицейском участке узнает о его задержании: «Представляешь, ходил тут по улицам, ловил голубей и на головы им срал!» [5. С. 425].

Положение памятников в пространстве тоже становится объектом комментирования. Обращает на себя внимание, в частности, соотнесение памятника с каким-либо рядом расположенным объектом, в том числе с другим памятником. Широко известна шутка, комментирующая взаимоотношения Медного всадника и памятника Николаю I: «Глупый умного догоняет, да Исаакий мешает». Диалог между тремя памятниками, расположенными в Калуге вдоль ул. Кирова, комментирует не только расположение, но и внешний вид памятников: Циолковский, стоящий на пл. Мира (в начале ул. Кирова) рядом с большой ракетой (явно ассоциирующейся здесь с фаллосом), произносит, обращаясь к Кирову, стоящему посередине улицы его имени: «Гляди, какая баба!» Бабой

назван монумент победы: «Высокий белый обелиск 9 мая 1973 года увенчала семиметровая бронзовая фигура Родины-Матери, держащей в руках символы Калуги — космический спутник и ленту извилистой реки Оки, на которой построен город»³. Монумент стоит на той же площади, что и венерологический диспансер, поэтому Киров — суровый коренастый мужчина в военной форме — отвечает Циолковскому: «Да ты что, она ж из вендиспансера!» В ответ Победа отзывается с противоположного конца улицы, показывая ленту реки над головой: «А у меня справка!»⁴

Ту же роль адаптации, комментирования, снижения выполняют альтернативные названия памятников. Фигуры Василия Татишева и Вилима пе Геннина. основателей и первых губернаторов Екатеринбурга, стоящие на общем постаменте, очень похожие одна на другую и имеющие характерное выражение лиц, получили прозвище «Бивис и Баттхед» по имени героев американского мультсериала. А скульптурная группа у Вечного огня в Сыктывкаре, представляющая трех женщин, держащих подобие венка, но разомкнутого и вытянутого как раз над огнем, получила название «Бабы жарят крокодила». Видимо, это название широко известно, но дополнительной известности ему придало присуждение штрафа в 200 тыс. рублей местному интернет-изданию «7×7» за упоминание этого названия в одной из публикаций⁵.

Шутливые названия памятников часто комментируют определенный ракурс, с которого, считается, нужно смотреть на скульптуру (обычно это подразумевает обсценный смысл: какиелибо детали скульптуры видятся как гениталии). Такой репутацией пользуется горельеф, изображающий революционных рабочих, на здании Центральной тяговой электроподстанции метрополитена на Большой Никитской ул. в Москве. Если на него смотреть сбоку, создается впечатление, что один из персонажей занимается мастурбацией. Горельеф получил названия «Половые извращения строителей коммунизма» (1980-е гг.)⁶, «Групповой портрет семьи Маяковских-Бриков»⁷ (возможно, на возникновение такого объяснения повлияла близость Театра им. Маяковского) или «удовлетворил себя, удовлетвори товарища» (1980-е гг.)⁸.

Описанный Маяковским диалог запанибрата с памятником Пушкину напоминает распространенный студенческий ритуал дополнять, украшать или производить еще какие-либо манипуляции с памятником, стоящим у вуза или имеющим к нему какое-то отношение. Выпускники военных училищ надевают на памятники элементы формы, студенты Уральского государственного технического университета в День радио моют статую Александра Попова⁹ и т.д. Подобное «достраивание» композиции памятников не обязательно распространено среди представителей студенческой субкультуры и не всегда приурочено к календарной дате. Весьма распространен такой вид развлечения, как фото с памятником, когда человек становится частью скульптурной группы, а также попытки «комментирования» композиции памятника, когда к скульптуре прикрепляется какой-либо предмет: статуе Федора Коня в Смоленске вложили в руку пивную бутылку¹⁰, у скульптуры «Прикуривающий» (в Михайловском сквере в Минске) между пальцами часто оказывается настоящая сигарета, а в открытой ладони монеты и др.11 Летом 2003 г. в г. Каргополе на руку Ленину повесили корзину с цветами, обычно стоящую в ногах. Наиболее частотным и универсальным действием по достраиванию композиции памятника оказывается бросание монет: в ладонь «Прикуривающего» в Минске, в блокнот Ватсону в недавно поставленной у Британского посольства скульптуре, изображающей героев фильма о Холмсе, в чашу, стоящую перед скульптурой Святой Троицы в Ярославле, и т.д. Стандартное действие, которое можно наблюдать в связи с множеством других пространственных объектов (водоемов, фонтанов, источников, камней и др.), в случае с памятниками приобретает особый смысл: оно становится частью диалога человека со скульптурой, ответом на информацию, прочитанную в позе, жесте, наборе деталей.

Особый вид диалога с памятником возникает еще в одной совершенно новой ситуации. Не так давно, примерно в начале 2000-х гг., стала распространяться тенденция ставить памятники святым. Она еще не получила широкого распространения, но уже стала известной. Так, в пгт Борисоглебский Ярославской области поставлен памятник преп. Иринарху Ростовскому, подвизавшемуся в монастыре свв. Бориса и Глеба, давшем название поселку. На территории Нило-Столобенской пустыни поставлен памятник св. Нилу. В Петербурге у входа в Тихвинский казачий храм установлены бюсты Николая II (2002 г.), царевича Алексея (2013 г.), царицы Александры Федоровны (2014 г.). Эта ситуация — совершенно непривычная — вынудила людей решать для себя, как относиться к этим изображениям. Часто в таких ситуациях памятник воспринимается как эквивалент писаной или скульптурной иконы и становится объектом поклонения: статую св. Нила целуют, складывают к подножию цветы и монеты, крестятся и молятся перед ней. В Санкт-Петербурге «к памятникам иногда кладут цветы, небольшие букеты, иногда лежит одна или две свечки. <...> Некоторые из прихожан специально подходят к памятникам, перекрещиваются на них, молятся, прикладываются рукой / губами к одному бюсту (Николаю) или ко всем по очереди. Однажды было замечено, что пожилая женщина стояла на коленях перед памятниками, молилась и кланялась. Мне удалось узнать у некоторых прихожан, почему они крестятся на памятники, среди ответов звучали объяснения, что это святые, которых следует почитать; что на памятники можно креститься, потому что батюшка их постоянно освящает; памятник ничем не отличается от иконы, поэтому можно креститься, просто в православии почитание скульптур не распространено, а так это вполне нормально. При этом интересно отметить, что батюшка говорит о том, что креститься на памятники не надо, потому что это не принято в православии — необходимо креститься только на иконы и на храм. Об этом же говорят некоторые сотрудницы храма. Однако, по моим наблюдениям, некоторые казаки наравне с прихожанами крестятся на памятники»¹². В отличие от остальных памятников здесь нет места шутливому осмыслению памятника, но сама идея коммуникации с ним есть и здесь.

Создатели неформальных скульптурных изображений вроде дивана Обломова в Ульяновске, Доцента из фильма «Джентльмены удачи» в Москве, сантехника, вылезающего из люка, в Омске и ряде других городов стимулируют и без того имеющееся желание проявить в отношении скульптуры некоторую фамильярность, а то и сознательно ориентируются на нее, принимая во внимание желание людей сделать памятник своим, близким. Скульпторы уменьшают размеры объектов, располагают их как можно ниже, почти без постамента, в некоторых случаях (сантехник в люке, памятник студенческим приметам в Москве, отметка нулевого километра и т.д.) располагают скульптуру не выше, как это было принято раньше, а ниже глаз человека, так что нет надобности смотреть на памятник вверх; напротив — можно посмотреть на него сверху, можно к нему наклониться — это снимает дистанцию между человеком и объектом.

Наконец, современные скульпторы не прочь иногда поэксплуатировать важную для усвоения уличной скульптуры практику поглаживания выступающих или заметных элементов (см. об этом: [3]). Само по себе поглаживание или прикосновение может иметь дополнительный смысл (на счастье или конкретнее — на удачу на экзаменах, как в случае со скульптурами на станции метро «Площадь Революции»), а может и не иметь — так положено. Начинают появляться специальные пластические изображения, созданные в расчете на то, что их будут трогать, и даже провоцирующие это действие, как «памятник»

женской груди в Батайске, который сопровождают такие рифмованные строчки: «Ты прикоснись ладонью к ней — / Нет способа сейчас верней / Мужскую силу укрепить, / Навечно юность сохранить...»

За последние лет 20-25 памятники (и другая уличная скульптура, которая тоже стала называться памятниками) стали заметно ближе к человеку. Первые шаги в сторону фамильяризации памятников были сделаны именно благодаря появлению обыгрывающих их фольклорных текстов и включению в своего рода игру. Задача этой игры — нейтрализовать излишнюю патетику самого объекта и навязываемого официозом отношения к нему. Высота памятника компенсируется смелостью залезающего на него шутника, официозный статус — оживлением памятника и превращением его персонажа в простого и комичного человека, казенное название - альтернативным анекдотическим. При этом в альтернативной номинации или комментировании памятника неизбежно учитываются все промахи его создателей, в отношении как соответствия оригиналу или исторической действительности, так и того, как скульптура вписывается в окружение (неуместные детали скульптуры, плохая соотнесенность с фоном, ландшафтом, репутация места, в котором расположена скульптура). Из свежих примеров подобного рода обсуждений — история с памятником Михаилу Калашникову в Оружейном сквере Москвы. Среди изображенных на постаменте модификаций изобретенного Калашниковым автомата и его чертежей знатоки истории оружия усмотрели чертеж немецкой штурмовой винтовки Хуго Шмайссера. В результате шумного обсуждения чертеж спилили, и скорое исчезновение источника шуток не дало теме сильно развиться, однако в Интернете отголоски слышны и сейчас: «Что бы мы ни делали, у нас всегда получается автомат Калашникова. За исключением памятника Калашникову, который стал памятником Шмайссеру» (Твиттер-канал «Шутки тети Розы» 13).

Так выстраивается не только фольклорный образ памятника, но и целая система взаимоотношений людей с ним, часто совсем непростая: регулярно случающиеся кражи Чижика на Фонтанке превратились уже в подобие ритуала, как и попытки вынуть наган из руки революционера на станции метро «Площадь Революции» в Москве. Для успеха своих работ современным скульпторам и архитекторам остается только учесть эти тенденции, немного подыграть, что они иногда с успехом и делают.

Примечания

- ¹ Помидоров А. Охота на краснодарских «собачек» // Юга [Краснодар]. 2009. 15 сент. https://www.yuga.ru/articles/culture/5377. html.
- ² Известны случаи, когда памятники устанавливались при жизни: в основном они связаны с и без того демонизированной фигурой Сталина; памятники (бюсты), которые ставили Героям Советского Союза при жизни на их родине, кажется, не вызывали широкого общественного резонанса.
- ³ Памятники Калуги // Калуга-Поиск портал города Калуга и Калужской области. 2009. 8 окт. http://www.kaluga-poisk.ru/ articles/pamyatniki-kalugi.
- 4 Полевые материалы автора. Калуга,
- ⁵ Журнал заплатит за фразу «бабы жарят крокодила» применительно к Вечному огню // Lenta.ru. 2016. 11 марта. https://lenta.ru/news/2016/03/11/komi.
 - ⁶ Самозапись.
- 7 Неприличный горельеф // Большой город. http://bg.ru/atlas/places/1403.
 - Сообщение О.В. Беловой, 2017 г.
- 9 ДЕНЬ РАДИО. Студенты УГТУ помыли Попова и прошли по главной улице с огнями // JustMedia. 2009. 8 мая. http://www.justmedia.ru/news/society/ 79365?utm_source=vkontakte&utm_ medium=link&utm_campaign=social.

- 10 См. иллюстрацию: http://bigbosses.ru/ img/2016/011113/3439850.
- ¹¹ Личные наблюдения автора, 2014-2016 гг.
- 12 Письменное сообщение Н. А. Сави-
- 13 https://twitter.com/ANAKOYHER/ status/911841232938205184, 24 сент. 2017 г.

Литература

- 1. Брагина Н. Г. Новый вид публичной памяти в современной России: иронические памятники // Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа: Тезисы докл. Междунар. науч. конф. (Москва, РАНХиГС, 27-29 ноября 2014 г.)/ Сост. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов, М. В. Ахметова, Н. В. Петров. М., 2014. C. 28-31.
- 2. Васильев И. Ю. Памятники Краснодара в оценках горожан и современная обрядность // ЖС. 2015. № 3. С. 27-31.
- 3. Громов Д. В. Стихийная обрядность в городском ландшафте: объекты и практики // Традиционная культура. 2013. № 4. C. 71-82.
- 4. Жданов С. С. Образ статуи как идола и лже-идола в немецком локусе (на материале поэзии Саши Черного) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2015. № 1 (61). Т. 2. С. 181–184.
- 5. Лурье В. Ф. Памятник в городе: Ритуально-мифологический контекст // Современный городской фольклор / Сост. А. Ф. Белоусов, Й. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 420-429.
- 6. Мусий В. Б. Ожившая статуя как волшебный помощник в рассказе С. Кржижановского «Кунц и Шиллер» // Вісник Одеського національного університету. Сер. Філологія. 2014. Т. 20. Вип. 1 (11). C.36-44.
- 7. Назиров Р. Г. Сюжет об оживающей статуе // Фольклор народов России. Фольклор и литература. Общее и особенное в фольклоре разных народов: Межвуз. науч. сборник. Уфа, 1991. С. 24-37.
- 8. Словарь современного русского литературного языка. Т. 9. М., 1959.
- 9. Якобсон Р.О. Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Якобсон Р.О. Работы по поэтике. М., 1987. С. 145-180.

Никита Викторович Петров,

канд. филол. наук, Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

ПАМЯТНИКИ В ПРОСТРАНСТВЕ МОСКВЫ

амятники и монументы зачастую рассматриваются в рамках подходов, связанных с исследованием культурной и исторической памяти, ее трансформации и переопределения. Например, Д. Вертш пишет о конфликтах эстонской и российской нарративных схем: споры о переносе таллинского памятника «Бронзовый солдат» напрямую показывают конфликт двух памятей: одной — об утраченной и восстановленной национальной независимости, другой — о героической победе и изгнании чужеземного захватчика [20]. «Воплощением» и «ареной истории» называет Бранденбургские ворота в Берлине А. Ассман: «Возникнув в девяностые годы XVIII века, Бранденбургские ворота служили гордым

символом мира, завоеванного победой. Но уже в 1806 году после поражения Пруссии от Наполеона это послание было не просто опровергнуто; символическое опровержение отразилось на самом памятнике, чья триумфальная квадрига была доставлена в Париж в виде военного трофея. В 1813 году, после поражения Наполеона в "битве народов" под Лейпцигом, положение вновь изменилось, и скульптурная группа с триумфом вернулась на прежнее место, а Карл Шикель сделал добавление к созданной фон Шадовом фигуре Афины-Виктории, вложив ей в руку железный крест» [3. С. 8]1. С. А. Еремеева напрямую называет памятники «свидетельствами и свиде-

телями того, как меняется помняший человек, человек культуры» [8. С. 12]. Она пишет о том, что «факт монументальной коммеморации вовсе не гарантирует превращения объекта в место памяти, он представляет собой лишь материализацию и визуализацию памяти отдельных социальных групп, предлагающий новый элемент общей памяти» [8. С. 18].

В то же время функции памятников не исчерпываются пропагандой официальной идеологии и консолидацией памяти о знаменательных событиях или об известных личностях (такая память обычно реализуется в коммеморативных текстах и практиках, среди которых можно назвать речи на открытии, таблички и надписи на монументе, возложение цветов к Вечному огню, демонстрации, памятные встречи в годовщину жизни или смерти). Практически сразу после помещения в городское пространство памятник начинает использоваться «не по назначению». Городские жители «осваивают» новый объект: назначают около него встречи, фотографируются около него и с ним2

Деятельное «осваивание» памятника предполагает несколько непротиворечащих друг другу форм: 1) его некоммеморативное утилитарное использование (в бытовых целях: встреча у памятника, фотографирование); 2) борьбу с памятником, порчу памятников (снос, разрушение); 3) наделение памятника новым смысловым содержанием, включение его в другой семантический контекст (достраивание композиции, одевание, включение в текстовый ряд, который кодирует как отношение к памятнику, так и его функции в городском пространстве).

Среди более чем 500 московских памятников³ (включая памятные доски, бюсты, монументы, скульптуры и скульптурные композиции⁴) около 100 обладают такими сюжето- и текстопорождающими свойствами. Ниже я приведу несколько текстов⁵, иллюстрирующих то, как и почему происходит ритуальное и шутливое «осваивание» памятников в Москве.

Важное значение имеет локализация памятника. Если рядом церковь, а объект — могила, камень или дерево, то будет актуализироваться идея исцеления или божественной помощи. Нахождение памятника и скульптурной композиции рядом с учебным заведением во многом способствует формированию практик и текстов, связанных с приобретением учащимися удачи во время «критических ситуаций».

На Тверском бульваре расположен памятник Герцену (во дворе дома № 25 около Литературного института им. А. М. Горького). Студенты в день экзамена должны сзади залезть на постамент памятника и поцеловать Герцена чуть ниже поясницы; взять за руку Герцена, ходить около памятника, попросить о хорошей отметке, потереть его ботинки:

Ой, вы знаете [смешок]... Что они только не делают! Постоянно к нему приходят, на него залезают, конечно, из-за него было столько шумихи, это ведь запрещено. Они же лезут через клумбы. Ну вот обувь его трут, да. Просто обходят по кругу. Видела даже цветы там однажды. Это очень у нас популярное место! [Ж].

Формы вернакулярные здесь не всегда противопоставлены формам предписанным, институализированным (возложение цветов), а зачастую

По обеим сторонам у входа в Государственный университет землеустройства расположены два больших белых шара — раньше они выглядели как макет Луны и макет Земли — полые внутри, деревянные, покрытые гипсом (создатель — архитектор А. И. Блинов). Символические для ГУЗа объекты с футуристическим уклоном с течением времени стали выглядеть как белые шары непонятного назначения и встроились в другой смысловой ряд, отраженный в шутливом тексте: если студентка / студент закончит вуз девственницей / девственником, то эти два шара покатятся.

...Ну, наверное, одна из самых знаменитых легенд этого вуза, что если отсюда выйдет девственница с красным дипломом, которая не обрела любовь, не влюбилась и так далее, то шары скатятся со своих пьедесталов. Вообще очень забавная история, хотелось бы за этим понаблюдать. Просто представьте себе эту картину: выходит девушка, у нее в руках красный диплом, и в этот момент эти приличные шары скатываются вниз по ступенькам вуза. Надеюсь, я в это время буду уже возвращаться с работы и увижу всё вот это собственными глазами [С].

Чтобы хорошо сдать экзамен, на эти шары надо залезть. Вероятно, такая логика осваивания объекта связана с преодолением препятствий и решением сложной задачи: если препятствие преодолено, то и задача (сдать экзамен) будет решена.

Я тут работаю уже лет 15 и за это время насмотрелся на многое. Вот, например, как-то раз один пьяный студент пытался закарабкаться на эти шары, потому что есть одно предание, ну, легенда, можно сказать так, если ты заберёшься на верхушку шара, то ты сдашь экзамен. Но так как он был пьяный, то ему не удалось сделать, ну то есть он не забрался на шар, и поэтому мы просто наблюдали за этим [Л].

Помещение памятников и скульптурных композиций в места, где ходит много людей, также влияет на появление и распространение практик и текстов. Одним из самых растиражированных для городского пространства Москвы в сетевой и устной культуре является текст о натирании частей скульптур на станции метро «Площадь Революции» (см. об этом: [14]). Примета о приносящей удачу собаке (если потереть ей нос) была в большей степени нарративом, чем реальной городской практикой, — судя по опросам москвичей 1930-1950-х г.р., — о ней только слышали, но наблюдали мало. Массовой практика тереть нос собаке стала, судя по всему, в 1990-е гг., а в в 2010-е гг. ее размах достиг небывалых масштабов. Сейчас затерт нос собаки, все выступающие детали других скульптур (палец и лапоть крестьянина, грудь спортсменки, туфля студентки, колено рабочего и ножка ребенка), предметы в руках скульптур6. Важно, что все эти фигуры находятся в вестибюле метро: это пересадочная станция, через нее проходит много людей, поэтому обычная практика натирания частей скульптур перерастает в гротескные формы, а рефлексия по этому поводу в сети множится и сильно варьируется.

Интересные данные можно получить, если изучать назначение ритуальных действий и пытаться установить источники знания о практике. Ниже приведены данные интернет-опроса 2016 г.

Скульптуры трут, потому что они приносят успех в учебе и на экзаменах (543 ответивших), 421 человек написал, что скульптуры исполняют мечты, а 410 человек отметили: скульптуры обеспечивают удачный день. Только 12 человек отметили, что скульптуры приносят несчастье.

Читали об этом в Интернете 266 человек, узнали от знакомых 378 человек и от членов семьи — 325 человек.

Интерпретация ритуальных действий будет зависеть от ряда факторов: 1) локализации скульптуры, 2) тематики композиции, 3) семантики выступающей части и 4) материала, из которого изготовлена скульптура.

Один из важных факторов порождения интерпретаций действий со скульптурой — ее тематика. Собаке трут нос влюбленные, чтобы обеспечить верность партнера (это объясняют тем, что собака — «верный друг человека»). Потереть теперь уже отсутствующий циркуль в руках инженера — к удаче в научной деятельности. Девушки трут туфельку студентки, чтобы не остаться старыми девами, - здесь можно увидеть отсылку к сюжету о Золушке (ATU

Таким образом, натирают большинство выступающих частей скульптур; а интерпретации этой практики создаются и тиражируются в зависимости от смысла, приписываемого элементам скульптуры.

Рассмотрим более подробно в этой связи натирание клюва и гребешка петуха (скульптура «Птичница»). Возможно, начало этой практики восходит к середине-концу 1980-х гг., когда популярность обрели животные, связанные с восточным календарем (год Петуха, год Собаки и т.п.). С этой фигурой связаны как предписания («тереть гребешок — чтобы деньги были, чтобы зарплату прибавили»), так и запреты («ни в коем случае нельзя трогать клюв»). Возможно, дело в том, что в традиционной культуре петух наделяется разной символикой — от сексуально-брачной до солнечной, а кроме того, может выступать как предвестник несчастья (пожара, войны, плохой вести) [7]. Отсюда, вероятно, такие разные интерпретативные модели, связанные с натиранием петуха.

Кроме того, можно обратиться к сетевым запросам о толковании снов, которые популярны в том числе среди жителей города [18] и могли повлиять на осмысление этого образа. Из запросов в поисковой системе Yandex (около 5000 релевантных результатов) можно узнать, что петух снится к гневу, раздражению, к ране, к тщеславию, хвастовству, к измене, к пожару, к беде, к перебранке. Таким образом, здесь модель практики «натираем X — программируем что-то хорошее» вступает в конфликт с символикой этой птицы. Именно поэтому петух и действия с ним наделяются столь разными толкованиями. В одном из записанных мною текстов, судя по всему отсылающему к 1980-м гг., рассказывается, что студенты МГУ натирали клюв петуха, чтобы раздразнить студентов МГТУ им. Н.Э. Баумана, а в ответ те щелкали петуха по клюву [Ш]. В действиях студентов актуализируется символика петуха, связанная с хвастовством, перебранкой и противоборством.

В некоторых случаях триггером для появления интерпретации оказывается материал, из которого изготовлен объект. В случае с собакой на «Площади Революции» актуальной оказалась религиозная символика: скульптура, по мнению информанта, изготовлена из бронзового церковного колокола.

Ну, я слышала такое объяснение, что, значит, там же бронзовые эти все фигуры, и вот конкретно досталась бронза с какого-то церковного колокола. Поэтому и надо за... держаться, загадывать желания [ЕДА].

Кроме локализации памятника важным оказывается и культурный контекст. Памятник Е. П. Леонову в роли Доцента из фильма «Джентльмены удачи» (Мосфильмовская ул., 8, скульптор Е. Чернышёва) осмысляется через смыслообразующий ряд «воровство»: «Если потереть пальцы "Доцента", то это принесет удачу и успех в финансовых делах, а также обезопасит от воров и преступников» [12].

Действий с памятниками в действительности меньше, чем о них говорят и пишут. Основными распространителями текстов оказываются медиа и экскурсоводы, которые в том числе стремятся сделать городское пространство более интересным и коммерчески привлекательным. Под воздействием текстов меняется отношение к монументам; так произошло с памятником И. А. Крылову на Патриарших прудах, который сидит в окружении персонажей своих басен. Прогуливающиеся фотографируются рядом с ними, кладут монетки около определенных персонажей, трут ладони у мартышки («Мартышка и очки»).

Информант, лицо без определенного места жительства (место обитания Пресненский район), во время интервью и прогулки по району дал обстоятельный комментарий:

[Информант поглаживает скульптуру мартышки. Соб.: То есть их потереть надо?]. Их... С этим можно поздороваться [«дает пять» медведю]. А это... потереть [трет мартышку]. [А почему?] А вы знаете... опять же... первого апреля <...> Ну и они всегда помогут. [То есть помогают они, да?] Действительно, очень. Мне помогли «...» Реально помогли... Ты знаешь, когда я жил на улице... да я в принципе и сейчас живу на улице. Потёр вот тут у неё, у красавицы [трет мартышку], ладошки. И меня мужик подозвал, сказал: «Иди за мной». Забрал меня в подъезде и дал мне матрас, раскладушку и одеяло. Вот так вот. [А как вы думаете, почему вот сейчас девушки вот там сверху деньги оставили рядом?] Я вам сразу говорю, не вздумайте брать эти деньги. [Ну, тут часто оставляют деньги?] Оставляют. [Подходим к следующей скульптуре]. Петушок... из... Кто был кукушка? Почему их никто не любит [т.е. их обычно обходят]? Потому что петушок — это домашнее животное, а кукушка — она потерянная. Поэтому их и не любят. [А обезьянка особенная, да?] А обезьянка особенная здесь. Вот именно здесь она особенная <...> Просто прохожу очень часто... и... мишка [обнимает медведя] — мартышка [гладит ее, улыбается широко]. А это засранец, козлина [показывает на козла] меня постоянно выручает [ШУР].

Горожане не только совершают манипуляции с памятником, но и распространяют о нем различные тексты, в которых обыгрываются личные качества того, кому поставлен памятник, форма памятника, его место в пространстве, соотношение с другими объектами городского ландшафта. Если практики, связанные с памятником, демаргинализируются, то неофициальные тексты о нем, судя по всему, появляются практически сразу после его установки и транслируются в городе и за его пределами и часто принимают форму анекдота или слуха (см. собрание текстов В. Ф. Лурье [9]). В некоторых случаях такие тексты становятся «визитными карточками» города, района, улицы, сообщества, в них прочитываются локальные неофициальные символы этих пространств; в других памятники оказываются выключеными из городского пространства.

Памятник Вацлаву Воровскому на Лубянке (площадь Воровского, Кузнецкий мост, 21) представляет из себя бронзовую фигуру причудливо изогнувшегося мужчины на каменном постаменте с гербом СССР и двумя надписями. Памятник находится в закрытом дворике между домами, и со стороны улиц его не видно. Он примечателен главным образом своей нелепой позой, из-за которой получил названия «Памятник радикулиту», «Пьяный хромой» и «Танцующий дипломат». Одна из версий, почему скульптура выглядит именно так, гласит, что Воровский изображен здесь в момент попадания в него пули, другая объясняет странность позы тем, что при перемещении восковой модели на завод для отливки при температуре +40° она деформировалась [ГП]).

Памятник Достоевскому, поставленный у Российской государственной библиотеки в Москве (1997 г., скульптор А.И. Рукавишников, архитекторы М. М. Посохин, А. Г. Кочековский и А.С. Шаров), вероятно, кодировал смыслы, связанные с юбилеем столицы (он был приурочен к 850-летию Москвы), важностью чтения классической литературы, с ролью Достоевского в духовной и интеллектуальной жизни человека (возможно, и другие). Попадая в городское пространство, памятник начинает осмысляться как нечто не соответствующее интеллектуальному ландшафту, приобретает другие значения. Его называют «Русский геморрой», «Памятник русскому геморрою» или «На приеме у проктолога» не в последнюю очередь из-за позы сидящего на постаменте Достоевского. Наличие в памятнике смысла, заложенного создателями либо продиктованного его функцией, и разрушение этого смыслового ряда в городском тексте может стать материалом для оценочных суждений относительно культурного уровня жителей города (ср. высказывание Рукавишникова: «Что ж, по-моему, хорошо. Это иллюстрирует культуру жителей» [19]) или даже для судебного разбирательства⁷.

Памятник Ю. А. Гагарину на Ленинском проспекте (1980 г., скульптор П.И. Бондаренко) называют «Якорем», «Бэтменом», «Терминатором», «Железным дровосеком», «Памятником Робокопу», а также «Чемоданы спиздили». В Сети обыгрывается и известная фраза, приписываемая Гагарину: «Ровно с двенадцатым ударом часов 12 апреля каждого года памятник вскидывает руки вверх, и на всю площадь раздается громогласное: "Поехали" / "Понаехали!"» [16]. Вторичный ассоциативный ряд (человек, у которого украли чемоданы, — приезжий в Москве) указывает на разросшееся население столицы, а само высказывание используется как розыгрыш незнакомых с памятником жителей Москвы или приезжих⁸.

Памятник Юрию Долгорукому в Москве (1954 г., скульпторы С. М. Орлов, А.П. Антропов, Н.Л. Штамм, архитектурное оформление В.С. Андреева) в московском фольклоре претерпел ряд изменений: на этапе утверждения фигуру князя посадили на кобылу. Сталин, оглядев статую, сказал: «Не мог русский князь на кобыле ездить!» За ночь проект переделали, и теперь Долгорукий сидит на коне9. Другой нарратив связан с Хрущевым, который не любил памятник Долгорукому и «выражал неудовольствие по поводу размеров достоинства коня», через некоторое время «достоинство» укоротили [15].

Иногда шутливые названия становятся импульсом для формирования городских практик; последние отчасти комментируют эти названия, отчасти включаются в общий тренд действий, связанных с натиранием частей скульптур и прикосновением к ним. «Скотобойня», «Мясокомбинат», «Кладбище домашних животных», «Дед Мазай и кони» — так называют скульптурную композицию на Гоголевском бульваре, посвященную М. А. Шолохову (2007 г., авторы И. М. Рукавишников, А. И. Рукавишников). Писатель сидит на корме лодки с веслами в руках, вокруг него через реку плывут лошади, видны только их головы. Сетевые тексты предписывают дотронуться до голов коней позади лодки, чтобы «побороть свои страхи» [13], зимой прохожие лепят из снега фигурки зайцев и помещают их в лодку, тем самым акционально комментируя название «Дед Мазай и кони».

Описанные формы освоения памятника, его адаптации к городскому пространству формируют своего рода народную монументологию.

Примечания

¹ А. Ассман также говорит об «эмпатическом послании потомкам», которое закладывается теми, кто памятник задумал и устанавливал. Однако потомки «редко воспринимают его, а потому сам памятник вопреки изначальному посылу вскоре уходит в историю, и если все еще впечатляет, то лишь в качестве материального реликта минувшего времени» [3. С. 8]. Но памятники и в этом случае не всегда оказываются только знаком, указывающим на прошлое (или вообще нулевым знаком), некоторые из них активно осваиваются горожанами.

- ² Об изменении режима телесной вовлеченности и контакте с памятником см.: [1]. О памятнике как об элементе локального текста см.: [2].
 - ³ В 2005 г. их насчитывалось 458 [17].
- 4 Более подробно о семантическом наполнении и употреблении слова «памятник» см.: [11. С. 41-42]. Следует добавить, что городская скульптура (персонажи городской жизни, герои массовой культуры, предметы) рассчитана на игровое взаимодействие с посетителями мест, где она находится [4. С. 29].
- 5 Материал по объектам городского пространства собирается с 2013 г. и хранится в объединенном архиве проекта «Фольклорная карта Москвы», при этом в качестве материала используются как медийные источники, так и устные и письменные интервью.
- 6 Краевед Александр Можаев в 2014 г. даже обратился к руководству Московского метрополитена и Департамента культурного наследия с просьбой взять скульптуру под охрану или по возможности повесить предупреждающие таблички, чтобы предотвратить ее порчу [10].

См. судебное разбирательство в связи с сыктывкарским мемориалом «Вечная слава», который получил название «Бабы жарят крокодила» [5].

8 Благодарю М.В. Ахметову, которая предоставила следующую самозапись: «Несколько лет назад (дело было как раз в начале апреля) один товарищ (1954 г.р.), в детстве и юности живший в районе недалеко от памятника Гагарину, пытался меня разыграть. Он сказал, что 12 апреля в 5 часов утра, т.е. во время, когда Гагарин пролетел над Москвой, надо прийти к памятнику, и можно увидеть, как он поднимает руки. Потом, конечно, объяснил, что так когда-то разыгрывали немосквичей».

⁹ Ср.: «В сентябре 1946 г. был объявлен конкурс — лучшим признали проект скульптора С. М. Орлова, требовалось лишь получить "добро" генералиссимуса. Сталин внимательно осмотрел гипсовую копию и спросил: "Почему у Вас, товарищ Орлов, Юрий Долгорукий сидит на кобыле? А я думаю, что князю надо быть верхом на лошади мужского пола. Это подчеркнет мужественность образа князя". Все присутствующие оторопели. Ожидали чего угодно, но не этого. Кобылу переделали в коня» [6]. См. вариант: [9. С. 422].

Литература

- 1. Абрамов Р., Запорожец О. Пространство любви и пространство заботы: практики народного освоения Царицыно // Царицыно: аттракцион с историей / Отв. ред. Н. В. Самутина, Б. Е. Степанов. М., 2014. C. 273-302.
- 2. Алексеевский М., Лурье М., Сенькина А. Легенда о памятнике Гоголю в Могилеве-Подольском: опыт комментария к фрагменту локального текста //

Антропологический форум. № 11. 2009. C. 375-420.

- 3. Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М., 2014.
- 4. Брагина Н.Г. Новый вид публичной памяти в современной России: иронические памятники // Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа: Тез. докл. Междунар. науч. конф. (Москва, РАНХиГС, 27-29 ноября 2014 г.) / Сост. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов, М. В. Ахметова, Н.В. Петров. М., 2014. [Электрон. ресурс:] http://www.ruthenia.ru/folklore/2014 Mechanisms%20 of%20Cultural%20 Memory_Abstracts.pdf.
- 5. [Варламов И.] Бабы снова жарят крокодила // Varlamov.ru. 2016. 1 июня. URL: http://varlamov.ru/1756762.html.
- 6. Всадники и Статуя Свободы на Тверской площади // Москва. Назад в будущее. [2005]. URL: http://www.retromoscow. narod.ru/moscow_back-to-the-future_055. html.
- 7. Гура А.В., Узенёва Е.С. Петух // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009.
- 8. Еремеева С. Памяти памятников. Практика монументальной коммеморации в России XIX — начала XX века. M., 2015.
- 9. Лурье В. Ф. Памятник в городе: ритуально-мифологический аспект // Современный городской фольклор / Сост. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 420-429.
- 10. Можаев А. Святыни подземной столицы // Вести.ру. 2014. 21 февр. URL: https://www.vesti.ru/doc.html?id=1308386.
- 11. Мороз А. Б. Зачем нужны памятники // ЖС. 2018. № 2. С. 41-44.
- 12. Памятник Доценту // Mos-holidays. ru. Куда сходить в Москве. URL: http://mosholidays.ru/pamyatnik-docentu.
- 13. Памятник Шолохову. Красные и белые // Прогулки по Москве. URL: https://liveinmsk.ru/places/a-255.html.
- 14. Петров Н. В. Карта примет: чьи морду, лапу и клюв надо потереть на «Площади Революции» // АфишаDaily. 2017. 9 февр. URL: https://daily.afisha.ru/ cities/4461-karta-primet-chi-mordu-lapu-iklyuv-nado-poteret-na-ploschadi-revolyucii.
- 15. Прогулки по Москве. Памятник Юрию Долгорукому. URL: http:// moscowwalks.ru/2010/03/17/pamyatnikyuriyu-dolgorukomu.
- 16. Прозвища памятников // Луркоморье — энциклопедия современной культуры, фольклора и субкультур. URL: http://lurkmore.to/Прозвища памятников.
- 17. Разжалованные из монументов // Аргументы и факты. 2005. 3 авг. № 31. URL: http://www.aif.ru/archive/1718292.
- 18. Рыба, смерть и стихийные бедствия: какие сны ищут в поиске Яндекса // Яндекс. Исследования. 2017. 13 марта. URL: https://yandex.ru/company/researches/2017/ dreams.
- 19. Светлова Е. Геморрой по-русски // Московский комсомолец. 2012. 7 авг. URL: http://www.mk.ru/culture/2012/ 08/07/734193-gemorroy-porusski.html.

20. Wertsch J. V. Collective memory and narrative templates // Social Research. Vol. 75. No. 1. 2008. P. 133-156.

Список информантов

ГП — муж., 1991 г.р., экскурсовод; 2017 г.

Е — жен., ок. 1995 г.р., выпускница вуза; 2016 г.

ЕДА — жен., 1956 г.р., пенсионер; 2018 г. Ж — жен., ок. 1975 г.р., преподаватель в вузе; 2016 г.

Л — муж., ок. 1968 г.р., охранник в вузе; 2016 г.

С — жен., 1994 г.р., прохожая, зап. 2016 г.

Ш — муж., 1992 г.р., выпускник МГТУ им. Баумана; 2016 г.

ШУР — муж., ок. 1975 г.р., без определенного места жительства; 2017 г.

Работа написана при поддержке Российского научного фонда, проект № 16-18-00068 «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе».

Антон Игоревич Стрельцов,

магистрант, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

ПОЧИТАЕМОЕ ДЕРЕВО В ПАРКЕ «СОКОЛЬНИКИ»

московском парке «Сокольники» на берегу одного из Путяевских прудов находится малоизвестное почитаемое место. Это дерево с деформированным стволом, в середине которого есть своеобразная выемка, в которой регулярно появляются иконы.

Место как таковое трудно назвать примечательным. Оно не наделено ни культурным, ни историческим значением, само дерево ничем не отличается от таких же деформированных деревьев, каких в окрестностях Путяевских прудов немало. Тем не менее по фотографии, опубликованной на хостинге Яндекс. Фотки в 2012 г., видно, что иконы там появляются уже на протяжении как минимум пяти лет¹. Здесь необходимо оговорить, что их число регулярно (и довольно часто) меняется. В среднем количество икон варьирует от двух до пяти, но время от времени их становится значительно больше. Среди них встречаются иконы Спасителя, Рождества Христова, Божией Матери Геронтиссы и Иверской, Троицы, Николая Чудотворца, Петра и Февронии, Матроны Московской.

Подобные места есть и в других парках Москвы. Например, в Битцевском парке и на Лосином Острове находятся неоязыческие капища, а к дереву у одного из входов на тот же Лосиный Остров привязан «мусорный человек». Но всё же эти объекты отличаются от дерева с иконами в Сокольниках: капища построены представителями определенной субкультуры как ритуальные места, а «мусорный человек» служит своеобразным креативным напоминанием о том, что в парке необходимо соблюдать чистоту. И хотя вокруг них, безусловно, также возникают различные фольклорные тексты, сам характер подобных объектов имеет мало общего с деревом в парке «Сокольники».

Необходимо ответить на ряд вопросов. Почему иконы появляются именно на этом дереве? Кто их туда ставит? Существуют ли иные практики, связанные с этим деревом?

Исследование, начатое в июле 2016 г., продолжается до сих пор. Большинство информантов было опрошено в июле августе 2016 г. Всего было опрошено около 60 человек (среди них преобладают пожилые и среднего возраста женщины), но нечто связное про дерево сумели рассказать только 8 человек. В записанных на момент написания статьи интервью нет преобладающего варианта ответа ни на один из этих вопросов. Однако есть такие, которые, несмотря на их редкость, представляются интересными.

[На дереве ставят иконки, потому что его веткой убило девушку. Спрашиваем: «Вы говорите, ставят иконки в память о человеке, к этому дереву приходят и что-то делают?»] Ну да, наверное. Я не знаю, это давно было, несколько лет назад, была жуткая совершенно история, которой я не свидетель, не знаю. [А что говорят, просто ветка упала?] Ну конечно. Мало ли что... ну убило (жен., ок. 60 лет).

Вероятно, информантка апеллирует к инциденту, произошедшему 7 ноября 2014 г., когда в результате халатности

рабочих, занимавшихся вырубкой сухих деревьев, погибла девушка, проезжавшая мимо места проведения работ на лошади. Согласно порталу Business FM, происшествие произошло именно в районе Путяевских прудов². Однако благодаря уже упомянутой фотографии с хостинга Яндекс. Фотки достоверно известно, что дерево уже в 2012 г. было почитаемым.

Еще один текст содержит совсем другую версию. Кроме того, в нем упоминаются практики, связанные с этим почитаемым местом: подходя к дереву, люди осеняют себя крестным знамением и читают молитву.

[А почему иконки ставят на этом дереве?] Иконку кто ставит? Ну, здесь один мужчина... он добровольный... в общем, ухаживает, сажает цветы, садовник. И вот он ухаживает за этим третьим прудом. Он и плетень ставит... и вот он эти иконки оставляет. [Это он их ставит?] Да. И в Лосином Острове... он когда едет на велосипеде, там тоже иконки у него стоят3. [А почему он их оставляет?] Он просто любит природу. И у него это... ассоциируется с жизнью, в общем, всё живое. И человек, и природа. [А люди подходят к дереву, что-то делают?] Вы знаете, подходят, но просто стесняются. Кто перекрестится, кто молитву почитает (жен., ок. 70 лет).

Про подобные практики рассказывают многие информанты, не знающие при этом ничего о самом почитаемом



Почитаемое дерево в Сокольниках. В выемке — иконка св. муч. Трифона, букет одуванчиков, камень. Июнь 2017 г. Фото А. И. Стрельцова

[А кто-то подходит к дереву, что-то делают?] Да ничего я не видела. Просто... ну подходят... кто верующий человек, помолится иконкам (жен., ок. 55 лет).

[А люди подходят, что-то делают, перекрестятся или помолятся?] Да я сама перекрестилась, но... это, потому что я почитаю иконы. А правильно ли они тут стоят или нет... (жен., ок. 60 лет).

В следующем отрывке из интервью информант упоминает о том, что некоторые ставят свечи в пустоты в стволе дерева:

[А люди подходят к дереву, что-то делают?] Люди подходят, делают... [А что?] Кто-то свечки ставит и... каждый освящает себя крестным знамением (жен., ок.

И, наконец, последний текст, заслуживающий внимания:

[Не слышали, кто ставит иконки на дерево?] Я увидела однажды... удивилась, почему... там всегда приходили какой-то... наверно, секта какая-то, они здесь крестились на этих прудах. [Кто?] Секта. Я считаю, что это секта какая-то проходила... она здесь обряд крещения... [На этих прудах?] Да (жен., ок. 50 лет).

Информантка связывает почитание дерева с проводимыми в парке «Сокольники» крещенскими купаниями в проруби. Однако данная версия была опровергнута во время наблюдения за почитаемым местом в Крещение: купания проходят в другой части парка.

Исследование такого малоизвестного почитаемого места, как дерево в парке «Сокольники» представляется необходимым и многообещающим.

Примечания

¹ См. фотографию «Дерево с иконами на Путяевских прудах» пользователя с ником Мазутка на фотохостинге Яндекс. Фотки, 8 мая 2012 г. (https://fotki.yandex. ru/next/users/tumaev50/album/220692/ view/425097?page=0).

² См.: В парке «Сокольники» девушку убило упавшим деревом // Деловой портал BFM.ru. 2014. 9 нояб.: [Электрон. ресурс]: https://www.bfm.ru/news/278539.

³ Где именно, выяснить не удалось.

Мария Вячеславовна Ахметова,

канд. филол. наук, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ, ГРДНТ им. В. Д. Поленова (Москва)

ИЗ НЕОФИЦИАЛЬНОЙ ТОПОНИМИИ СТАРОЙ РУССЫ

етом 2017 г. автор этой публикации работал в г. Старая Русса Новгородской области. В экспедиции, в частности, был записан материал по неофициальной микротопонимии.

Неофициальные названия городских районов, зданий и т.д. находили отражение в работах по топонимии Старой Руссы [4] и по ее локальному тексту [10]; их описывали местные школьники [9]. Сбор материала ведется в Старой Руссе и сегодня: краевед и режиссер Н. Б. Басманова работает над фильмом «Город странных названий», посвященным старорусским прозвищам и неофициальным микротопонимам, а экскурсовод В. В. Маслобоева планирует выпустить карту народных микротопонимов.

Здесь представлены лишь предварительные итоги исследования старорусской неофициальной микротопонимии. Подчеркну, что иногда не вполне ясно, имеем ли мы дело с устоявшимся микротопонимом или с окказионализмом либо перифрастическим именованием.

Старая Русса стоит на берегах рек Полисти и ее притока Порусьи; заболоченная старица второй реки носит название Малашка. В городе расположено несколько мостов, разговорные названия которых часто расходятся с документальными: Новый, или Химмашевский, мост (по названию находящегося рядом завода «Старорусхиммаш») — по документам Юбилейный (ср. [4. С. 136]); Соборный (дореволюционное название моста, ведущего на Соборную сторону, использовалось и в советское время, когда мост был перестроен и получил название Первомайский) [БНБ]; Железник (железнодорожный мост) [ТН]. Мост через р. Полисть, в 1830 г. названный Александровским [4. С. 132; 10. С. 83-84, 95-96], горожане издавна называют Живым мостом, потому что раньше он был наплавным, и, «когда люди ехали, он всё время колыхался» [БНБ]; по другому объяснению, деревянное покрытие моста «перестилают постоянно, поэтому как бы Живой так и остался» [ТН]. Навесной пешеходный мост через р. Порусью, соединяющий Соборную сторону и Городок (см. далее), получил название Кла́дки1 (во время весеннего половодья мост расплывался, и «люди выкладывали каждый год» [ТН]), название сохранилось и после недавней замены навесного моста железобетонным.

Районы. Историческое название Егорьевщина (по бывшей Георгиевской слободе [4. С. 169]) может интерпретироваться следующим образом: там жил купец Егорьев [ДГА], была церковь св. Егория [МВВ].

Полуофициальным названием является Городок < авиагородок — район на юге Старой Руссы, начавший застраиваться в 1930-е гг. в связи с появлением авиаремонтных мастерских, из которых вырос 123-й Авиаремонтный завод [4. С. 147; 10. С. 92, 95-96]. По сообщению одной из рассказчиц, название Городок некогда указывалось в городской телефонной книге [БНБ]. Омонимия с городок 'маленький город' может рождать непонимание в коммуникации с неместными жителями: «Я дружу с женщиной, «...» у неё как-то спросили: "Где ты живёшь?" Она говорит: "В Городке". — "Ну а как, говорит, — городок называется?"» [MBB].

Шанхай — район частной застройки в южной части города (см.: [4. С. 233; 10. С. 86, 109]). Название объясняют развилистой системой улиц («где-то переулочек, где-то закоулочек, где-то тупичок» [БНБ]; «кривые улочки, проулочки, «...» застройка была, по-видимому, без особой планировки» [HEH]), скученностью и теснотой («много домов «...» тесно «...» скученная такая застройка» [ДГА]), отдаленностью от центра города («как дальний-дальний район был в своё время. <...> Как Дальний Восток» [ТН]), захолустностью («было захолустье такое какое-то, видимо, как-то болото было» [ТЛА]). Интересно объяснение, возводящее название района к высказыванию горожанина, некогда жившего в Китае²:

Я в этом районе родилась. Этот район застраивался после войны. <...> И людям дали по шесть соток — всем, участки. <...> Улица Мира. Заходит в тупик. Ну, тупик людям неудобен. И сделали маленький проход. Не проезд, а проход. Два человека толькотолько разойдутся, или один на велосипеде проедет. <...> И много людей приезжало после войны из оккупации, отовсюду, и один был такой <... Василий Иваныч, но фамилию не помню. Это был пожарный Он 20 лет в Харбине прожил. То есть он китайский язык знал. И он такой был молчаливый и смотрел на нашу Руссу как иностранец. <...> И вот он по этому переулку шёл... А люди, когда уже немножечко зажиточные стали, они поставили заборы. <...> То есть проход сделали ещё уже. Он шёл от забора до забора: «Мать-перемать, — говорит, — ну как... как в Шанхае!» И это разнеслось повсюду [MBB].

Небольшой район на Соборной стороне получил название Аул, которое объясняют спецификой застройки или отдаленностью:

Вот есть Аул ... по Соборной стороне туда, далеко-далеко идти <...> такой район двухэтажных, одноэтажных домов. Тоже, знаете, постройки такие вот неказистые, и это тоже прозвали Аулом [БНБ].

...Улица Возрождения <...> самая по протяжённости большая в городе. Я помню, ходила в одну семью туда, я только сорок, наверное, пять минут шла быстрым шагом. <...> Мать говорит: «А как вы добрались в наш Аул?» Я говорю: «Это что, ваш район так называется?» Она говорит: «Да, вы не знали?» <...> Ну далеко. Знаете, как аул в горах [MBB].

Записаны также названия отдельных мест в городе — Кирпичник (район кирпичного завода), Болото (район жилой застройки в Завокзальной стороне), Горка (небольшая возвышенность в районе ул. Крестецкой: «Это самое высокое место в городе, которое никогда не подвергается затоплению. В 1922 году было огромноеогромное, это, наводнение. «... В 66-м было. А эта Горка, она никогда не тонет» [МВВ]); микрорайон Сумровка/ Сумровая роща (ср. Сомрова роща [3. С. 57], Сомровая роща — по фамилии купцов Сомровых; см.: [4. С. 199]), а также Пятак:

Это улица 1 Мая и Красных Командиров. Это такой перекрёсток четырёх дорог. <...> Было поребриком обозначенное пространство. <...> Сейчас всё заровняли асфальтом, а был вот этот Пятак. А в Городке у нас открытая танцплощадка. <...> Пятнадцать минут двенадцатого заканчивалось танцы, шли парни, девушки с разных районов города. И начинались там драки. <...> Химма́шевские (из района завода «Старорусхиммаш». -М.А.) с шанхаевскими. Или там... или Городок с Егорьевщиной. Дрались на этом Пятаке. [А сколько вообще было таких районов, где ребята между собой соперничали?] Городок и Шанхай никогда, то есть это рядом жили, в Городке в основном родители работали или сами молодые. <...> Егорьевщина как-то меньше, а вот Химмаш и Шанхай это постоянно соперничали [МВВ].

Говоря о неофициальных названиях улиц, стоит упомянуть, что в последние годы в связи с возвращением исторических названий многие советские названия бытуют параллельно с современными. Эта практика поддерживается и тем, что зачастую на домах висят таблички, на которых указаны и старое, и новое название улиц. Разумеется, старые (в данном случае дореволюционные) годонимы и их разговорные варианты были актуальны и в советское время. Одна из моих собеседниц вспомнила, что ее свекровь, родившаяся в 1920 г., называла бывшую Козьмодемьянскую улицу Кузьма-Демьянка:

Она, например, никогда не говорила: «Пойду схожу на Бетховена на улицу». Она всегда говорила: «Пойду схожу, — у неё там мать так и жила, — на Кузьму-Демьянку». Потому что это улица [раньше] называлась Кузьмодемьянская [ДГА].

Из современных разговорных названий удалось записать онимы Латыши и сокращенное Латышских — ул. Латышских Гвардейцев («...на Латышских говорят: "Латыши"» [ТН]), Якутия, Якутов и Якутских — ул. Якутских Стрелков (в случае с Якутией стоит отметить также коннотацию удаленности, ср.: «На Якутских Стрелков [говорят] "Якутов". «...» "На Якутских" сокращают» [ТН]; «Туда так трудно добраться, и он [район] так далеко, к тому же ещё улица Якутских Стрелков. Её так и зовут. Он садится вот в такси: "В Якутию"» [БНБ].

Злания. Относительно микротопонима Учительский дом, к сожалению, не удалось выяснить, носил ли это название один дом или несколько. Собеседники говорили о разном расположении «учительских домов»: Соборная площадь («У нас единственный дом учительский ‹...› на площади. Вот где [ювелирный салон] "Жемчужина" в нём находится ‹...›. Это для учителей был построен в конце 60-х годов ‹...› причём это престижные были квартиры. <... Он был с паркетными полами» [ДГА]); ул. Поперечная, рядом с тубдиспансером [ТН].

Дом, заселенный врачами и учителями (либо двор этого дома), на рубеже 1980-1990-х гг. подростки называли Голо́дник3: «У меня дети называли: "Да, они с Голо́дника". <... Они у меня с 75-го года рождения «...» в подростках были» [TH], cp.:

Минеральная, дом 40, и двор там находится таким углом. Это дом, который муниципальный, дом-то вообще-то построил курорт, а заселён был медсёстрами, врачами, учителями. Люди, которые всегда голодали, бюджетниками. И дети прозвали этот двор Голо́дник. Всегда выходили на улицу гулять с куском там хлеба или с куском булки. Делились друг с другом. <...> Теперь уже разные люди живут, и врачи не голодают. А вот были такие времена, когда зарплату не платили, пенсию задерживали по несколько месяцев. <...> Девяностые [МВВ].

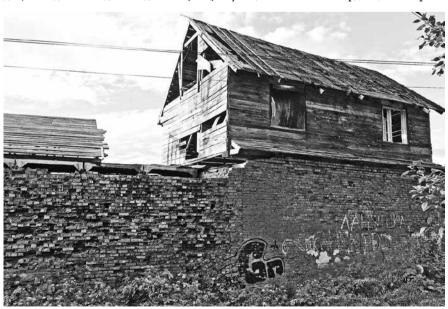
Также в детской речи в конце 1960-х начале 1970-х гг. здание на месте первой электростанции (ул. Великая) называлось Пузатым:

Первая электростанция! Это здание одноэтажное такое, как в детстве мы говорили, «Пузатое». Пойдём к «Пузатому», находится на берегу реки Малашки [МВВ].

Название Дворянское гнездо получил кирпичный дом на перекрестке улиц Александровской и Некрасова, построенный в 1990-е гг., отличающийся улучшенной планировкой и необычной архитектурой. По рассказам, в нем живут представители местной элиты: сотрудники городской администрации, главврач курорта, начальник ГИБДД и т.д.

С башенками он. Это первый дом такой. Обычно же типовой постройки у нас строили. А в 90-е годы они построили такой дом, там большие квартиры по 120 метров. Такие огромные квартиры, это впервые был построен у нас. И там живут все наши мэры, пэры и все эти, самые богатые люди. Кто смог купить там квартиру. Или получить [БНБ].

Комплекс жилых домов по ул. Александровской (16, 18, 20), начавший застраиваться в 1930-е гг. для семей военнослужащих квартирноэксплуатационной частью (КЭЧ)4, носит название Кеч ([К'эч'], реже [Кэч']), а соответствующие дома называют Кечевские или Кеченские. А комплекс построенных в ряд домов по ул. Латышских Гвардейцев именуют Китайской стеной («...на улице Латышских Гвардейцев построен



«Стена плача» в Старой Руссе. 2017 г. Фото М. В. Ахметовой

дом, начиная от номера 12 и заканчивая <...> по-моему, 20 каким-то. А он идёт сплошным таким вот домом с небольшими арочками. Я понимаю, что для Петербурга наша Китайская стена — это пшик, бывают в три раза длиннее дома, которые просто арками разделяются. Но для нас это перебор» [HEH]).

Пятиэтажное кирпичное общежитие, построенное в 1960-е гг. (ул. Минеральная), носит названия Клоповник, Курятник и Муравейник, которые объясняют многолюдностью, теснотой, неблагоприятными условиями, репутацией жильцов, а также тем, что они разводили в доме кур:

Муравейником называли, и Клоповником называли. Но никогда Курятником. <...> Ну, потому что там народу много живёт. Конечно, там в основном люди-то какие жили! Пьянь всякая [ДГА].

Это общежитие. Туда выселяют людей, которые, например, не платят долго за квартиру. <...> Курятник или Клоповник. Ну, клопов, наверное, было превеликое множество. <...> Ну, умудрялись в комнатах разводить кур. Представляете, какая стояла вонь и что там вообще было. И однажды, в школе работая, туда меня послали на перепись [в 1980-е гг.]. <...> И когда я увидела это всё! Ой... Я думала, так люди и не живут в наше время [МВВ].

Здание на ул. Великой с выщербленной кирпичной стеной, выходящей на улицу, получило название Стена плача (по крайней мере в узкогрупповом узусе):

И одна стена по улице Великой, она вся выщерблена. <...> Однажды мой друг в детстве заболел. Его повезли в Израиль. Жили там его родственники. Это было 70-е годы. И он был у этой Стены плача. И когда приехал, сказал: «Да у нас своя Стена плача есть». Ну и с той поры так и пошло. <...> Вот мы собираемся, например, одноклассники, собираются уже каждые пять, ну, иногда семь лет <...>, обязательно идём к этой стене фотографироваться⁵ [MBB].

Другая интерпретация связана с состоянием стены: «На эту стену посмотришь, и плакать хочется» [БНБ].

Удалось записать разговорные названия административных учреждений, учреждений культуры, досуга и образования: Змеёвник 'здание городской администрации' (бытовало в 1980-е гг.), Изба рушанина (музей «Усадьба средневекового рушанина», открыт в 2014 г.), Шайба 'хоккейная площадка', Сарай 'городской дом культуры, сейчас Молодежный культурный центр'. Последнее название объясняют архитектурными особенностями («Приземлённое какоето такое здание, железобетонное какоето» [ТН]; «...построили в 70-е годы дом культуры такой, советской такой стандартной типовой постройки. <... Никто не раздевался, все сидели в одежде. Его не протопить было, он такой пустой, его звали Сарай» [БНБ]). Одна из собеседниц уточнила, что Сараем называлось «не само помещение, а дискотека», которая в нем проводилась [НЕН]. До сих пор бытует оним Приборник — название центра культуры «Русич», ранее ДК «Приборостроитель», а также завода «Старорусприбор», при котором действовал ДК. Бывшее социальное училище для инвалидов (ул. Володарского) получило название Инвалидка (см. также: [9]).

Памятники. Памятник воинам Вильманстрандского полка, павшим в Русско-японской войне 1904-1905 гг. (гранитный обелиск, который венчает фигура бронзового орла; см.: [10. С. 85, 101]), называют Орёл. В 2015 г., когда Старой Руссе было присвоено звание города воинской славы, в центре города появилась аллея с бюстами девяти местных уроженцев — Героев Советского Союза; в следующем году памятники были заменены. Первоначальный (до 2016 г.) вариант памятников вызвал эстетическое неприятие горожан, которые стали называть ее Аллеей клонов — «из-за того, что там изначально были наштампованы бюсты <...>. [Так стали называть] в 2015 году, когда её открыли, когда люди стали ходить и плеваться. Честно, она вызывала ужасные ассоциации» [HEH].

Удалось записать названия магазинов, бытовавших среди горожан разных поколений. Магазин в бывшем доме купца Токарева старожилы именовали $Токаревским^6$:

На пересечении улицы Санкт-Петербургская, а раньше-то была Карла Либкнехта, и Клары Цеткин. На пересечении вот этих улиц он и сейчас этот дом есть, вот. Это дом купца Токарева. А Токаревы были купцы, которые коляски делали Они на втором этаже жили, а внизу был магазин у них. <...> И после войны, он же долго был этот магазин, Токаревский. Внизу там, допустим, продовольственный был, наверху там продавали и промтовары. <...> У меня, например, свекровь [1920 г.р.] всегда говорила: «В Токаревском купила» [ДГА].

В середине XX в. была известна номинация магазинов по именам продавцов: у Павла («...был магазин на берегу, где сейчас Набережная Рыбаков «...». Самое всегда лучшее мясо было всегда у него <...> его звали Павел. И вот так и магазин "у Павла". "К кому идём?" — "К Павлу идём за мясом"» [TH]); Катькин магазин:

Катькин магазин — это тоже магазин в Егорьевщине. Была там продавщица известна на всю Руссу. Она была два метра ростом, у неё был бюст шестого или седьмого размера. Мужчины к ней в очередь стояли, чтобы купить там, может быть, бормотушку местную, яблочное вино <...> В [19]86-м она, по-моему, умерла [МВВ].

По сей день известно название торговой точки на перекрестке улиц Восстания и Поперечной по прозвищу владельца — у *Лысого* («Он с двадцати лет почему-то облысел. Ну всё уже, как Лысый и Лысый он. И он не обижается» [МВВ]).

В основу названия еще одного продовольственного магазина (либо места в районе магазина) — у Мажора или Мажор (ул. Красных Командиров) легло прозвище местного жителя по фамилии Мажоров. В 1990-е гг. перестроенный магазин, где начали торговать автозапчастями, получил официальное название «Мажор-авто»; летом 2017 г. магазин украшала вывеска «Major».

...Мажоров, невысокого роста мужичок, весёлый был, играл на гармошке, пьяница несчастный. <...> Да, я его знала. И около его дома маленькое было пространство. И поставили магазинчик. <...> Где хлеб свежий? У Мажора. Где привезли конфеты-подушечки? У Мажора. <... Потом этот магазин <...> перенесли метров, наверное, на 400, в середину улицы, в середину Красных Командиров. Построили уже каменный, хороший магазин [МВВ].

...В детстве всегда, когда едешь на автобусе, «...» объявляли, я помню, «Мажор». И мне всегда было интересно, что такое «Мажор». «...» Частный сектор, старенькие дома стоят, <...> что тут мажорного? <...> И только потом я узнала уже, что здесь жили такие Мажоровы, фамилия у них была. И один из них <... всё время у этого ларёчка стоял. Остановка была у ларёчка пивного. <...> «Остановите у Мажора». Или объявляли, да: «Кто выходит у Мажора?» спрашивал, водитель спрашивал. <...> Когда я услышала это объяснение, ну тоже, наверное, в школе мне так это объяснили, я както так к этому отнеслась... <.... А уже потом я, когда снимала фильм про кладбище про наше, я увидела вот прямо ряд могил: Мажоровы... [БНБ].

Часовней называют магазин на Соборной стороне, построенный на месте разрушенной в годы войны часовни в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» [4. С. 232]. По рассказам, магазин частично построен на фундаменте бывшей часовни:

Часовню снесли, на фундаменте и на этих стенах после войны построили маленький магазинчик. И у нас люди зовут: «Куда идёшь?» — «В Часовню за хлебом» [БНБ].

Название магазина Черепаха (Санкт-Петербургская ул., 80, сейчас в здании располагается магазин «Магнит») объясняется, во-первых, существовавшим некогда черепичным заводом («...там черепичный завод был. Ещё до войны и после войны черепицу делали» [ДГА]), во-вторых, формой и внешним видом здания («Оно самое низкое здание было» [ТН]; «Там был магазин всегда, первое здание, покрытое черепицей. Черепица — "Черепаха". <... Именно цвет-то был черепицы не жёлтый, красный. Зелёный! Как черепаха, действительно. И он такой низкий и очень широкий дом-то» [МВВ]).

Интересны названия распивочных мест, главным образом устаревшие. Кафе «Ветерок» на ул. Красных Командиров в 1970-е гг. называли Мордобойка:

...Женщинам там, детям там ни пирожных, ничего не было, там делать нечего было. В основном только мужчины, парни были. Ну, когда напьются, что они там? Конечно, дерутся [МВВ].

Внешним видом объясняют бытовавшее примерно в 1950-1970-е гг. название пивной Рейхстаг на берегу р. Порусьи (сейчас на этом месте, по рассказам, находится магазин «Разница») — круглого голубого здания с шатрообразной крышей. По одному из сообщений, это же заведение называлось Голубой Дунай [ДГА]. Неофициальное название актуализировало шуточную практику:

Рейхстаг — это вот улица Великая, на берегу у Соборного моста. Это павильон был, пивной павильон <...> полукруглый, голубой. А купол-то был точно как у Рейхстага. И каждый день, каждый день там водружали красный флаг над ним. Кто-то залезал — и говорит: «Мы взяли Рейхстаг». Милиция приезжала. Этот флаг снимала. На другой день опять кто-то целенаправленно... Караулили. Но когда караулили, никто этого не делал. Переставали караулить — опять водружали флаг [МВВ].

Пародийное название Ночной Баку получил ресторан «Вечерняя Русь» (Санкт-Петербургская ул., 52). Микротопоним, образованный в результате семантической инверсии, объясняется происхождением хозяев заведения: «Владельцы там из Баку, и его прозвали "Ночное Баку"» [БНБ]. Наконец, по одному из сообщений, собственным именем стал сниженный апеллятив шалман, присвоенный летнему кафе, которое портит один из наиболее живописных, согласно общему мнению, городских видов — вид на слияние рек Полисти и Порусьи:

...Год назад на берегу Полисти появилось летнее кафе. Но оно настолько было не к месту Когда стоишь на Живом мосту, и тебе хочется взглянуть: <...> две реки соединяются, вот Воскресенский собор — обязательно сбоку вот это чучело торчит, кафе вот это вот на берегу. Старорусцы сказали, что этого шалмана здесь быть не должно. Как бы название «Шалман» настолько прикрепилось к этому кафе... [НЕН].

Гостиница «Полисть», в которой также расположен ресторан, называют Палестина («это пьяницы так прозвали» [МВВ]).

Старое Симоновское кладбище изпавна называют Симоновшина, причем название может употребляться в составе фразеологических оборотов: «Заболеешь — "тебя Симоновщина ждёт"» [БНБ]; «Есть такое выражение: "Тебе на Симоновщину уже пора", <... что уже всё, старый там» [ТЛА] (ср. также: собираться на Симоновщину 'готовиться к смерти' [8. С. 135]).

В заключение приведу интересный пример сельского микротопонима — Пентагон 'группа жилых домов (д. Ивановское Старорусского р-на)':

...Я помню, [в 1970-е гг.] приезжала в деревню <...> в Ивановское. Ну и там вот, когда колхоз был, там же построены такие дома. Вот такие, знаете, хорошие дома. Они тоже называли «Пентагон» [ДГА].

Рассказчица отметила, что Пентагон представлял собой группу («около десятка») одноэтажных блочных «коттеджей на две семьи» (не общежитий), расположенных не углом или буквой П, а в ряд («улица в ряд стояла»). Здесь мы имеем дело с семой «протяженная конфигурация», довольно редкой для этого широко известного на постсоветском пространстве неофициального микротопонима 7 .

Примечания

- 1 Ср. кладка, кладинка 'доска или бревно, положенные через ручей, болото и т.п. для перехода; пешеходный мост' [5. С. 386].
- ² Ср. близкое объяснение микротопонима Тайвань (г. Бологое Тверской обл.) [1. C. 42].
- Ср. название леса Голодник (Буйский р-н Костромской обл.; по преданию, проходившие через него татары и печенеги голодали) [2. С. 554].
- 4 Горожане расшифровывают аббревиатуру по-разному, в том числе «коммунально-эксплуатационная часть», «комендантско-экономическая часть», «комендантская эксплуатационная часть».
- 5 Рядом протекает река, по берегам которой школьники собирали металлолом, поэтому, по объяснению рассказчицы, место является для группы значимым.
- ⁶О доме и о магазине см.: [4. С. 164–165] (в книге Токарёвский магазин).
- 7 Чаще в случае с онимом Пентагон речь идет о мотивирующих семах «пять», «многоугольная конфигурация», «власть, управление», «особая форма», «пропускной режим» и др. [6. С. 70-71; 7. С. 64].

Литература

- 1. Амосова С. Н., Ахметова М. В., Лурье М. Л., Сенькина А. А. Бологовские экспелиции 2004-2005 гг. (полевое исследование локального текста) // ЖС. 2005. № 3. C. 41-44.
- 2. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.
- 3. Вязинин И. Н. Старорусский край: очерки по истории города и района с древнейших времен до наших дней. Новгород,
- 4. Горбаневский М. В., Емельянова М.И. Улицы Старой Руссы. История в названиях. М., 2010.
- 5. Новгородский областной словарь / Изд. подгот. А. Н. Левичкин, С. А. Мызников. СПб., 2010.
- 6. Попов Р. В. Коннотативная микротопонимия русских городов: к проблеме генезиса и лексического значения // Человек и язык в коммуникативном пространстве: Сб. науч. ст. Т. 4. Красноярск, 2013. C. 68-73.
- 7. Разумов Р.В. Особенности представления коннотативных микроурбанонимов в словарях жаргона и неофициальных названий // Живое слово: Фольклорнодиалектологический альманах. Вып. 5. Волгоград, 2017. С. 63-66.
- 8. Сергеева Л. Н. Некоторые наблюдения над глагольной фразеологией новгородских говоров (к вопросу о взаимоотношении литературного языка и диалектов) // Проблемы русской фразеологии: Республиканский сб. / [Отв. ред. В. Л. Архангельский и др.]. Тула, 1978. C. 130-137.
- 9. Федорова Д. Изучение культурного пространства Старой Руссы на основе анализа локального текста / МХК МАОУ «Гимназия». Старая Русса, 2016. Цит. по: http://nsportal.ru/ap/library/ drugoe/2016/10/25/izuchenie-kulturnogoprostranstva-staroy-russy-na-osnove-analiza.
- 10. Юхнович В. И. Культурное пространство Старой Руссы (аспекты изучения локального текста). СПб., 2011.

Список информантов

БНБ — Басманова Наталья Борисовна, 1959 г.р., краевед, режиссер.

ДГА — Дмитриева Галина Александровна, 1945 г.р., живет в Старой Руссе с 1970 г., работала в сфере культуры.

МВВ — Маслобоева Вера Владимировна, 1961 г.р., экскурсовод.

НЕН — Николаева Елена Николаевна, 1968 г.р., живет в Старой Руссе с 1990 г., журналист.

ТЛА — Третьюхина Лидия Алексеевна, ок. 1955 г.р., живет в Москве, приезжает в Старую Руссу на лето.

ТН — Татьяна Николаевна, ок. 1945 г.р., живет в Старой Руссе с 1973 г., работала гравером, общественный деятель.

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 16-18-00068 «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе».

28 апреля 2018 г. отмечает юбилей Маргарита Анатольевна Енговатова — известный российский этномузыковед, член редколлегии журнала «Живая старина», сотрудничающий с нашим журналом со дня его основания в 1994 г. На страницах «Живой старины» увидели свет публикации Маргариты Анатольевны, посвященные итогам экспедиций на Смоленщину, в Закамье, в Бурятию и в другие регионы с богатой традицией народного исполнительства. Мы знаем Маргариту Анатольевну не только как высокопрофессионального исследователя, увлеченного своим делом и преданного избранному пути, но и как строгого и взыскательного рецензента, чьи советы помогают и опытным, и молодым ученым. Много сил и труда вкладывает Маргарита Анатольевна в распространение и внедрение научных методов описания традиционной музыкальной культуры в учебный процесс и в дело актуализации нематериального культурного наследия — ее доклады на научных конференциях и форумах фольклористов всегда открывают новые страницы теории этномузыковедения для специалистов самых разных направлений. Занимающиеся ареальнорегиональными исследованиями фольклористы и этнолингвисты признательны М. А. Енговатовой, ее коллегам и ученикам за то, что им удалось подружить филологов и музыкантов, сблизить тематику и проблематику наших исследований, сделать изучение традиционной народной культуры поистине комплексным. Редакция журнала сердечно поздравляет Маргариту Анатольевну, желает ей здоровья, благополучия и творческих успехов, новых проектов и счастливых дорог!

Маргарита Анатольевна Енговатова,

канд. искусствоведения, Российская академия музыки им. Гнесиных (Москва)

ВЗГЛЯД НА МОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИЙ ПУТЬ



ой интерес к фольклору определила первая экспедиция, состоявшаяся после моего обучения на первом курсе Государственного музыкальнопедагогического института (ныне Российская академия музыки им. Гнесиных), когда в 1966 г. я поехала на свою родину — в Ульяновскую область. Инициатором экспедиции была Татьяна Васильевна Попова, читавшая тогда курс «Народное творчество» на историко-теоретико-композиторском факультете, где я обучалась. Ее инициативу горячо поддержал руководитель Кабинета народной музыки, известный в те годы фольклорист Владимир Иванович Харьков, который задумал подготовить сборник «Песни родины Ленина» к юбилею вождя. Позднее эта идея сменилась неподдельным интересом В. И. Харькова к поволжскому фольклору, тогда совершенно неизвестному. В этих и последующих поездках я открыла для себя новый музыкальный мир, который произвел на меня ошеломляющее впечатление своей органичностью, самобытностью и непреходящей ценностью. Тем более что в те времена на занятиях мы не слышали аутентичного фольклора, звучали только песни из сборников в исполнении профессиональной певицы. До сих пор помню свою первую звукозапись — свадебную сиротскую песню «Как у дуба, дуба сы́рого».

Методика работы фольклористов в экспедициях в то время сильно отличалась от современной. Думаю, что молодежи будет полезно это узнать. Мы были очень ограничены в пленке для звукозаписи и поэтому записывали песни только по две строфы, контекст песен (обряды, формы музыкального быта и т.п.) фиксировался только в рукописной форме, да и то по нашей собственной инициативе. Не записывались и многие необходимые сведения, например годы рождения исполнителей, конкретная прикрепленность песен к ритуалу, к какому сельсовету относится село и т.п. Песни, записанные в одном селе, в других уже не записывались, так как установка была на фиксацию как можно большего числа новых песен, ни о какой полной картине традиции того или иного населенного пункта речи не шло. Более того, первоначально мы совершенно не ориентировались в регионалистике и, переписав рубрики из учебника, пытались выявить (в Поволжье!) купальские и жнивные песни, былины и т.п. Тем не менее уже первая экспедиция, а за ней и последующие дали достаточно полное представление о традиции, которая чрезвычайно заинтересовала и меня, и В. И. Харькова. Работу решено было продолжать.

Мой интерес к экспедиционной работе во многом определялся хорошей сохранностью в те времена традиции. В каждом селе можно было собрать несколько коллективов, отличавшихся подлинным аутентичным интонированием: яркими тембровыми характеристиками, развитым многоголосием, высокой мелодической культурой. Очень большой интерес вызывали и рассказы о контексте песен, воссоздававшие иной мир, наполненный яркими этнографическими реалиями и мифологическими представлениями.

В первых экспедициях я работала в разных районах Ульяновской области, в том числе в Присурье, в так называемых Арбугинских землях (Сенгилеевский район), а также в заволжских районах, музыкальная культура которых отличалась от двух первых и сразу «зацепила» меня. Сейчас я понимаю, что мой интерес был вызван северной природой музыкальной традиции этого региона. Но тогда я совершенно не осознавала этого, на меня произвели впечатление необыкновенная красота и широкая распевность заволжских напевов, а также чрезвычайно интересный и хорошо сохранившийся контекст песен и плачей. Итогом моих экспедиций стала дипломная работа об ульяновских песнях, написанная в 1970 г. под руководством профессора Михаила Самойловича Пекелиса.

В 1973 г. я поступила в аспирантуру Всесоюзного научноисследовательского института искусств (моим руководителем стала Н. М. Бачинская), где начала работать над темой «Протяжные песни Ульяновского Заволжья и некоторые вопросы типологии жанра» (защитила работу в 1988 г.). Протяжные песни привлекли меня развитостью своих музыкальных форм, тогда еще аналитически совершенно не осмысленных, мне хотелось в них разобраться.

Принципиально новый, по-настоящему профессиональный этап начался для меня с момента знакомства в 1973 г. с Евгением Владимировичем Гиппиусом. Это произошло на семинаре молодых фольклористов в Доме творчества Союза композиторов СССР «Иваново». В качестве учителей на нем присутствовали несколько известных ученых, в числе которых был и Евгений Владимирович. Занятия с ним совершенно «перевернули» мои представления и о фольклоре, и о фольклористике.

Евгений Владимирович считал себя приверженцем структурно-типологического метода в отечественной музыкальной фольклористике, так что я сразу попала в направление, которое мне оказалось очень близким. Это были годы, когда в отечественных гуманитарных науках происходил «переворот», обусловленный их обращением к точным методам и методикам, связанным с лингвистикой, семиотикой, структурной типологией. В результате и я, и все остальные гнесинские фольклористы, которых вела за собой ученица Е. В. Гиппиуса Борислава Борисовна Ефименкова, оказались в нужном русле отечественной этномузыкологии.

Научная жизнь в музыкальной фольклористике, как и в других гуманитарных науках, в те годы была очень активной: в Москве, в Фольклорной комиссии Союза композиторов РСФСР работал под руководством Е. В. Гиппиуса постоянно действующий семинар, на который приезжали со своими материалами фольклористы со всей республики, в разных городах регулярно устраивались конференции на различные темы; один за другим публиковались региональные сборники песен и даже крупные антологии фольклора разных народов России. Всё это было великолепной школой для фольклористов. Для меня это был период накопления новых знаний, освоения новых методов.

До 1981 г. я ежегодно ездила в экспедиции в «свой» регион, который постепенно стала понимать шире — как территорию заволжских районов Ульяновской области и Татарстана, имеющую традиционное наименование Закамье (по Закамской укрепленной черте) — южную окраину более широкого Прикамского региона. Но после 1980 г. я оставила экспедиционную работу в Закамье. Почему — до сих пор до конца не понимаю. Помню, что у меня было ощущение, что ничего принципиально нового я уже не записываю, т.е. не появляется новая информация о традиции, что количество материала не переходит в качество знаний о нем. Возможно, сыграло роль и то, что Е.В. Гиппиус не проявлял никакого интереса к закамскому материалу. Сейчас я очень жалею, что не продолжила работу: в те годы в Закамье еще многое можно было записать. Оценить же по достоинству эти материалы стоило бы позднее, подойдя к ним с позиций новых знаний.

От Закамья меня отвлекли и новые интересы, связанные с экспедиционной работой на территории русскобелорусского пограничья (Гомельская, Могилёвская, Смоленская, Брянская области), которые увлекли славянской «чистотой» музыкально-поэтического стиля песен, исторически наиболее ранним и корневым положением западных культур в системе региональных традиций русского фольклора. В 1987 г. гнесинские фольклористы начали фронтальное обследование Смоленской области (смоленского Поднепровья), которое продолжалось до 2005 г. Это была серьезная работа, которая всех увлекла, и меня в том числе. В 1994 г. гнесинские фольклористы взялись за подготовку семитомного издания «Смоленского музыкально-этнографического сборника»; четыре тома, в создании которых я активно участвовала, уже опубликованы. Когда полевое изучение смоленского Поднепровья было в основном уже завершено, гнесинцы взялись за фронтальное обследование Брянской области, которое продолжалось до недавнего времени.

Не меньший интерес представляло для меня и участие в северных экспедициях, преимущественно мезенских (1981-1990 гг.). Северный край никого не может оставить равнодушным: необыкновенная красота природы, удивительная атмосфера северных деревень, поразительные люди — гордые, сдержанные, с каким-то особенным благородством, ну и, конечно, высокая плачевая и песенная культура — всё это покоряет и привязывает к себе. Я с огромным удовольствием работала в мезенских экспедициях, правда, кабинетным изучением этого материала практически не занималась.

Большую часть рабочего времени и сил у меня всегда отнимала педагогическая работа в РАМ им. Гнесиных. Но в процессе ее не только отдаешь, но и многое получаешь. Так, индивидуальная работа с аспирантами и студентами всегда полезна — и знакомством с новыми материалами, расширяющими кругозор, и научным сотрудничеством, в процессе которого продумываешь многие вопросы. Даже чтение лекций приносит определенную пользу: выстраиваешь проблематику, задумываешься над подчас весьма неожиданными вопросами студентов. Я полагаю, что в течение всех лет педагогического труда шло взаимодействие, взаимообмен между научной работой и преподаванием.

Большую пользу приносила мне и работа в фольклорной лаборатории (ныне Музыкально-этнографическом центре им. Е. В. Гиппиуса) РАМ им. Гнесиных, где постоянно шло знакомство с новыми полевыми фольклорными материалами. Помню, был период, когда в экспедиции выезжало более 70 человек — преподавателей, сотрудников лаборатории и студентов-гнесинцев. Привозили материалы из самых разных регионов России, и все звукозаписи прослушивали и обсуждали. Именно тогда, вероятно, у всех гнесинцев сформировалось представление о региональной системе русского музыкального фольклора.

Возвращаясь к собственной научной работе, замечу, что долгое время в центре моего внимания была западнорусская проблематика: я выступала с ней на конференциях, писала статьи. Но в какой-то момент состоялся очередной «зигзаг» в моей биографии: я почувствовала, что все мы, гнесинцы, толпимся на одном смоленском «пятачке» и мешаем друг другу: для всех не хватало ни материала, ни проблематики. И тогда при подготовке какой-то конференции я решила возвратиться к закамским материалам. К тому времени мною были систематизированы все закамские интервью, нотировано много (порядка 500-600) напевов, т.е. материал был готов к исследованию.

Очень хорошо помню свои впечатления от его просмотра через 20 лет после последней экспедиции в Закамье. К тому времени в музыкальной фольклористике накопился большой объем теоретических знаний, позволивших совершенно по-новому взглянуть на старые материалы. Закамская традиция предстала передо мной в совершенно ином свете. Это пробудило новый интерес к ней. Я стала потихоньку осмысливать ее и отдельные частные вопросы относительно песен и плачей разных жанровых групп.

В 2015 г. я выиграла грант РГНФ на изучение песенной традиции русского Закамья как культуры позднего формирования и последние три года активно занималась комплексным структурно-типологическим осмыслением закамских материалов. В результате эта традиция предстала передо мной довольно ясно не только как единое целое, но и со стороны сложных внутрисистемных характеристик. Хотелось бы надеяться, что мне удастся подготовить это исследование к публикации, так как я ощущаю свой долг и перед носителями традиции, сохранившими и передавшими мне свою культуру, и перед коллегами, давно ожидающими от меня результатов.

ИЗ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ СЛОВЕНЦЕВ В ИТАЛИИ

июне 2017 г. М.В. Ясинская и Г.П. Пилипенко провели экспедицию среди словенцев, проживающих в Италии1. Были обследованы населенные пункты в автономном крае Фриули-Венеция-Джулия в провинциях Триест, Гориция, Удине, расположенные вдоль итальянско-словенской границы; записаны рассказы о народных традициях в селах регионов Крас, Горишка Брда, в Надижской и Терской долинах, в Резии, а также в Канальской долине². В данном обзоре представлены описания некоторых календарных обрядов и обычаев словенцев, живущих в Италии, которых до сих пор придерживаются в некоторых регионах (традиция зажигания костров в день св. Ивана (24.VI) и в день Трех королей (6.I); обычаи, связанные с майским деревцем), и приводятся фрагменты интервью (в переводе на русский язык, в скобках даны словенские термины и устойчивые словосочетания). В речи словенцев, живущих на территории Италии, встречается множество романских слов и выражений, в том числе и в обрядовой терминологии.

В обследованных населенных пунктах Краса, Горишких Брд и Бенечии до сих пор жива традиция зажигания костров в ночь перед праздником в честь Иоанна Крестителя (словен. Svet(i) Iván; ит. San Giovanni, 24.VI)3. Сам костер называется kries (лит. словен. kres). Для обозначения кануна дня св. Ивана используется слово vílija/vílja (vílja svéteya Ivána; ит. vigilia). Информанты рассказывали, что необходимо было собирать в течение года все старые вещи, которые можно было сжечь. Например, дети ходили собирать ветки, на которых были коконы шелкопряда (čarvjé), эти ветки нельзя было сжигать дома, потому что при горении они выделяли неприятный запах. Об этой традиции упоминает и словенский этнограф Н. Курет [9. S. 126]. Также собирали ветви (frášče) виноградной лозы (viníka), остававшиеся после ее обрезки, в пучки и приносили к месту, где устраивали большой костер. По свидетельствам информантов, сжигание старых вещей в ночь перед св. Иваном должно было прогнать болезни. Обычно костер устраивали в том месте, где можно было собраться всем жителям деревни: например, в Добердобе это место расположено высоко над деревней (yradina). Это мог быть также перекресток или главная площадь в селе. Иногда костер достигал в высоту 20-25 м. Вокруг костра пели, танцевали, молодежь прыгала через костер. Наши собеседники отмечали, что в последнее время стало трудно устраивать костры, потому что это связано с многочисленными согласованиями, в том числе с пожарными. В Бенечии старики семь раз обходили костер против часовой стрелки (словен. naróbe; ит. senso antiorario), повернувшись спиной к самому костру, — это помогало от ревматизма и болей в спине; похожие обычаи зафиксированы также в Каринтии и в областях Гореньска и Доленьска [9. S. 129]. Информанты из Добердоба, Гориции, Бенечии отмечали, что раньше «крес» устраивали два раза в году: один «крес» был в ночь на св. Ивана, второй — на праздник Трех королей (трех волхвов, принесших дары Младенцу Иисусу (6.I), словен. Tríje Kráji / Tríje Kralji; ит. L'Epifania 'Богоявление'), однако эта традиция постепенно утратилась и сохранился лишь «крес», который жгли в ночь на 24 июня. Н. Курет отмечает, что словенцы Бенечии еще в середине XIX в. устраивали «крес» только зимой [9. S. 136]. В Терской долине в населенных пунктах Бардо и Плестишче известен «крес», который устраивали в день Трех королей (словен. терск. *Piərnahtə*). В Брадо считалось, что в этот день парням нужно было прыгать через костер, тогда они могли быстрее жениться. Что касается Плестишча, то там костры на Трех королей были утрачены после Второй мировой войны, память о них сохраняют лишь пожилые информанты. Собеседники из Плестишча отмечали, что устраивать костры на день св. Ивана (Sveti Jwan) стали недавно. Обращает на себя внимание терминология для обозначения костра в Терской долине. Нами зафиксировано два названия — kries и polovín. Информанты рассказывают, что слово polovin возникло в местном наречии под влиянием романских языков, в том числе соседнего фриульского: в старину жители деревень, собираясь вокруг костра, ходили вокруг него и говорили «Pan e vin» («хлеб и вино», ср. ит. pane e vino), чтобы умножались хлеб и вино; впоследствии это сочетание слов превратилось в polovin и закрепилось в местном словенском диалекте. Однако даже в Терской долине не везде используется этот термин; так, в Подбардо более распространено слово kries, тогда как в Бардо говорят polovin. Следует отметить, что в традиционной культуре фриулов и итальянцев северовостока страны распространены обычаи зажигать костры два раза в год: в ночь на св. Ивана, а также в ночь на 6 января [4. С. 29]. Богоявленский (6.І) костер имеет названия panevin, pignarûl.

С днем св. Ивана связан обычай плетения венков (kráncelj, púšjec). Венок необходимо было повесить перед домом, он был призван оберегать дом. Для венка собирали цветы, в том числе так называемые цветы св. Ивана (словен. rože sveteya Ivana; ит. margherite). Также в Бенечии женщины собирали утреннюю росу: брали простыни и проводили ими по траве, впитывая росу. Считалось, что благодаря этому простыни всегда будут белыми и свежими.

1. Да, это было, вечером, и в этом году делают, но еще совсем недавно был большой праздник (je rátala velíka féšta), приходят с аккордеоном (predó z ramónikan), приготовят еду, и танцуют (pléšejo), и поют (an pojejó), вот так, на этом месте обычно устраивали костер (so bli vájeni rúwnat kríes), а целый год собирали те вещи, которые нужно сжечь (rečí ki blo za zažyát), которые нельзя было сжечь на плите или в очаге, тогда у всех был очаг в домах (te in téya so míel buj oyníšča ta po híšah), да, и клали, здесь собирались, приносили на это место и устраивали костер (an ta so nardíl kríes), и вокруг этого костра пели (so píel), и рассказывали сказки (an so se právli práfce)! Как и мы сейчас [СБ].



Установка «мая» в с. Жабнице (Camporosso). 2016 г. Фото Общества «Дон Марио Чернет» (Združenje / Associazione «Don Mario Cernet»)

- 2. А-а-а! Это было хорошо у нас (liepuó уо per nas)! Мы устраивали такие большие костры, как никогда (smo rúnal táke kresí velíke che mai)! Были от виноградников эти, ветки от виноградников (frášće od viník), их приносили, устраивали костры, в каждой деревне (pero tu sáki vasí)! И были видно от деревни до деревни, в то время был праздник (féšta), и кричали (gridát), и смеялись, и пели, в общем (inšómma), да-да-да, это было у нас, это, все помогали (so wsi pomál), и папа и мама (an táta an máma), не только собственно дети (ni samuó otróc proprio) [MT].
- 3. Костер, на святого Ивана (za svet Iván), костер, над деревней (kríes yo nad vasjó) было небольшое место, и приходили люди из местной общины (svíet od kamúna), и тогда устраивали костер на святого Ивана, на святого Ивана ходили, мы, парни (puóbje), молодежь, по деревне за червями, шли за пучками хвороста (su šli pu fažíne), и тут были черви, шелкопряда (tu su bli čarvjé, della seta) знаете, те, которые едят собирали все старые вещи, собирали эти, как это? Когда обрезают виноградники, побеги виноградника (tralci, veníče), да <...> все несли, и тогда устраивали тут наверху, устраивали этот, костер, на святого Ивана (kríes za svéteya Ivána), сжигали эти старые вещи, чтобы не было болезней (de na bo bolézni) <...> в других долинах делают венок (rúnaju púšjec), делают красивые вещи, которые завязывают [и помещают] перед домом (če pred híšu) [ДжК].
- 4. Святой Иван (svet Wan), двадцать четвертого июня, сейчас это приняли (sedá ačeptíle), святой Иван. [А вы устраивали костер на святого Ивана?] Не, был костер перед этой большой войной, устраивали, потом эта большая война (ta velíka wíska), которая пришла, не знаю как, постепенно исчезло. в Бардо устраивают (ti u Bárde máju)? <...> А внизу, в Шпетре, есть, да, у вас есть! Мы устраивали на Трех королей, вот (mi smo délal za svéte Tri kráje, ecco)! [ЛЧ].
- 5. Наши люди устраивали костер, костер, на святого Ивана, и собирали все эти цветы (so pobrál usé téle róže), лечебные цветы, каждый цветок имел, э-э-э, помощь, для лечения болезни, коров или детей, людей, и костер остался (kríes je ustúw), у нас еще делают, накануне святого Ивана (vílja svéteya Ivána), 23 июня, у нас есть эти, костры (kresuóve) [ЛБ].
- 6. [ЛШ]: Костры святого Ивана (kríes svéteya Ivána), зажигают этот костер (se paržé tel kríes), это старый обычай, это делали во всех деревнях (so ya ruwnál ta po wseh vaséh), к сожалению сейчас постепенно исчезает, сейчас мы устраиваем его в Гореньем Тербье. [СБ]: Но в Гореньем Тербье его всегда делали! [ЛШ]: Да, всегда (nímar), но в других деревнях (peró drúzih vaséh), исчез, немного, но потом начали возвращать постепенно, эти вещи <...> и в некоторых деревнях, и Матаюр, вот так, да.
- 7. Вот (ecco) еще это, простыни (ərjúhe), их клали на росу, в эту, в эту ночь (tísto nuóc),



«Май» на площади около костела в с. Жабнице (Camporosso). 2016 г. Фото Общества «Дон Марио Чернет» (Združenje / Associazione «Don Mario Cernet»)

на росу, которая была, чтобы они остались, чтобы были белыми, потому что <...> они были желтыми, и их клали на росу (an so ih kládel yu na rosó), это так делали, чтобы были белыми (de rátajo biéle), не знаю, может это были суеверия (uražé), так мы говорим.

- 8. [ММ]: Ах да, костер, костер устраиваем! На Трех волхвов (za pírnahti), половин (polovín). На Трех волхвов! [ВЧ]: Да, говорят крес еще сегодня в Подбардо, в Мужци, а здесь осталось слово половин, потому что ходили вокруг костра и говорили: «Хлеб и вода» (ker so hodíli okóli ógnja in woríli pan e vin)! Э-э, чтобы им дали хлеб и вино, и потом это объединилось и стало половин, но это костер. [ММ]: Здесь все деревни называли, костер, как и мы здесь (ku i mi kle), половин, да. [ВЧ]: Танцевали! Около огня, прыгали (skakáli) «...» Когда заканчивали, некоторые также прыгали через, потому что, э-э, скажем, если это был парень, чтобы быстрее женился (se j popréj poróčuw)! [MM]: А-а, вот как (ессо)!
- 9. [СБ]: Венок, делали венок (se j rúnalo kráncelj) из этих, из цветов святого Иван (róže svéteya Ivána). [ЛШ]: Как мы их называем, ромашки, это по-итальянски (so margherite po taljánsko). [СБ]: Вот, да (Ecco, si)! Их насаживали на нитку (si nasadílo γo na nit), и так делали эти венки <...> над дверью [вешали], когда-то во всех домах делали, сейчас делают только в некоторых, потому что людей нет ‹...> [ЛШ]: Да, а мы эту традицию устраивать костер сохраняем <...> когда-то ходили,

я помню, мой дедушка (moj nóno), ему было уже за восемьдесят, до тех пор пока он мог ходить, ходил наверх (je hodúw yor), и всегда ходил вот так, э-э-э, неправильно, как сказать неправильно (ko se díja naróbe)? [СБ]: Против часовой стрелки, говорят (antiorario ki se rečé) <...> [ЛШ]: Семь раз обошел (sedánkrat je naréduw), и всегда спиной вот так, потому что говорил, что помогает, э-э, от ревматизма. [СБ]: От ревматизма, в общем (od rewmatížmi inšómma).



Обрядовый костер («крес»). Деревня Плестишче (Platischis). Фото И. Черно

Майское деревце и обряды, с ним связанные, широко известны у славян-католиков (а также и у других европейских народов) [2. С. 9-11]; деревце выступает в качестве символа роста и вегетации, используется в матримониальной и охранительной магии [1]. Н. Курет отмечает, что первое упоминание обрядов с майским деревом встречается во французских документах, датируемых 1257 г. Сообщается, что «в первый день мая ставили дерево на перекрестках или перед домами девущек» [8, S, 299]. Первоначально символика деревца была связана с плодородием, впоследствии оно стало выступать как матримониальный символ, далее — как символ праздника вообще.

Обряды с майским деревом были известны по всей Словении: от Каринтии до Белой Краины, от Штирии до окрестностей Триеста и Горишких Брд. Известны они и на севере Италии [3. С. 26-27]. Традиция установки майского деревца (*maj*, *mlaj*, *maja*) у словенцев в Италии кое-где сохранилась (Канальская долина — Жабнице), а кое-где была возобновлена сравнительно недавно (окрестности Гориции, Крас, Горишка Брда). Время установки деревца варьировалось в зависимости от региона: «маи» могли ставить в ночь с 30 апреля на 1 мая, реже в первое воскресенье мая, в некоторых районах оно было приурочено к празднику Божьего Тела (Sveto Rešnje Telo, Telovo, Svet Teles — 9-e воскресенье после Пасхи). Деревце стояло весь месяц до Троицы или до конца мая, а затем убиралось, в Жабницах в настоящее время «май» (maja) стоит целое лето до сентября, до дня памяти патрона деревни — святого Эгидия [11. S. 99-104]. Основными участниками действий с майским деревцем были парни, достигшие совершеннолетия, вообще с некоторых пор праздник стал восприниматься как праздник парней (fantovščina, fantovski praznik), своего рода инициация — принятие молодых людей, достигших возраста 17-18 лет, в мужской коллектив (в Жабницах к стволу «мая» прикреплялась табличка с годом рождения 18-летних [11. S. 1031). Когда в Словении и Италии существовала обязательная воинская повинность, в обрядах участвовали парни призывного возраста (naborniki). В последнее время, когда призыв в армию отменен, в обряде принимают участие парни, достигшие совершеннолетия, при этом название naborniki (призывники) всё еще сохраняется и фигурирует в речи информантов. Если раньше «маи» ставились парнями для девушек и делалось это втайне, ночью, чтобы наутро девушки, проснувшись, обнаружили деревца, поставленные около их домов или привязанные к печным трубам, то в настоящее время девушки наряду с парнями принимают

участие в изготовлении «мая». Парни выполняют мужскую работу (рубят дерево, обстругивают ствол, чтобы он был гладким, устанавливают его), а на девушек возлагается миссия по украшению «мая» — они плетут венок, украшают ствол зеленью и разноцветными лентами. Установка деревца заканчивается танцами, угощением, играми. Раньше в Жабницах поставленный «май» ночью сторожили, чтобы его не повалили парни из западной части перевни (Filia), которые соперничали с парнями из центральной части (Ves) [11. S. 100]. Один из информантов вспоминает, что парни творили бесчинства, старались украсть что-либо из домов, где были девушки, и отнести в те дома, где девущек не было. В некоторых селах до сих пор сохраняется традиция установки деревца вручную (например, в с. Жабнице в Канальской долине) [7. S. 49; 10. S. 11]. В качестве материала для «мая» использовались различные породы дерева: сосна, ель, пихта, дуб или черешня (в зависимости от региона). Выбор породы дерева зависел от природных условий, и при этом дерево могло выступать как маркер идентичности жителей региона: например, по свидетельству одного из информантов, дуб считался «приморским» деревом. Иногда различные породы дерева наделялись символическим значением: дуб ставили для храброй девушки, ветки ежевики — девушке, которая гуляла с несколькими парнями (получить ежевику считалось позором).

Постепенно майское дерево перестало осознаваться и как вегетативный, и как матримониальный символ, во многом это произошло под влиянием изменяющихся исторических обстоятельств, не последнюю роль в этом сыграло традиционное время установки «мая» — 1 мая. Эта дата стала ассоциироваться с Международным днем трудящихся (праздник введен в конце XIX в.), а само дерево начало восприниматься как символ праздника вообще. Появился обычай украшать «май» красным флагом — социалистическим символом. В настоящее время в обществе наблюдается неоднозначное отношение к социалистическим символам, поэтому деревце, украшенное красным флагом, не все словенцы воспринимают позитивно, считая красный флаг признаком «левой» политической ориентации. Это привело к тому, что несогласные с данным символом стали устанавливать второе, альтернативное дерево и украшать его национальным (словенским) флагом. Однако словенские флаги, в свою очередь, могли вызывать неоднозначную реакцию у итальянского населения (словенское же население не желало идти на уступки и вывешивать два флага — словенский и итальянский). В таких случаях красный флаг может выступать в качестве нейтрального символа и используется, чтобы примирить обе стороны и уйти от «национального» вопроса.

10. Когда был первый май, когда-то, когда были молодыми, мы носили млаи на трубу, на крышу (smo nosili mlaje na kamin, na streho) <...> если кто был влюблен в какую девушку, нес ей на трубу... но не обязательно... одно время было прервано это, а потом снова обновили, делают на первое мая, ставят его в целой деревне, по всему Красу почти в каждой деревне был... млай, мы говорим... ночью с 30 апреля на 1 мая ставили девушкам, независимо от того, был ли кто-то влюблен или нет, и ставили на трубу ветку в зависимости от того, какая была девушка... был дуб... дуб — это была храбрость, самое плохое была ежевика... будь порядочной, чтобы не получить ежевику (bodi pridna, da nisi dobila robidu)... это значит, что девушка охмурила слишком много парней (pomeni da pupa se je opletala preveč fantov), сейчас такого уже нет... через неделю после этого были танцы... складывали деревянный помост, доски, где плясали... когда плясали, двое мужчин веревкой окружали пляшущих и мужчины должны были платить за каждые пять танцев [АК, Штеверьян].

11. ...Как раз в прошлую субботу здесь поставили май (тајо), по-прежнему вручную, знаете... Жабнице — это единственная деревня, где, за исключением пары лет в военное время, во время Второй мировой войны. говорили, что эта традиция непрерывна, еще и сегодня всё это делается вручную с этими приспособлениями, с этими палками, себе помогают и все жабничане, все мужчины вместе поднимают май, венок (moški skupaj, dvignejo majo, ja krancəl) девушки готовят накануне поднятия мая, и призывники, призывники из Жабниц (žabniški naborniki), те, кому в этом году исполнилось 17, они зани-



Табличка на стволе «мая» с годом рождения «наборников» (молодых людей призывного возраста). Село Жабнице (Camporosso). 2016 г. Фото Общества «Дон Марио Чернет» (Združenje/Associazione «Don Mario Cernet»)

маются этим... май должен быть поставлен перед праздником Божьего Тела (pred Svetim Rešnjim Telesom), этот праздник приходится на воскресенье, а тут в Жабницах всё еще празднуют в четверг, таков обычай... это ставят 18-летние, а девушки готовят венок, и парни ставят май... такой обычай и сегодня, как и в некоторых местах Словении, но особенно в Австрийской Каринтии (na Avstrijskem Koroškem), но даже и там сейчас маи не ставят вручную, помогают тракторами, машинами... А здесь, в Жабницах, можно это еще увидеть. они начинают в два, затем начинается обход села с очищенным стволом, потом, конечно, останавливаются при каждой деревенской корчме, ну и можете себе представить, скажем, что будет к вечеру с этими призывниками, а потом они же еще поднимают май... в этом году начали в полдевятого. а закончили в одиннадцать двадцать... и это стоит до праздника святого Юрия, главного покровителя деревни (do praznika svetega Jurija, je glavni vaški patron), в субботу перед мессой, перед деревенским празднованием май опускают и потом эту древесину продают, а деньги идут на приход, а на следующий день эти парни и весь деревенский народ принимает участие в мессе, и днем... мужчины собираются под липой и поют песни на четырех языках, но первой всегда идет словенская песня «Расти, расти, розмарин» (ta prva je vedno slovenska pesem «Rasti, rasti, rozmarin») [ЛЛ].

12. Наши здесь обычно использовали дуб (tukaj so uporabljali hrast), если были рядом леса, использовали елку, но наши нет, поскольку елок здесь вокруг не было, ставили дуб... это было, я бы так сказал, наше дерево, более приморское, больше было связано с дубом, чем с елью... [3К].

13. У нас на первое мая ставят эти... май поднимают (stavijo maj gor)... первого мая, да... только сейчас так, если вы посмотрите, в Словении в некоторых местах делают очень красивый млай, высокая палка, а на верху елка, а сверху словенский флаг, и снизу венок из разных материалов, то есть из цветов, из другой зелени... здесь, в окрестностях Горицы и Триеста (tukej na Goriškem pa na Tržaškem), делают этот млай как символ праздника труда (simbol delavskeya praznika), и даже делают в деревне целых два, он больше символизирует рабочий класс, красный флаг, знаете, а те, кто не согласен с красным флагом, они туда не идут к нему [смех]... он и сейчас стоит, этот шест, а сверху красный флаг, но в этом нет никакого смысла, май прошел... или если поедете в Штандреж, там около памятника партизанам тоже увидите большую палку и красный флаг сверху... это уже политическая идентичность, левая (to je že politična identiteta, levičarska), так можно понимать... обычно этот млай высокий, внизу был венок, а сверху национальный флаг... а в некоторых местах делают два как раз по той причине, что одни ставят красный флаг, а другие не хотят (uni dajo rdečo zastavo, uni ра поčејо), ну и делают два... [АК, Горица].

14. А. млай, конечно! И сейчас его еще ставят (še zdej ya stavi), наши, по деревням, вы разве не видели? В каждой деревне был свой млай, в каждой деревне! И обычно млай ставили всегда те, кто шел в призыв, те, кто готовился служить (ki so šli na nabor, tisti pripravniki za vojaka). Обычно в деревне были те, кто шли в армию, а сейчас в деревнях почти не осталось таких парней, да и служба теперь не обязательна, поэтому сейчас приходят все, но в первую очередь зовут тех, кто в этом году должен бы был идти в армию... потом также и девушки, так, потом они тоже приходили, тоже ровесницы... парни делали всякие глупости (so delali neumnosti tudi fantje) в том доме, где были девушки, они туда шли и должны были что-нибудь украсть, и несли это в дом, где не было девушек... украли воз и отнесли его к другому дому. или цветы, которые были, их собирали и относили к другому дому, это парни делали ночью, сначала ставили млай, его ставили как раз для девушек (je bil nastavljen mlaj prov zaradi deklet) <...> парень, который шел в армию, становился парнем, были призывники (naborniki), те, кого призывали в армию, и были, конечно, девушки... всё было связано, девушки были ровесницы [парням]... потом делались глупости (potem se je uganjalo neumnosti), потом шли срубали млай, ставили его, потом было так... и сейчас еще видно по деревням, что стоят млаи, но только сейчас сверху на млае обычно красный флаг... сейчас уже не так, чтобы не сердить итальянцев, не ставят словенского флага, потому что словенские деревни... лучше ничего не ставить, только красный флаг, и всё, потому что, если поставить словенский флаг, нужно рядом ставить еще и итальянский, а они не хотят итальянский, лучше уж ничего (če more dat slovensko, more dat še italijansko zraven, ne... rejši ko dajo italijansko, rejši ne dajo neč), красный флаг, и всё, поэтому сейчас у нас проблема. А если говорить о том, что было раньше, во время войны, после Первой мировой войны, когда был фашизм, тогда нельзя было праздновать Первое мая, были люди, которые праздновали, несли на колокольню словенский флаг, словенский флаг во время фашизма! И все знали, но никто ничего как бы не знал... если кто-то выдал, тогда было горе... случилось это в Брдах (se je zgodilo to v Brdih), появился словенский флаг, и за этим очень следили фашисты и карабинеры накануне Первого мая, как бы чего не случилось, но всегда что-то случалось, потому что не могли же всех контролировать... [3К].

Примечания

¹ Подробный обзор экспедиции см.: [5].

² За помощь в проведении экспедиции исследователи благодарят Д. Зулян Кумар (Нова Горица), Ф. Жгавец (Гориция), Ж. Груден (Сан-Пьетро-аль-Натизоне), И. Черно (Лузевера), Л. Листера (Вальбруна), Л. Негро и С. Куалья (Стольвицца), 3. Видау (Триест).

Отмечается, что Словения и Западная Хорватия образуют компактную зону преобладания летних (ивановско-петровских) костров, см.: [6. С. 118].

Литература

- 1. Валенцова М. М. Деревце майское // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. T. 2. M., 1999. C. 79-81.
- 2. Гроздова И. Н., Токарев С. А. Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники / Под ред. С. А. Токарева. М., 1977. C. 5-11.
- 3. Красновская Н. А. Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники / Под ред. С. А. Токарева. М., 1977. С. 12-29.
- 4. Красновская Н. А. Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники / Под ред. С. А. Токарева. М., 1973. С. 18-32.
- 5. Пилипенко Г.П., Ясинская М.В. Экспедиция к словенцам в Италии // Славяноведение. 2018. № 1. С. 106-111.
- 6. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- 7. Gliha Komac N. Ljudska religijnost v Kanalski dolini. O umiti in v prt zaviti lobanji. Ljubljana, 2014.
- 8. Kuret N. Praznično leto Slovencev. D. 1: Pomlad. Celje, 1965.
- 9. Kuret N. Praznično leto Slovencev. D. 2: Poletje, Celje, 1967.
- 10. Lister L. V Žabnicah vsako leto 18-letniki postavljajo «majo» na vaški trg // Dom (Čedad). 2015. Июнь. S. 11.
- 11. Ravnik M. Žegnanje in drugi prazniki z rekruti v Ukvah v Kanalski dolini. Ljubljana,

Список информантов

АК, муж., 1933 г.р., Горица (ит. Гориция). АК, муж., 1940 г.р., Штеверьян (ит. Сан-Флориано-дель-Коллио).

ВЧ, муж., 1937 г.р., Бардо (ит. Лузевера). ДжК, муж., 1944 г.р., Шпетер (ит. Сан-Пьетро-аль-Натизоне).

ЗК, муж., 1939 г.р., Горица (ит. Гориция). ЛБ, жен., 1959 г.р., Шпетер (ит. Сан-Пьетро-аль-Натизоне).

ЛЛ, муж., 1987 г.р., Жабнице (ит. Кампороссо).

ЛЧ, жен., 1939 г.р., Плестишче (ит. Платискис).

ЛШ, жен., 1956 г.р., Шпетер (ит. Сан-Пьетро-аль-Натизоне).

ММ, жен., 1925 г.р., Бардо (ит. Лузевера).

МТ, жен., 1943 г.р., Шпетер (ит. Сан-Пьетро-аль-Натизоне).

СБ, муж., 1950 г.р., Шпетер (ит. Сан-Пьетро-аль-Натизоне).

Г.П. Пилипенко,

канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

М.В. Ясинская,

канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Исследование подготовлено при финансовой поддержке гранта РФФИ (проект № 17-04-18008 «Трансформация языковой ситуации на славянско-романском пограничье: полевое исследование словенцев в Италии»).

ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ ПОЕЗДКИ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ НА ЛОНУ В 2017 г.

июня по декабрь 2017 г. Государственный Центр русского фольклора (ГЦРФ) провел три поездки в Волгоградскую область в рамках проекта «Постоянно действующая фольклорно-этнографическая школа на Дону», цели которого — совершенствование методики освоения и популяризации традиционной народной культуры, организация в течение календарного года периодического творческого контакта участников городских фольклорно-этнографических коллективов, занимающихся изучением локальных казачьих песенных традиций, с народными исполнителями Волгоградской области. Данный проект позволяет перенимать песенную культуру донских казаков Волгоградской области в процессе творческих обучающих экспедиций посредством фиксации технологии традиционного песнетворчества. Проведение концертов-встреч в хуторах и станицах поднимает интерес населения к своим традициям, активизирует память и способствует сохранению местного фольклора.

Первая поездка состоялась с 24 июня по 3 июля. На подготовительном этапе организационной группой был определен маршрут поездки, а также сроки и места проведения концертов. Местом исследования стали сразу три района Волгоградской области: Алексеевский (станицы Алексеевская и Усть-Бузулукская, хутора Чечеровский, Ларинский, Стежинский, Яминский, Титовский), Серафимовичский (станица Усть-Хопёрская, хутора Зимняцкий, Бобровский 2-й, Ендовский, Теркин, Трясиновский, Затонский, Крутовский, Пронин, Среднецарицынский, Клетско-Почтовский, Отрожки, г. Серафимович) и Новоаннинский (Большой Головинский хутор).

В рамках первого выезда состоялось три концерта-встречи: в хуторе Яминском, станице Усть-Бузулукской Алексеевского района и в г. Серафимовиче. Для проведения концертов нами были отобраны пять фольклорноэтнографических ансамблей, занимающихся изучением локальных казачьих песенных традиций и осуществляющих фольклорно-экспедиционную деятельность на территории Волгоградской области в течение последних шести лет. Это ансамбль ГЦРФ (Москва), коллектив «Донской дуэт» (Москва), фольклорно-этнографический ансамбль «Покров» (Волгоград), ансамбль «Казачья справа» (Волгоград) и ансамбль «Казачья удаль» (г. Новоаннинский Волгоградской области). Коллективы исполняли казачьи песни Хопёрского округа Волгоградской области.

С 26 июня экспедиционная группа, в составе которой были сотрудники ГЦРФ и студенты Российской академии музыки им. Гнесиных, была разделена на две части, одна из которых отправилась в Серафимовичский район для проведения фронтальной экспедиции, а другая в Алексеевский район для проведения мониторинга современного состояния традиции. Всего в экспедиции было проведено 33 сеанса записи (примерно 55 часов) в 21 населенном пункте Волгоградской области.

27 июня экспедиционные группы посетили хутора Клетско-Почтовский, Отрожки и Зимняцкий Серафимовичского района. В хуторе Клетско-Почтовском было проведено два сеанса записи. Интересная встреча состоялась с гармонистом-самородком Иваном Ивановичем Пановым (1935 г.р.). Он исполнил несколько старинных наигрышей: «Семёновна», «Страдания», «Капуста не содится», — а также старинные песни. Далее группа записала воспоминания Валентины Михайловны Журавлевой (1938 г.р.), уроженки Волгограда, в молодости переехавшей в хутор. Она рассказала о свадебном и похоронном обрядах, о своей концертной деятельности в самодеятель-

ном ансамбле казачьей песни. Настоящим «кладом» оказался фотоальбом Валентины Михайловны, из которого были пересняты фотографии казачьего хора хутора Клетско-Почтовский.

В хуторе Зимняцком было проведено три сеанса записи. В 2016 г. мы осуществили разведывательную поездку в этот хутор. Нашим проводником стала Галина Петровна Чулкова, бывший директор местного Дома культуры. В 2017 г. она вновь присоединилась к нашей экспедиционной группе. Галина Петровна оказалась настоящим знатоком казачьих традиций, от нее была получена важная и интересная информация об истории хутора, о территориальном делении района, о проживающих на территории района староверах. Главной целью поездки в данный населенный пункт была встреча с последней из ныне живущих исполнительниц знаменитого Зимняцкого казачьего хора Надеждой Аникеевной Чулковой (1938 г.р.); интерес для нас представляла также фактура многоголосия, которая была зафиксирована в этом хуторе. Надежда Аникеевна поделилась информацией о коллективе, вспомнила о каждом участнике, о гастролях хора по Волгоградской области и поездке в Москву, где песни в исполнении хора были записаны на пластинку. Из ее фотоальбома были пересняты старые фотографии коллектива, а также была отсканирована тетрадь с рукописными текстами песен хутора Зимняцкий, которые когда-то исполнял хор. Также нам посчастливилось исполнить несколько старинных песен с той самой пластинки «Поют народные исполнители» вместе с Належдой Аникеевной.

28 июня экспедиционные группы отправились в хутора Теркин и Ен-



Дмитрий Иванович Миронов (хутор Бобровский 2-й) и участница экспедиции Е. А. Арбузова. 2017 г. Фото А. Климова

довский Серафимовичского района. В хуторе Теркин был записан местный казачий ансамбль (шесть человек), исполнивший 18 казачьих песен разных жанров.

29 июня экспедиционные группы отправились в хутора Трясиновский, Бобровский 2-й и Затонский. В Трясиновском местный женский фольклорный ансамбль из пяти человек исполнил для нас 26 песен разных жанров (протяжные, служивские, плясовые и романсы), совместно участницы коллектива вспомнили весь свадебный обряд от сватовства до венчания, как он проходил в хуторе.

30 июня были обследованы казачьи традиции хутора Крутовского и станицы Усть-Хопёрской. В Крутовском было проведено три сеанса записи. Сначала экспедиционная группа встретилась с женским ансамблем, от которого было записано много свадебных, плясовых песен и романсов, затем — с Людмилой Федоровной Колидиной (1937 г.р.), которая исполнила старинные песни «Волна-море шумит», «При садочке, при долине» и рассказала о традиционном свадебном обряде.

В станице Усть-Хопёрской была записана Мария Ивановна Федосова (1926 г.р.). Старинные песни остались в ее памяти фрагментарно, некоторые она вспоминала и могла напеть только тогда, когда мы диктовали названия из репертуарного списка, составленного нами на подготовительном этапе экспедиции. Помимо песен Мария Ивановна исполнила частушки и рассказала несколько анеклотов.

1 июля утром вся экспедиционная группа отправилась на запись ансамбля «Беседушка» в г. Серафимовиче. Состоялась интересная беседа с руководителем коллектива Юрием Геннадьевичем Быковым. Ансамбль из 10 человек исполнил девять песен разных хуторов Серафимовичского района Волгоградской области.

В хуторе Трясиновском одной из экспедиционных групп посчастливилось попасть на молебен в старообрядческой церкви. С разрешения старосты прихода нам было разрешено сделать аудио- и видеозапись события. Все присутствующие пели по памяти, так, как когда-то пели их родители. От местной старосты был записан рассказ о «старой» вере, о местном приходе и истории церковного раскола.

Вечером этого же дня в г. Серафимовиче состоялся заключительный этнографический концерт. Здесь фольклорные ансамбли проекта выступали впервые, но зал был полон, общее количество зрителей составило около 300 человек. В концерте приняли участие студенты РАМ им. Гнесиных, которые исполнили казачьи песни и песни разных регионов России.



Участники экспедиции Д. В. Морозов и Н. С. Андреева с Надеждой Аникеевной Чулковой (в центре). Хутор Зимняцкий. 2017 г. Фото Г. П. Чулковой

2 июля состоялось три сеанса записи в хуторах Пронине и Среднецарицынском и г. Серафимовиче. В хуторе Пронине яркое впечатление оставил ансамбль «Зоренка», состоящий из молодых исполнителей, которые занимаются реконструкцией традиций своего района. Руководитель коллектива Александр Владимирович Попов приехал в хутор из Волгограда, собрал единомышленников и начал работать над возрождением местного музыкального фольклора. Коллектив разучивает песни по старым записям, собранным А. С. Кабановым, а также волгоградскими специалистами в Серафимовичском районе.

В хуторе Среднецарицынском от народных исполнителей были записаны воспоминания о праздниках, рождественских и новогодних обрядах, Масленице, Троице, Фомине дне (Хомин понедельник), о свадьбе.

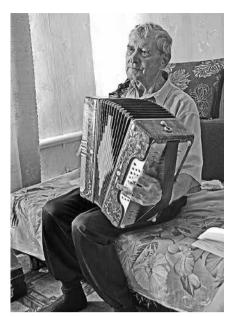
В г. Серафимовиче от уникального народного исполнителя Николая Павловича Гунькина (1935 г.р.), участника ансамбля «Беседушка», было записано большое количество старинных строевых, походных и протяжных песен, наигрышей на гармони, дуэтом с супругой они исполнили старинные протяжные песни и романсы.

Параллельно проводилась работа по мониторингу современного состояния традиции в Алексеевском районе.

26 июня центром исследования стала станица Алексеевская. Экспедиционная группа посетила местного жителя, знатока казачьих традиций Александра Геннадьевича Васильева (1967 г.р.), который уже много лет является нашим проводником по Алексеевскому району. От него были получены сведения историко-социального характера: время возникновения станицы, информация о местных атаманах, количестве населения, его конфессиональном и этническом составе, а также информация об учреждениях культуры и образования станицы.

28 июня экспедиционная группа провела мониторинг в хуторах Яминский и Стежинский. В хуторе Яминском директор местного Дома культуры Людмила Павловна Ремнева рассказала о возникновении хутора, об учреждениях культуры, школе и церкви, показала музейные экспонаты, хранящиеся в хуторском ДК. Михаил Иванович Андреев, учитель истории в местной школе, рассказал о возникновении хутора, версиях происхождения его названия, о разрушении хутора во время Булавинского восстания. Экспедиционная группа также расспросила Михаила Ивановича о школе, в которой он преподает. Выяснилось, что школьники изучают дополнительный предмет «История казачества» и в школе имеется свой краеведческий музей, который хранит более 200 экспонатов. Участниками экспедиции были пересняты старинные фотографии и предметы быта из коллекции музея. Вечером состоялась встреча с участницами казачьего ансамбля хутора Яминского, которым раньше руководил Василий Артемьевич Сидоров. Каждое лето женщины ждут нашего приезда и с удовольствием делятся с нами своим мастерством и знаниями. Вот и в этот раз исполнительницы подробно рассказали об ансамбле, его истории, вспомнили о старых участниках, руководителе и конечно же спели известные на всю Россию протяжные песни.

29 июня состоялась поездка в станицу Усть-Бузулукскую и хутор Титовский. В станице Усть-Бузулукской участники экспедиции встретились с знаменитыми исполнительницами



Иван Иванович Панов (хутор Клетско-Почтовский). 2017 г. Фото А. Климова

казачьих песен Александрой Ивановной Васильевой (1928 г.р.) и Любовью Георгиевной Фроловой (1925 г.р.). Обе женщины были участницами знаменитого казачьего хора, которым с 1971 г. руководил Георгий Андрианович Титов, страстный любитель казачьих песен. Под его руководством хор несколько раз побывал с концертами в Москве, записал пластинку на студии грамзаписи «Мелодия». От женщин был записан богатый материал о народных праздниках и обрядах.

В хуторе Титовском был опрошен мастер декоративно-прикладного искусства Сергей Александрович Томахин (1977 г.р.), занимающийся резьбой по дереву и металлу.

Вторая экспедиционная поездка состоялась с 25 по 27 ноября 2017 г. В рамках экспедиции состоялось два фольклорно-этнографических концерта в станице Алексеевской и г. Серафимовиче с участием фольклорных ансамблей «Казачья справа» (Волгоград), «Вольница» (Самара) и «Донской дуэт» (Москва). Также в концертах принял участие известный музыкант, мультиинструменталист Сергей Николаевич Старостин.

Третья экспедиционная поездка прошла с 15 по 17 декабря 2017 г. 15 декабря в Волгоградском государственном институте искусств и культуры состоялось совещание, посвященное открытию Областного центра казачьей культуры. В совещании принял участие с докладом руководитель ГЦРФ Д. В. Морозов. По итогам совещания был разработан предварительный план проведения экспедиционных поездок по Волгоградской области в 2018 г., в том числе с включением в региональный график проекта «Постоянно действующая фольклорно-этнографическая школа на Дону» как координирующего мероприятия.

16 декабря сотрудники ГЦРФ приняли участие в работе Окружного детского фестиваля-конкурса казачьих традиций «Мы — внуки деда Ермака» в станице Алексеевской, поделились своим опытом с подрастающим поколением.

Также в рамках поездки состоялась творческая встреча с руководителем (В. С. Кубраковой) и участниками ансамбля «Горница» (станица Алексеевская). В течение трех лет Валентина Семеновна передала на оцифровку и временное хранение в архивный фонд ГЦРФ весь свой личный архив. К приезду участников экспедиции она подготовила полную опись мате-

В рамках проекта экспедиции проводятся уже пять лет, и, подводя предварительные итоги, можно с уверенностью сказать, что работа приносит плоды. В станице Усть-Бузулукской при Доме культуры организован молодежный ансамбль, который занимается возрождением песенного фольклора своей станицы и района, к народным исполнителям проявляется большее уважение со стороны администрации сельских поселений. Народные исполнители и старожилы с нетерпением каждый год ждут концертов фольклорных коллективов, чтобы вместе вспомнить, как когда-то в хуторах звучала казачья песня, как пели старики. И хочется верить в то, что наш интерес и любовь к казачьей песне помогают им жить.

> Н.С. Андреева, ГРДНТ им. В. Д. Поленова (Москва)



Ансамбль хутора Клетско-Почтовский. 1970-е гг. Личный архив В. М. Журавлевой

ДВА УКРАИНСКИХ ИЗДАНИЯ ПО НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ: ГУЦУЛЬШИНА И ПОЛЕСЬЕ

Н. Хобзей, Т. Ястремська, О. Сімович, Г. Дидик-Меуш. Гуцульські світи. Лексикон. — Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2013. – 667 c. — (Діалектологічна скриня).

В. Ігнатенко. Народна медицина українців Середнього Полісся: традиції та сучасність (на польових етнографічних матеріалах). — 2-е вид. — Київ: Інтелектуальна книга, 2014. — [На тит. л. 2015]. — 335 с.

2013 г. во Львове вышел из печати очень интересный словарь туцульских говоров, имеющий признаки масштабного этнолингвистического издания, в котором раскрывается яркая самобытность гуцульской традиционной культуры. Работа осуществлялась в рамках долгосрочного проекта по созданию многотомного диалектного гуцульского словаря, а рецензируемый труд был задуман как его предварительная публикация (пробный выпуск). Источниками его служат, во-первых, материалы «Картотеки Словаря гуцульских говоров», много лет собираемые в Отделе украинского языка львовского Института украиноведения НАНУ, во-вторых, собственные, весьма многочисленные экспедиционные записи сотрудников отдела, в-третьих, опубликованные этнографические издания XIX–XX вв. по народной культуре Гуцульщины (материалы собраны преимущественно в Ивано-Франковской, Черновицкой и Закарпатской областях Украины).

Не будучи специалистом в области лексикографии, я не берусь оценивать достоинства и недостатки издания с точки зрения его сугубо лингвистической проблематики. Но включенный в рецензируемый труд чрезвычайно богатый фольклорно-этнографический и мифологический материал заслуживает, как мне кажется, должного внимания со стороны славистов-этнологов и исследователей в области культурной антропологии.

Лексикон включает около трех тысяч лексических единиц, обозначающих самые разные этнокультурные явления, которые связаны с повседневной и праздничной жизнью гуцульского крестьянского сообщества: с обрядами и верованиями, демонологическими представлениями, обычаями и народными играми, с хозяйственной деятельностью, лечебной магией, будничной и праздничной одеждой, обрядовой пищей и т.п. Кроме того, в словарные статьи часто включаются многочисленные фразеологические обороты, устойчивые сравнения, пословичные выражения, идиоматические словосочетания и другие языковые клише.

Для диалектных слов и выражений, соответствий которым нет в литературном языке, указываются краткие дефиниции. В качестве иллюстрации употребления лексемы или фразеологического оборота выступают фрагменты устных сообщений носителей говора, записанных диалектологами при полевой работе, и весьма пространные цитаты из этнографических источников, описывающие контекст функционирования слова. Наконец, в ряде случаев приводятся фольклорные данные (в основном из числа «малых жанров»): загадки, поговорки, пословицы, формулы проклятий и благопожеланий, магические приговоры, цитаты из лечебных заговоров и быличек и т.п. В результате такого многопрофильного в жанровом отношении комментирования слов и словосочетаний лексикон обретает признаки издания энциклопедического характера, достаточно полно раскрывающего особенности гуцульской народной культуры.

Весьма подробные этнографические контексты приводятся, например, в словарных статьях, посвященных календарным праздникам гуцулов (более 60 статей). В них представлены сведения, касающиеся обычаев и обрядов праздничного дня или периода, форм гаданий, мифологических поверий, запретов и предписаний, ритуальной пищи и одежды, цитаты из обрядового фольклора и т.п.

Чрезвычайно богатой и подробно разработанной предстают в гуцульском диалектном словаре лексика и фразеология святочного колядования — обряда, который занимает в украинокарпатской традиции одно из главных мест (Коляда, Велика коліда, Мала коліда, Столова коліда, Умерла коліда, Береза, Колядин, Вінчованя).

Существенную часть словника занимает демонологическая терминология (более 130 статей). Трудности при словарном описании этих данных определяются тем, что для многих местных мифонимов невозможно подобрать достаточно точного по смыслу аналога в фонде общеупотребительных слов украинского литературного языка. Поэтому, чтобы раскрыть семантику узколокального демонологического термина (например, Арідник, Бамбір, Бішеня, Віжлун, Гадяр, Лісна, Мольфар, Повітру́ля, Судці, Чуга́йстер, Юда и др.), авторам приходится использовать прием прямого цитирования (часто весьма пространного) тех устных сообщений, которые были получены от информантов об этих демонических существах.

Отличительной чертой украинокарпатской демонологии является — как это наглядно показано в рецензируемом издании — такой тип номинации персонажей, при котором используются разные варианты их эвфемистических названий; особенно это заметно по отношению к образу черта, беса, дьявола. Это, во-первых, широко известный во всех славянских языках способ именования нечистой силы по ее негативным оценочным характеристикам: Злий, Лихий, Хромий, Невмитий, Нечистий, Біда и др. Во-вторых, продуктивным является тип вторичной номинации демонов в виде конструкции с личными или указательными местоимениями («він», «тот/той») и относящимся к нему определением: «він, той майстарший», «тот, шо у скалі», «тот, шо бурю веде», «тот хромий», «той, від богацтва». В-третьих, очень популярны у гуцулов эвфемизмы, включающие отгонные выражения или формулы проклятий: «він, щез би» [он, пропал бы], «тот, аби сї не повиджував» [тот, чтоб его не видеть], «тот, ни мав би моце» [тот, не имел бы он силы]. Аналогичные табуированные названия используются по отношению к наиболее опасным (мифологизированным) животным: «тот великий» (о медведе), «тот малий» (о волке), «тота́» (о змее).

Обстоятельно описана в гуцульском словаре терминологическая лексика и фразеология, относящаяся к группе полудемонических персонажей, именуемых землєні боги или непростий чоловік / непроста жінка. Имеются в виду реальные люди, обладающие магическим сверхзнанием. Им приписывается свойство иметь две души, одна из которых осмысляется как нечистая, т.е. как некий вредоносный дух, который и наделяет человека сверхъестественными способностями. «Непростыми» и «знающими» считались, кроме того, в этой этнодиалектной культуре все мастера-профессионалы, владеющие секретами своего ремесла, а также музыканты, заклинатели змеиного укуса, знатоки целебных трав, специалисты, умеющие отгонять градовые тучи, и др. Выражение знати від себе означает в гуцульской традиции 'владеть магическим сверхзнанием'.

Много внимания в книге уделяется специфической мифологической лексике. Например, в Полесье зафиксированы сравнительно редкие свидетельства о том, что при контактах с нечистой силой (для ее обезвреживания) нужно

бить ее рукой наодлиў, т.е. наотмашь, налево, в сторону от себя. А в гуцульских говорах это выражение представлено множественными яркими примерами. Авторам словаря удалось восстановить три варианта его значений: [бить, ударить, бросить] навіглі, нвідлів — 1) бить тыльной стороной руки; 2) [делать что-либо] задом наперед, наоборот; 3) считать или произносить заговор с отрицанием «не»: «ні оче наш, ні єже єси, ні на небеси...» или «ні один, ні два, нї три...». Фразеологизм дивитися на смереку [смерека — пихта европейская] употребляется в значении 'ожидать скорой смерти, что соответствует подобным восточнославянским выражениям типа дать дуба, а также в березки уехать, в сосняк идти и т.п.¹ Эвфемистической заменой слова «смерть» служит выражение «тота́, шо по гробах ходит». Клишированный сравнительный оборот «пищит, як дідько в градовій хмарі» указывает на связь атмосферных явлений с демоническими существами. Лексема опир 'упырь' весьма нетрадиционно используется в гуцульских говорах по отношению к живому человекудвоедушнику, а также к ходячему покойнику, к мифическому лесному существу, к человеку-оборотню (волкулаку).

Заслугой авторов рецензируемого труда можно признать очень полезную для будущих словарных изданий попытку уточнить объем значений демонологического термина. Так, для группы гуцульских персонажей из разряда «злой дух, противник верховного божества» в анализируемом Лексиконе предлагается следующая классификация: 1) дьявол, властелин ада; 2) черт, дідько (персонаж-вредитель, вторгающийся в повседневную жизнь человека); 3) дідько хатний, хованець, домовий слугай (дух-обогатитель, помогающий в хозяйстве на основе особых заключенных с человеком условий). Соответственно всё многообразие «чёртовых» эвфемистических названий сопровождается определенными квалификационными пометами: «Антихрист — диявол, володар пекла»; «Осинавець — 1) диявол, володар пекла; 2) чорт, дідько; 3) чорт, який допомагає в домашньому господарстві (хованець)»; «Невмитий чорт, ділько» и т.п.

Можно ожидать, что вслед за пробным выпуском последует издание полного словаря гуцульских говоров, и тогда специалисты-слависты получат возможность привлекать для своих сравнительно-типологических исследований всё богатство гуцульской лексики и фразеологии, которую отличает яркая этническая самобытность, образная выразительность, сохраняющая многие архаические этнокультурные черты.

Во второй рецензируемой нами книге рассматриваются современные представления украинцев Центрального

Полесья о происхождении болезней и о традиционных способах их лечения. Автором ее является И.В. Игнатенко — доцент кафедры этнологии и краеведения исторического факультета Киевского национального университета им. Тараса Шевченко, которая в 2005 г. защитила на эту тему кандидатскую диссертацию, а в 2006 г. опубликовала ее в Киеве под названием «Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остатня чверть XX — початок XXI ст.)». Затем в 2013 г. вышла из печати существенно доработанная и дополненная новая версия этой монографии, а в 2015 г. — ее второе издание, которое и является объектом настоящей рецензии.

Под Центральным (или Средним) Полесьем в исследовании понимается историко-этнографический регион украинской части Полесья, который занимает северные районы Киевской области, а также большую часть Житомирской и Ровенской областей.

Книга включает (кроме вступления, заключения, списка источников и литературы) пять глав, посвященных истории изучения народной медицины в славянской этнографии, традиционным представлениям о знахарях-целителях, народной классификации болезней и методам их лечения, поверьям о целебных травах, заговорной традиции ритуально-магического лечения. В качестве приложения к монографии публикуются 150 текстов лечебных заговоров.

Практическая ценность монографии определяется прежде всего тем обстоятельством, что в научный оборот вводится значительный объем новых данных, полученных самим автором в недавнее время (с 2003 до 2008 г.) при обследовании более ста сел указанного региона, — это дает возможность проанализировать современное состояние традиции народного врачевания и мифологических верований, связанных с этиологией болезней. Это особенно важно для региона, который претерпел существенные изменения в связи с разрушительными последствиями Чернобыльской катастрофы 1986 г. и с вынужпенной миграцией местного населения.

В центре внимания автора — инновационные процессы, происходящие в народной медицине Центрального Полесья в современных условиях. Имеется в виду существенное влияние на носителей традиционной культуры сведений о способах врачевания, полученных из печатных источников и СМИ; заметное упрощение (редукция) отдельных ритуально-магических практик; ослабление строгих правил, касающихся категории лиц, которые могут или не могут собирать целебные травы; исчезновение некогда популярных магических приемов (и соответствующих заговоров), используемых при родах или при лечении инфекционных заболеваний, которые в современной жизни полешуков стали редкостью, и т.п. С трудом удается записать в настоящее время поверья о персонифицированных болезнях — чуме, лихорадке, тифе.

Вместе с тем поразительно устойчивыми остаются традиционные воззрения на происхождение ряда недугов, вызванных вредоносной порчей и сглазом. Это прежде всего «насланные», «подкинутые», «сделанные» болезни, полученные от «ляку» (испуга), от «уроків», «от злих очей», пришедшие «с ветра, вихря», переданные «знающими» людьми в питье и еде и т.п.

По функции «насылать болезни — лечить их» различаются, как пишет автор монографии, персонажи-вредители (чаклун, чарівник, колдун) и персонаживрачеватели (знахарь / знахарка, шептун / шептуха). Однако, в связи с тем, что от некоторых «насланных» болезней, как считалось, мог избавить только тот, кто сам их «наслал», четкого разграничения между вредителями и врачевателями провести не удается: пострадавшим нередко приходилось обращаться за помощью к виновникам заболеваний.

Немного странным нам кажется вывод автора о том, что представления о чернокнижниках не характерны для исследуемого региона и сведения о них практически не встречаются (с. 64-66). В Полесском архиве Института славяноведения РАН хранятся хотя и в небольшом количестве, но все же хорошо сохранившиеся сведения об этом персонаже и о существовании так называемых черных книг2.

Рассмотрены в исследовании интересные факты, свидетельствующие о том, что в современных условиях всё еще сохраняются традиционные правила передачи другим лицам лечебных знаний и текстов заговоров. Так, по-прежнему рекомендовалось передавать информацию от старших особ к младшим и предпочтительно тем из взрослых людей, которые были либо первыми рожденными детьми в своей семье, либо последними.

В рецензируемую книгу включено множество подробных описаний и редких свидетельств о магических способах лечения (как архивных данных, так и взятых из этнографических источников), что в наглядных формах демонстрирует богатство региональной народно-медицинской традиции. При этом, к сожалению, отмечаются случаи неточного цитирования источников. Так, на с. 146-147 приводится описание житомирского обряда символического «запекания» ребенка, больного «сухотами», а ссылка (№ 331) дается на этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии (в указанном издании 1897 г. П. Иванова этой цитаты нет).

В последней главе рассматриваются тексты украинских полесских заговоров и делается заключение, что их структура и классификация по типам заболеваний, а также сюжетно-тематическая основа совпадают в общих чертах с общеукраинской заговорной традицией, т.е. не имеют особой местной специфики. Мне же представляется, что ценные наблюдения автора монографии о такой особой разновидности порчи, как данне, и о способах избавления от нее (с. 124-126), а также заговоры «від дання» (с. 302-303) позволяют говорить о своеобразии узкорегионального термина и об отличительных особенностях способов (и текстов заговоров) избавления от «дання». По материалам Полесского архива, эти поверья бытуют только на территории житомирскоровенского Полесья и образуют достаточно специфическую группу верований и магических практик, отличающихся от других полесских и общеукраинских.

Поскольку народная медицина в рецензируемом издании рассматривается в широком контексте традиционнобытовой культуры украинцев центральной части Полесья, книга представляет безусловный интерес для широкого круга специалистов в области славянской этнологии.

Литература

- 1 См.: Толстая С. М. Смерть // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М., 2012. C. 60.
- ² См.: Народная демонология Полесья: (Публикации текстов в записях 80-90-х годов XX века). Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2012. С. 35, 261, 271-274.

Л. Н. Виноградова, доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

СИСИНИЕВА ЛЕГЕНДА: КОМПЛЕКСНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / Отв. ред. А. Л. Топорков. — М.: Индрик, 2017. 856 с.; ил.

оллективная монография, выполненная под эгидой Института мировой литературы РАН, Института славяноведения РАН, НИУ «Высшая школа экономики» и объединившая усилия историков, филологов, фольклористов, искусствоведов и религиоведов России, Греции, Румынии, Армении, посвящена Сисиниевой легенде — группе сюжетов о сакральном персонаже, который противостоит женскому демону, причиняющему вред роженицам и младенцам.

Легенда зафиксирована в арамейской, еврейской, коптской, эфиопской, арабской, сирийской, греко-византийской, новогреческой, армянской, южнославянской, румынской и восточнославянской устных и письменных традициях. Исследование охватывает период с середины I тысячелетия нашей эры до конца XX в.

Этнокультурная специфика исследуемых мифопоэтических традиций, разные формы воплощения (магические чаши, амулеты, рукописные и устные молитвы, заговоры и легенды), степень разработанности и сохранности сюжетов Сисиниевой легенды закономерно обусловили отличия в объеме и композиции глав коллективного труда. Тем не менее каждый из разделов монографии, посвященных конкретной традиции бытования Сисиниевой легенды, обязательно включает следующие структурные компоненты: очерк истории изучения сюжета в данной этноязыковой традиции; характеристику источников, типов рукописей, конвоя, вариантов и редакций; антологию текстов (в том числе ранее не издававшихся) на языке оригинала и в переводе; типологию

мотивов; индекс мифонимов, характеристику отношений имени, образа и функций мифологических персонажей; иллюстративный материал (цветные и черно-белые фотокопии рукописных и печатных амулетов, книжных миниатюр, икон, фресок, барельефов, мелкой пластики); итоги, соотносящие полученный исследовательский результат с результатами коллег и предшественников.

Во введении к монографии кратко описаны итоги полуторавековой истории изучения Сисиниевой легенды, формулируются цели, задачи и методы исследования, определяются жанровая природа и базовые структурные типы («Сисиний / Мелетина-тип» и «Михаилтип») сюжета в исследуемых традициях.

Написанные А.К. Лявданским взаимосвязанные разделы «Арамейская версия сюжета Сисиниевой легенды», «Завещание Соломона и генезис сюжета Сисиниевой легенды», «Арабские версии Сисиниевой легенды», «Сирийская версия Сисиниевой легенды» (в соавторстве с А.С. Нуруллиной) характеризуют этапы формирования, историко-литературный контекст, векторы эволюции и формы рецепции общего сюжета в смежных и интенсивно контактировавших ближневосточных традициях (от магических чаш позднеантичной Вавилонии до амулетов и сборников заговоров XVIII-XX вв. из Египта, Курдистана и Иранского Азербайлжана).

Описывая три редакции арамейской версии Сисиниевой легенды IV-VIII вв., А.К. Лявданский следом за Р. Элицур-Лейман констатирует большую архаичность редакции С, в которой три ангела преследуют демоницу Смамит вместе с ее детьми. Однако гораздо более частотной и значимой для последующей эволюции Сисиниевой легенды во всех ближневосточных и балканских традициях оказывается редакция А, в которой Смамит и ее дети выступают как жертвы мужского демона Сидероса, изгоняемого тремя ангелами.

Особого внимания заслуживают кратко обозначенные параллели между именами и образами мифологических персонажей арамейских магических чаш и аккадских заклинаний серии «Син и корова» против демоницы Ламашту, вредящей роженицам (с. 60-62)¹.

В главе «Еврейские заговоры и амулеты от Лилит и Сисиниева легенда» М. М. Каспина обсуждает вопрос об источниках магического сюжета в еврейской традиции, характеризует два основных его типа: «Три ангела и Лилит» и «Пророк Илья и Лилит», детально характеризует массовую традицию рукописных и печатных амулетов позднего Средневековья и Нового времени.

Е.Б. Смагина в главе «Святой Сисиний в коптской традиции» и Е.В.Гусарова в главе «Легенда о святом Сисинии и Верзилье в эфиопской традиции» анализируют формы и факторы преобразования сюжетных констант Сисиниевой легенды в уникальные этноконфессиональные версии легенд и магических свитков о демоноборце-всаднике, поражающем сестру-ведьму. Отмечаются семантические параллели имен Верзилия / Обирзуф / Сидерос («железная»), Алабасдрия / Мармару («алебастровая» / «мраморная») с общими компонентами «белая» / «блестящая», «сухая» / «твердая» / «жестокая».

О.В. Чёха в объемном разделе «Сисиниева молитва в византийской традиции» с текстологической и этнолингвистической точек зрения исследует узловой для всей балканской и восточноевропейской традиции момент в истории Сисиниевой легенды, когда архаические версии магического сюжета обретают классический вид заклинаний «Сисиний / Мелетина-тип» и «Михаил-тип» (особо обсуждается вопрос о конфес-

сиональных и этнокультурных факторах, препятствоваших распространению сюжета в Западной Европе). Пристальное внимание уделяется эволюции ключевых мифопоэтических элементов сюжетной структуры, например мотива «Гилу готова вернуть к жизни похищенных младенцев, если герой принесет демонице материнского молока». В одном типе вариантов эпитет «материнский» означает молоко Мелетины, матери младенцев (с. 256), в другом — молоко матери самого героя, которым он был вскормлен в детстве (с. 259). Тем самым магическое требование подтверждения способности молодой матери выкормить новорожденного в процессе эволюции превращается в формулу невозможного, преодолеваемого божественным чудом.

В главе «Сохранение и трансформация Сисиниевой молитвы в новогреческих заговорах» Х. Пассалис подробно рассматривает механизмы жанровых преобразований средневековой книжной легенды в устные заговоры начала XX в.

В главе «Армянские амулеты и заговоры против ала и тпхи и Сисиниева легенда» Т. В. Тадевосян и Ш. К. Коцинян обсуждают вопросы формирования армянских магических текстов исследуемого типа в результате синтеза универсальной заговорной модели «encounter-charms», компонентов Сисиниевой легенды и широкого круга демонологических представлений народов Кавказа, Балкан, Малой и Средней Азии.

В этом плане кажется перспективной интерпретация неоднозначных отношений мужских и женских персонажей Сисиниевой легенды в контексте представлений об амбивалентной природе мифических женских существ, крадущих младенцев и пожирающих внутренности рожениц, с одной стороны, но и покровительствующих шаманамцелителям — с другой². В частности, указанный выше мотив «демоница требует от героя материнского молока» может быть понят как магическая инверсия мотива «демоница сушит молоко у роженицы / демоница душит младенца, засовывая ему свою грудь в рот»³.

Т. А. Агапкина в разделе «Сисиниева молитва у южных славян» исчерпывающе описывает источники южнославянских версий Сисиниевой легенды, комментирует их связи с византийским материалом, анализирует типы «молитв св. Сисиния против злого духа» и «молитв архангела Михаила против вештицы», характеризует ономастикон Сисиниевой молитвы в его историко-генетических и функциональных аспектах, подробно рассматривает механизмы фольклоризации книжных источников в устной традиции.

Румынская книжная и фольклорная традиция легенды о святом Сисинии, рассмотренная М. Мазилу и Э. Тимотин в соответствующей главе, демонстриру-

ет параллельное бытование двух жанровых типов: легенд о «святом-воине и дьяволе, похищающем детей», молитв «Авестица, крыло Сатаны», с одной стороны, и эволюцию отдельных мотивов и образов (Самка, Сохаин-Сокоил) в рукописных заговорах от «рожи» и лихорадки — с другой.

Значительное место уделено в монографии трансформации Сисиниевой легенды у восточных славян. Выстраивая детальную типологию восточнославянских заговоров от лихорадки, А. Л. Топорков характеризует генезис и эволюцию заговорных мотивов и образов, ономастикон заклинаний, прослеживает параллели между именами восточнославянских трясавиц и южнославянских вештиц, а также формы воплощения Сисиниевой легенды в новгородских берестяных грамотах, древнерусской мелкой пластике и «кумошных» иконах XVII–XIX вв.

А. Л. Рычков в разделе «Ангел, имеющий власть над лихорадкой, и Сисиниева молитва» исследует историолу святого Григория Богослова, прослеживает пути и механизмы заимствования апотропеической фигуры Сихаила из памятника вопросно-ответного типа в заговорную традицию, а также взаимосвязь культа архангела Сихаила в Каппадокии и в средневековом Новгороде.

Заключение коллективной монографии посвящено обсуждению трех взаимосвязанных вопросов: 1) векторов распространения и факторов взаимодействия текстов «Сисиний / Мелетинатип» и «Михаил-тип»; 2) исторической динамики Сисиниевой легенды; 3) причин долговечности и широкого распространения магического текста.

Важно отметить, что, подводя итоги фундаментального и во всех аспектах плодотворного исследования, авторы не ограничиваются сухим суммированием и констатацией полученных результатов, а выходят в зону обобщений социальнопсихологического и функциональносемиотического характера: «Самолюбию распространителей текстов СЛ, несомненно, должны были льстить такие сюжетные ситуации, в которых достойный и сильный святой воин или церковный деятель побеждал и наказывал носительницу злого начала. Традиция СЛ лишний раз оправдывала благодетельное насилие против женщин, которое якобы должно было послужить для спасения самих женщин и их потомства» (с. 791); «Идея массового распространения текстов заложена в содержательной структуре СЛ, благодаря которой она функционирует как "машина", порождающая новые тексты. Специальные вербальные формулы направлены на то, чтобы побудить человека переписывать, хранить, передавать и исполнять текст СЛ ("принцип святого письма") Сам способ распространения СЛ несколько напоминает функционирование компьютерного вируса. Попадая в иную среду, СЛ сначала приобретает новую языковую оболочку, модифицируется и приспосабливается к культурному окружению. Потом включается пусковой механизм, и новая структура начинает порождать тексты и распространять их по Сети. Сравнение с компьютерным вирусом можно и продолжить. Для того чтобы пользователь открыл полученное им письмо, нужно, чтобы оно было адресовано персонально ему и обещало решить его личные проблемы» (с. 790, 792).

Книга адресована филологам, историкам, культурологам, искусствоведам, религиоведам, изучающим устные и рукописные традиции Средневековья и Нового времени. Вместе с тем непрофессиональный читатель, интересующийся фольклором и мифологией, при обращении к данному труду не только обретет захватывающее чтение из истории магических текстов, но и получит системное представление об уровнях, проблемах и методах современных исследований в области традиционной культуры.

Примечания

¹ Ср. суждения шумеролога В. В. Емельянова о вероятной связи имен Сисиний и Сихаил с вавилоно-ассирийской заговорной традицией, где «Асаллухи-Мардук в тандеме с богом Сином выступает против демонов женской природы и покровительствует роженицам» (запись в личном блоге, 22 декабря 2017 г., https://banshur69. livejournal.com/450245.html).

² Известная большинству народов Средней Азии албасты крадет печень (легкие, сердце) роженицы или новорожденного (если успеет омыть их в воде, чтобы съесть, жертва умрет); подчинить демона можно, вырвав прядь его волос и сохранив ее в надежном месте [1. С. 50-51]; демоница североамериканских индейцев dzonokwa выходит из воды, похищает плачущих детей, но и дарит герою ритуальную маску, благодаря чему он способен излечивать от судорог [2. С. 30-35, 54-72]. Ср. также сюжет СУС 332 «Смерть кума: бедняк (солдат) становится лекарем; когда Смерть в ногах у больного, постель или больного поворачивают, чтобы Смерть оказалась в голове; в конце концов Смерть приходит за самим лекарем».

³ Албасты подсовывает ребенку свою грудь, давит-душит его, но и становится «молочной матерью» шамана, указывает ему, кого можно вылечить [1. С. 56–58, 71–73].

Литература

1. *Басилов В. Н.* Албасты // Историкоэтнографические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти С. А. Токарева / Отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 1994. С. 49–77.

2. Леви-Строс К. Путь масок. М., 2000.

С.В. Алпатов, канд. филол. наук, МГУ им. М.В. Ломоносова

ЯЗЫК И КУЛЬТУРА ПОЛЬСКИХ ГУРАЛЕЙ

J. Kaś. Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej. T. 1: A–B; T. 2: C–Do. – Bukowina Tatrzańska; Nowy Sącz: Dom Ludowy, 2015; T. 3: Dó-Gr. — Bukowina Tatrzańska: Dom Ludowy, 2016; T. 4: Gu-Kol; T. 5: Koł-Mad. — Kraków; Nowy Sącz: Astraia, 2017.

Труд профессора Ягеллонского университета Юзефа Конся «Иллюстрированный лексикон диалекта и культуры Подгалья» занимает особое место в славянской диалектной лексикографии. Это в полном смысле диалектный, точнее, региональный словарь и в то же время это подлинная энциклопедия традиционной народной культуры одного из регионов южной Польши, примыкающего к польскословацкой границе и сохраняющего множество ярких самобытных черт и архаизмов в языке и культуре¹. Автор неслучайно определил жанр своего труда как «лексикон», этим он хотел показать, что это не обычный диалектный словарь и не энциклопедический словарь народной культуры, а некий синтетический лексикографический жанр, в котором язык и культура трактуются как неразрывное целое: язык не может быть адекватно описан без обращения к явлениям и текстам культуры, а культура запечатлена прежде всего в языке, в лексике и текстах. Свою задачу автор видит в том, чтобы через слово воссоздать, документировать и сохранить современный и ушедший в историю мир польских гуралей во всем его богатстве. В настоящее время издана половина из запланированных 10 томов Лексикона, но они позволяют в полной мере оценить содержание, методы и характер этого грандиозного труда.

Ю. Консь много лет занимается польской диалектологией в практическом и теоретическом плане. Ему принадлежит словарь соседних говоров его родной Оравы, выдержавший два издания², а также статьи по проблемам диалектной лексикологии и лексикографии — о месте этнографических сведений в диалектном словаре, о соотношении диалектной и литературной лексики, о понятии регионализма, об орфографической записи диалектной лексики и др. Источниками рецензируемого труда стали в первую очередь новые полевые материалы (аудио- и видеозаписи, фотографии), собранные автором и его учениками в 81 населенном пункте Подгалья, а также выполненные на их основе под руководством Ю. Конся исследования студентов и магистрантов Ягеллонского университета. В полной мере учтены также имеющиеся опубликованные материалы и исследования по диалектологии, этнографии и фольклору Подгалья. Автор не пренебрегает и текстами так называемой народной литературы, написанными на

диалекте или широко использующими диалектную лексику и фразеологию (такого рода народная литература Подгалья, как и многих других регионов Польши, богата и имеет давнюю традицию), использует он и материалы местных интернет-порталов. Границы исследуемого региона определялись не административными и не историческими факторами, а исключительно языковыми чертами говоров. Во вводной статье дается краткая характеристика диалектов Подгалья, их фонетических особенностей (мазурение, суженные гласные, рефлексы носовых гласных, протетические согласные, изменение конечного x в k, сохранение старого і после шипящих и др.), характерных грамматических черт, дается обзор иноязычной лексики, усвоенной говорами (из немецкого, румынского, словацкого, венгерского языков).

Хотя автор стремился отразить в Лексиконе язык и культуру Подгалья в их неразрывной связи, не следует думать, что этот компендиум включает только или даже преимущественно культурную лексику и терминологию. Лексикон является диалектным словарем так называемого полного типа, его словник очень широк и отражает все сферы функционирования говоров — от специальных до повседневно-бытовых — и соответственно самую разнообразную лексику: лексику природы, терминологию пчеловодства, кузнечного дела, строительства, пастушества и т.п., лексику одежды и пищи, названия музыкальных инструментов, терминологию народного календаря, свадебного обряда, лексику, связанную с рождением и воспитанием детей, оценочную лексику, хозяйственную и бытовую лексику, географическую терминологию, топонимию, антропонимию, фитонимию, лексику верований и магических практик, лексику и фразеологию фольклорных текстов и т.д.

При этом собственно лингвистическое описание в Лексиконе по тщательности и подробности семантической, грамматической и стилистической разработки слов не уступает фундаментальным лингвистическим словарям самого современного типа. Это касается прежде всего экспликации многозначных слов. Например, у глагола dać 'дать' выделяется 23 значения (каждое снабжается обширными текстовыми иллюстрациями): помимо основного и общеупотребительного («общепольского») значения это 'дать взятку', 'положить, поместить, 'вложить, добавить',

'накормить', 'пододвинуть', 'дать в долг', отдать на хранение, пожертвовать, 'заплатить', 'поручить', 'позволить', 'дать возможность, согласиться на половой контакт (о женщине или самке животного), 'послать, отправить', 'передать сообщение', 'ударить', 'назначить срок', 'дать лекарство' и др.; в статье приводится 71 устойчивое сочетание с этим словом. Очень обстоятельны и подробны толкования неполнозначных, служебных слов, таких как ani, bez, bo, co, dlo, do и т.п., для которых также приводятся в отдельных статьях типичные устойчивые сочетания, например: do boga, do boku, do casu, do cudu, do cýsta, do dołu, do dziśka, do frasa, do kna, do kóńca, do sie и т.д. Большое внимание уделяется стилистическим характеристикам слова, его эмоциональным и оценочным значениям и коннотациям; очень широко представлена в Лексиконе экспрессивная лексика и фразеология (в том числе лексика пустой болтовни, обмана, сплетен; пейоративные наименования и эпитеты людей и т.п.).

При том, что в целом польская диалектная лексика хорошо изучена и достаточно полно отражена в диалектных словарях, в Лексиконе немало слов или словосочетаний, либо вовсе не отмеченных в сводном Словаре польских говоров³, либо не отмеченных в какихто отдельных значениях (например, barć 'борть, улей' в значении 'женские половые органы', biyc 'бежать' в значении расти, созревать, атегука в значении 'счастливая жизнь, достаток, благоденствие'). Тщательность разработки семантики и сочетаемости слова превращает Лексикон в словарь-тезаурус, в котором слово предстает во всей полноте его системных связей и типичных контекстов. Например, в статье Biyda 'беда' дается длинный ряд контекстных сочетаний типа biyda bije, biyda chyciyła, biyda, cobyś jyj złom siykiyrom nie ucion, biyda cubrzi, biyda piscy, biyda przidowiyła, biyda przisiadła, biyda wycesała, biyda za skórom skwiyrcý, klepać biyde, najeś sie biydy и т.д., которые затем толкуются и иллюстрируются в отдельных статьях. В статье Bioly 'белый' приводятся и далее также в отдельных статьях подробно описываются все устойчивые сочетания с этим прилагательным: biołe ziele, bioło chorość, bioło izba, bioło niedziela, bioło sobota, bioły druzba, bioły głos, bioły jak śmierć, do biołego dnia и т.п. Внимательно прослеживаются в Лексиконе и семантические связи толкуемого слова, в особенности ценны приводимые во многих статьях синонимические ряды (например, в статье *Babica* 'бабка-повитуха' дается отсылка к синонимам Akuserka, Baba, Babcorka, Babicula, Babiorka, Babka, Mamcorka, Pakułka).

Безусловным новаторством является разработанный Ю. Консем способ систематического представления этно-

графического содержания в диалектном словаре — 1) через расширенную дефиницию слова, в которую включается дополнительная информация этнокультурного характера (например, при дефиниции слова Васа 'пастух овец' дается перечень основных обязанностей и действий пастуха, его характеристик, относящихся к нему запретов и предписаний и т.п.); 2) через подбор цитат (контекстов), раскрывающих свойства описываемого предмета, его употребление, восприятие и оценку; 3) через особые зоны статьи, дающие необходимые и подробные этнографические сведения об описываемом явлении (например, в статье Вус w cionzy 'быть беременной' подробно рассматриваются запреты и предписания, относящиеся к беременной женщине, приводятся фрагменты фольклорных текстов и т.п.); 4) при толковании лексики материальной культуры большое значение придается иллюстративному материалу (фотографиям). Благодаря такой системе экспликации Лексикон становится полноценным этнографическим источником, дающим целостное представление о народной традиции Подгалья. Некоторые статьи по своему объему и детальности разработки не уступают специальным этнографическим описаниям.

Полно представлена в Лексиконе терминология и этнография народного календаря; в частности, в нем отражено старинное деление года и приведены названия месяцев, часто, как и в других регионах Славии, связанные с главными праздниками, приходящимися на тот или иной отрезок года. Так, в Подгалье январь назывался godnik, февраль — gromnicnik или miysopustnik, март — так же, как в литературном польском, апрель — budzikwiat, начало мая — mały moj, конец мая и начало июня — wielgi moj, остальные дни июня — świyntojański, июль — jakubski, август — bartłomiyski, сентябрь michalski, октябрь — как в литературном языке, ноябрь — grudziyń, декабрь miesionc adwyntowski. Годовые праздники получают подробное описание и в общих статьях (под названием праздника или дня), и в серии статей, посвященных отдельным обрядовым действиям, лицам, реквизиту и т.п. (например, в статьях Chodzić po kolyndzie, Chodzić z gwiozdom подробно описывается обряд колядования).

Среди лиц, участвующих в обряде, выделяется могильщик, гробокопатель (gróborz): он всегда приходил в дом первым, чтобы сообщить, что ксёндз будет через полчаса. На нем был колокольчик, который бренчал, когда он входил в дом, и большая бутылка освященной воды. Кто хотел, наливал воды в этот колокольчик и давал выпить детям, чтобы горло не болело и чтобы был красивый голос. Могильщик был очень

дотошным, заглядывал в каждый угол и проверял, чисто ли там. Ему давали овса, и он уходил, после чего приходил ксёндз с костельным (прислужником), причетником и органистом; у них были торбы, в которые им насыпали овес. В старину могильщик ходил по домам за яйцами, относил их ксёндзу, ксёндз служил службу, чтобы предводители туч «планетники» ушли за лес, за горы, в пещеры и там выпустили свои грады и волы.

Иногла этнографическая информация появляется там, где ее никак не ожидаешь. Например, в статье Bolok 'болячка, чирей' приводятся сведения, относящиеся к Рождественскому сочельнику: в этот день повсеместно считается нежелательным приход в дом посторонних, особенно женщины. Если приходил в дом мужчина в кожухе, это грозило появлением чирьев на губах или на теле домашних. Чтобы избежать нарывов и чирьев в течение года, надо было умываться в Великую пятницу, лучше в ручье, но можно и дома; чтобы ребенок не получил подобных прыщей и болячек, беременные женщины избегали есть сушеные овощи.

Богато представлена в Лексиконе сфера народной демонологии, колдовства и магии. В статье Сһтига 'туча' приводится интересная версия известного в южной Польше поверья о планетниках в сочетании с дуалистическим мотивом творения:

Планетники. С ними-то было так: когда Пан Бог уже всё прекрасно посоздавал на небе и на земле, дьявол надумал тоже чтото свое создать. Набрал он глины и взялся лепить из нее такие как бы фигурки людей. Выделал их довольно прилично и так как видел, что Пан Бог Адама из праха земного создал и дунул в него своим паром, то и дьявол начал дуть на своих человечков. А те даже не дрогнули, ведь дьявольский дух — не то, что Бога. Пан Бог это видел и, будучи милосердным, помог дьяволу тех людишек оживить. Но что с ними делать? Отдать их дьяволу в ад? но зачем? Неба они тоже не заслужили. Тогда Пан Бог подумал и послал их на тучи — идите туда, будете на них ездить и управлять ими так, как я вам скажу. Так планетники имеют занятие. А когда погода и туч нет, то они спускаются в деревню, толкутся среди людей и за какое-либо подаяние (пищу) помогают им в работе⁴.

По другим рассказам, планетники в небе тянут тучи на цепочке, но они то выпивают, то дерутся, тогда туча срывается с цепочки и на землю обрушивается беда: сверху низвергается столько воды, что не остановить. А некоторым планетникам дано задание рубить лед, чтобы заготовить запасы на зиму. Иногда у них по пьянке или невниманию высыпается лед из мешков, и тогда на землю выпадает град — маленькие шарики и большие. Если в дом придет нищий в лохмотьях и попросит есть, ему надо непременно дать, тогда не будет града и бури, а туча пройдет стороной, потому что этот нищий и есть планетник и он отведет тучу. Известна в Полгалье и связь погоды с висельником: люди издавна верили, что, когда долго не прекращается дождь, надо висельника выкопать из могилы и сжечь на развилке дорог.

Огромный и чрезвычайно интересный материал содержит статья, посвященная типичному для южной Польши мифологическому персонажу Богинка (статья занимает 5 страниц большого формата). Как и в случае с восточнославянской русалкой, представления о внешнем облике этих существ противоречивы: по одним описаниям, это красивые женщины, соблазняющие мужчин, по другим — огромные женщины с отвратительными лицами, редкими зубами, всклокоченными волосами и огромными грудями, которые они забрасывали на спину; в лесных ручьях они били по воде своими грудями, чтобы привлечь мужчин. Плохо приходилось тем мужчинам, которые соблазнялись их красотой: того, кто не угодил богинке своими ласками, она забивала своими грудями до смерти. Когда-то, по поверьям, ходили возле лесных потоков богинки и высматривали детей, оставленных хоть на минуту без присмотра; таких детей они уносили, а взамен подбрасывали своих, уродливых и крикливых, эти дети не росли, не умели ходить, их невозможно было насытить и успокоить. Богинки жили в пещерах над водой, в лунную ночь выходили из них и стирали в ручьях свои одежды, орудуя своими грудями как пральником, и развешивали на деревьях. Вечерами они расчесывали свои длинные, до земли, волосы. Богинками пугали детей. Особенно опасны были богинки для рожениц. Отогнать и устрашить богинку можно было ножом, которым рубили капусту; боялись они зверобоя и освященной воды. Исчезли богинки из окрестных мест якобы тогда, когда вблизи провели железную дорогу, их отпугнул шум поездов, стук колес и гудки.

В статье Duch автор объединил два понятия. Во-первых, это душа умершего человека, которая является людям либо в человеческом облике, либо в зверином, либо проявляет себя в каких-то звуках; эти души просят молиться за них, пугают живых, мстят им. По поверьям, они могут приходить и пугать живых только до 3 часов ночи; связь живых с мертвыми символизирует рождественский сноп Dziod 'дед', который в Сочельник вносит в дом хозяин и ставит в угол «белой избы», где домочадцы едят праздничный ужин. Еще не так давно ложку каждого рождественского блюда оставляли на столе на ночь для

духов или же оставляли буханку хлеба и нож; то же делали и накануне Задушек (календарных поминальных дней); чтобы дух умершего не возвращался и не досаждал живым, при выносе гроба им трижды слегка ударяли о порог; считалось, что если каждый искренне простит умершего, тот не будет возвращаться и пугать. Во-вторых, в этой же статье описываются сверхъестественные существа, которые в разных локальных традициях носят названия boginka, dziwozona, połednica, przipołnica, inkluz, mamona, płanetnik, siodło, siodełko, strziga. Существует целая система защиты от этих злых духов: спрятанные в доме крестики, «подлазничка», т.е. еловая ветка, подвешенная верхушкой вниз; еловая хвоя, рассыпанная перед входом в загон для овец; помогает от них и смола, используют также задабривающие средства и угощения.

Как видно из приведенных примеров, Лексикон Ю. Конся представляет собой очень ценный источник по народной традиции и диалектам Подгалья, прежде всего благодаря новому полевому материалу и новому способу его словарной экспликации.

В приложении к каждому тому дается подборка тщательно отобранных и тематически распределенных фотографий, иллюстрирующих словарные статьи разного типа, - не только фотографии предметов материальной культуры (традиционных орудий труда, предметов утвари и одежды, видов пищи, построек, транспортных средств, музыкальных инструментов и т.п.), но и изображения растений и животных, пейзажи Подгалья, а также портреты информантов в трудовых, праздничных или обрядовых ситуациях, фольклорных ансамблей и т.п. Большую ценность представляет и обширная библиография по диалектологии и этнографии Подгалья с конца XIX в. и до последних лет, помещенная в первом томе. Издание продолжается, и по его завершении польская лексикография пополнится фундаментальным трудом, посвященным одному из архаичных и самобытных регионов Польши, трудом, безусловно, имеющим не только научное, но и большое общекультурное значение. Его благодарным читателем будет не только специалист — диалектолог или этнограф, но и каждый, кто интересуется польской народной языковой и культурной традицией в целом и традицией польских гуралей в частности.

Примечания

1 Первым опытом подобного синтетического лексикографического труда был кашубский словарь Б. Сыхты: Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967-1976. T. 1-7.

² Kąś J. Słownik gwary orawskiej. Kraków, 2003. Wyd. 2. 2011.

³ Słownik gwar polskich. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1977; Źródła, 1982–. T. 1–.

⁴ Kaś J. Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej. T. 2. S. 92.

> С. М. Толстая, академик РАН, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы», поддержанного РНФ (грант № 17-18-01373).

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Абукаева Л. А. Запреты в системе воззрений мари / Мин-во образования и науки РФ; Марийский гос. ун-т, Ин-т нац. культуры и межкульт. коммуникации. — Йошкар-Ола: Марийский гос. ун-т, 2018. — 203 с.

Азербайджанцы / [А. Мамедли, Э. Керимов, А. Балаев и др.]; отв. ред.: А. Мамедли, Л.Т. Моловьева; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Нац. академия наук Азербайджана, Ин-т археологии и этнографии. — М.: Наука, 2017. — 711 с., [12] л. цв. ил.: ил., портр. — (Народы и культуры). — Авт. указаны в содерж.

Бакула В. Б. Духовная культура саамов и ее отражение в языке. — Мурманск: Принт-2, 2017. — 287 с.

Блинов Н. Н. Языческий культ вотяков. — 2-е изд., [репр.]. — М.: URSS; ЛЕ-НАНД, cop. 2017. — 103 c. — (Академия фундамент. исследований: мифология, религия, атеизм).

Борменкова Т.М. Русский фольклор в развитии речи детей. — М.: ТЦ «Сфера», 2018. — 126 с. — (Б-ка воспитателя).

Бурыкин А. А. Хантыйские сказки и фольклор урало-алтайских народов (на материале сказок о небылицах) / Департамент образования и молодежной политики ХМАО-Югры, Обскоугорский ин-т прикладных исследований и разработок. — Тюмень: ФОРМАТ, 2017. — 417 c.

Грачев М. А. Тайны забытой рукописи П. П. Ильина «Исследование жаргона преступников». — М.: Флинта, 2018. — 222 c.

Джиоева А. А. Английская номинативность и картина мира / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. — М.: ИНФРА-М, 2018.— 175 с.— (Научная мысль. Филология). — На тит. л.: Электронно-библиотечная система znanium.com. — Фактическая дата выхода в свет — 2017 г.

Знаковедение. Знаки и знаковые системы народной культуры: материалы 2-й Междунар. науч.-практ. конф. «Знаки и знаковые системы народной культуры»: [в 2 кн.] / Смольный ин-т Рос. академии образования; [подгот. текста: Кутенков П. И., Москвитина О. А.]. — СПб.: Смольный ин-т РАО, 2017–2018. — Кн. 1. — 2017. — 374 с.: ил., карт., табл.; Кн. 2. — 2018. — 311 с.: ил., портр., факс.

История, теория и практика фольклора: сб. науч. ст. по материалам V Всерос. науч. чтений, 6-7 нояб. 2015 г. К 105-летию Саратовской государственной консерватории им. Л.В. Собинова, к 50-летию кафедры народного пения и этномузыкологии. Памяти Льва Львовича Христиансена / Саратов. гос. консерватория им. Л.В. Собинова, каф. народного пения и этномузыкологии; [ред.-сост. А. А. Михайлова]. — Саратов: Саратов. гос. консерватория им. Л. В. Собинова, 2017. — 347 с.: ил., ноты, табл.

Коровина Е. А. Легенды, символы и традиции Рождества и Нового года: правда, вымысел, приключения, любовь и магия...: иллюстрировано старинными открытками. — М.: Центрполиграф, 2018. — 414 с.: цв. ил. — Фактическая дата выхода в свет — 2017 г.

Летурно Ш.-Ж.-М. Социология по данным этнографии / пер. с последнего франц. изд. под ред. и с предисл. проф. А. С. Трачевского. — 4-е изд. — M.: URSS, cop. 2017. — 360 с. — (Из наследия мировой социологии).

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — СПб.: Азбука, 2018. — 479 с. — (Новый культурный код).

Мир животных в мифопоэтическом ракурсе: [сб. ст.] / Ин-т славяноведения РАН, Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Ин-т мир. культуры; [отв. ред.: М. В. Завьялова, Т. В. Цивьян]. — Vicenza: Legorussia; М.: Ин-т славяноведения РАН, 2017. — 291 с.: ил., цв. ил.

Памятники книжного эпоса Запада и Востока: коллект. монография / [С.Ю. Неклюдов, Н.В. Петров, Н.Г. Рудин и др.]; сост. и ред. С. Ю. Неклюдов, Н. В. Петров; сост. указателя С. С. Макаров; Рос. гос. гуманит. ун-т, Центр типологии и семиотики фольклора. — М.: ИНФРА-М, 2018. — 482 с. — (Науч. мысль. Литературоведение). — Авторы указаны в содерж. — На тит. л.: Электрон.-библ. система Znanium. com. — Фактическая дата выхода в свет — 2017 г.

Стеблин-Каменский М. И. Миф. Его место в эволюции человеческого сознания. — 2-е изд. — М.: URSS, 2018, сор. 2017. — 102 с.; 22 см. — (Академия фундамент. исследований. Мифология, религия, атеизм).

Три века российской этнографии: страницы истории: [сб. ст.] / [сост. А. А. Сирина, А. И. Терюков, М. Ф. Хартанович; отв. ред. А. А. Сирина]; Ин-тэтнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — [Электрон. изд.] — М.: ИЭА РАН, 2017. — 358 с. — (Из истории российской этнографии, этнологии и антропологии; вып. 1).

Чуваши / отв. ред.: В. П. Иванов, А. Д. Коростелев, Е. А. Ягафарова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Чуваш. гос. ин-т гуманит. наук. — М.: Наука, 2017. — 654 с., [24] л. цв. ил.: ил., табл. — (Народы и культуры).

Этнография чувашского народа / [Д. В. Егоров, В. А. Ендеров, В. П. Иванов и др.; рук. проекта и науч. ред. В. П. Иванов]; Чуваш. гос. ин-т гуманит. наук. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. — 351 с., [16] л. цв. ил.: ил., табл. — Авт. указаны на обороте тит. л.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Анатолийские волшебные сказки / [сост., пер. с тур., авт. вступ. ст. и ком-

мент.] А. Жердева. — Симферополь: Тарпан, 2017. — 185 с.: ил.

Жердева А. М. Крымские легенды как часть мировой культуры. — Симферополь: [Таврида], 2017. — 248 с.: ил., карты.

Мовсисян А. Чисто армянские анекдоты: [у армянского радио спрашивают]. — М.: Аргументы недели, 2018. — 313 с.: ил.

Русский исторический анекдот от Петра I до Александра III / сост. Е. Курганов. — СПб.: Изд-во «Пушкинского фонда», 2018. — 367 с.

Сказки чуванской тундры: чуванские и чукотские народные сказки / [сост., предисл. и примеч. И. А. Бродского и Г. В. Иннекей; пер. с чукот. Г. В. Иннекей]. — Ч. 1. — М.: Сампринт, 2018. — 88 с.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Исхаков Р. Л. Этническая журналистика: учеб.-метод. пос. / Мин-во образования и науки РФ, Урал. фед. ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. — М.: Флинта; Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2018. — 189 с.: табл. — Фактическая дата выхода в свет — 2017 г.

Маслова В. А., Пименова М. В. Коды лингвокультуры: учеб. пос. — 3-е изд., стер. — М.: ФЛИНТА; Наука, 2018. — 178 с.: ил., табл. — Фактическая дата выхода в свет — 2017 г.

Новак М. В., Борисова О. С. Современные течения отечественной

и зарубежной социокультурной антропологии и этнологии: учеб.-метод. пос. / Управление культуры Белгородской области, Белгород. гос. ин-т искусств и культуры, факультет искусствоведения и межкульт. коммуникации, каф. философии и ист. науки. — 2-е изд., испр. и доп. — Белгород: Белгород. гос. ин-т искусств и культуры, 2018. — 100 с.: ил., табл.

Русский фольклор: библиограф. указ.: 1856–1880 / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН; сост. А.И. Васкул. — СПб.: Нестор-История, 2017. — 575 с.

Смыковская Т.Е., Городецкая В.В., Ильина О.А. Русский фольклор: учеб. пос. по устн. нар. творчеству для студентов-иностранцев. — М.: Флинта, 2018. — 192 с. — (Рус. яз. как иностранный).

АЛЬБОМЫ

Горожанина С.В., Демкина В.А. Русский сарафан. Белый, синий, красный: [альбом]. — М.: Бослен, сор. 2018. — 238 с.: цв. ил. — Авт. указаны на обороте тит. л.

Зубец И. З. Пряничные доски: из собрания Государственного музеязаповедника «Ростовский кремль». — 2-е изд., перераб. и доп. — Ростов Великий: Ростовский кремль, 2018. — 71 с.: ил., цв. ил.

Материал подготовила О.В. Трефилова, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

XVII Международная школа-конференция по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии

4 по 10 мая 2017 г. в Переславле-Залесском состоялась очередная школа-конференция Учебнонаучного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Это мероприятие более 15 лет является одной из важных площадок для обсуждения вопросов фольклористики и антропологии в России. Отличительная особенность школы-конференции — принципиальная неоднородность аудитории, включающей как профессоров и членовкорреспондентов РАН, так и молодых исследователей, в том числе студентов. Это внутреннее разнообразие, с одной стороны, позволяет формировать общий язык дисциплины, на котором могли бы говорить все представители академического сообщества, а с другой стороны, обеспечивает научный рост молодых исследователей, высту-

пающих со своими докладами перед признанными специалистами (или, наоборот, слушающих выступления крупных ученых). Кроме того, так формируются крепкие межинституциональные связи, которые потом превращаются в грантовые проекты и способствуют формированию новых исследовательских групп.

В этот раз тема школы была обозначена как «Фальсификации и ошибки в фольклористике и культурной антропологии». Помимо собственно фальсификаций (вроде поэм Оссиана или Велесовой книги) предполагалось рассмотреть ключевые вопросы научного познания: верификацию данных; искажения, обусловленные личностью исследователя; зависимость результата от используемых научных методов. Можно сказать, что эта школа в принципе проблематизировала истинность научного знания в фольклористике, антропологии и смежных дисциплинах.

В работе школы принял участие 61 человек из разных городов России, а также ближнего и дальнего зарубежья. Среди них были фольклористы, антропологи (и культурные, и социальные, и физические), лингвисты, социологи, историки, психологи и психиатры.

Вот некоторые из тематических блоков, которые были предложены оргкомитетом для обсуждения на школе: сознательные фальсификации и мистификации (например, Краледворская летопись, «Гусли» П. Мериме); реконструкция традиции как фальсификация (сельские праздники как конструкты клубных работников, неоязыческие ритуалы и др.); влияние исследователя на запись (зависимость хода интервью от личности собирателя, влияние академических стереотипов на восприятие традиции); вмешательство составителя при публикации материала (компиляция текстов, «перевод» на литературный язык разговорной речи, логика расположения текстов в сборнике).

Фальсификациям в прямом смысле слова был посвящен доклад А. А. Кирзюк (Санкт-Петербург) и А.С. Архиповой (Москва), в котором рассматривались фальшивые документы и фотографии, распространяемые в социальных сетях для «подтверждения» информации, порождающей моральные паники. А. А. Плеханов (Москва) рассмотрел место Велесовой книги в академическом мире Украины и связал каналы распространения и варианты ее интерпретаций с разными «лагерями» научного сообщества. Е. Е. Левкиевская (Москва) рассказала о конструировании образа берегинь сначала Б. А. Рыбаковым, а затем региональными музеями. М.-В. В. Моррис (Москва) прочитала увлекательный доклад о фальсификации «кельтской древности» в Шотландии. Интересную работу представила Н.В. Крюкова (Москва), исследовавшая жанр «мокьюментари» — заведомых подделок под документальные фильмы. «Завещанию Петра Великого» и «плану Даллеса» был посвящен доклад М.Г. Агапова (Тюмень).

К. А. Богданов (Санкт-Петербург) в своей лекции рассмотрел культурный контекст, в котором родилось и продолжает существовать любительское изучение этрусков, а также рассмотрел наиболее фантастические допущения, фигурирующие в нем.

Реконструкция традиции как гносеологическая проблема была раскрыта в докладах Н. Н. Рычковой (Москва), Н. С. Петровой (Москва) и Е. И. Лешкевич (Минск, Республика Беларусь). Н. Н. Рычкова посвятила свой доклад сценическим квазифольклорным выступлениям в советское время, а Н. С. Петрова и Е. И. Лешкевич исследовали реконструкции литовских и белорусских обрядов, отражающие не столько историческую «правду», сколько национальные, идеологические и романтические представления реконструкторов. Близким к этому ракурсу был доклад И. В. Козловой (Санкт-Петербург), в котором рассматривались советские «новины», ориентированные на сказительскую традицию.

А. С. Титков (Москва) подробно проанализировал в лекции несколько кейсов фабрикации общественного мнения с помощью социологических опросов.

Ф.Б. Успенский (Москва) прочитал лекцию об имянаречении в эпоху Смуты и рассказал о попытках через смену имени скрыть самозванство претендентов на престол.

Другой ракурс анализа имитативности предложил доктор наук психиатр И. Зислин (Иерусалим, Израиль), рассказавший о симуляции и имитации больным психического расстройства.

О проблеме искажения традиции исследовательской или дисциплинарной оптикой на школе тоже говорили много. О.Б. Христофорова (Москва) проанализировала идеологические причины определенного видения старообрядческой традиции в советской историографии. А. Д. Соколова (Москва) сосредоточилась на способах интерпретации новой обрядности в советской этнографии. Ю.В. Ляхова (Москва) и Д.С. Рыговский (Санкт-Петербург) обратились к работам исследователей, доказывающим существование геронтоцида у бурят в древности, и деконструировали их теоретические построения.

И. С. Душакова (Кишинёв, Молдова) обратилась к интерпретациям медиа в разных научных традициях. Е. К. Малая (Москва) представила свои размышления о семантических трансформациях материала при изложении его научным стилем в противовес разговорному, в котором проходит интервью.

В. С. Вахштайн (Москва) в одной из своих лекций по социологии науки пошел дальше других, парадоксальным образом представив сам поиск фальсификаций в научном знании как форму фальсификации.

Отдельное внимание на школе уделялось исследовательским ошибкам и методам их выявления. Так, ошибке в тексте как смыслопорождающему элементу была посвящена лекция научного руководителя школы С. Ю. Неклюдова (Москва). Блестящую лекцию об ошибках чтения берестяных грамот прочитал А. А. Гиппиус (Москва), а на секции, которую он вел, с докладом о неверном толковании фрагментов Олонецкого сборника выступила А.С. Алексеева (Москва), оспорившая палеографическую интерпретацию А. Л. Топоркова. Ю. Е. Галямина (Москва) сосредоточилась на переносе исследовательского интереса лингвистики с нормы на ошибку и таким образом исследовала внутреннюю логику развития дисциплины. В сходном методологическом ключе была построена лекция лингвиста О. А. Казакевич (Москва), посвященная отрыву собственно антропологических исследований от языковых.

На способах выявления аутентичных текстов и отделения их от подделок фокусировались лекция Н.В. Петрова (Москва) и семинар В. А. Черванёвой (Москва), которая познакомила аудиторию с основными лингвистическими методами определения опубликованного текста как исходно устного или письменного; с помощью одного из таких методов участники школы учились отличать настоящие расшифровки записей быличек от тех, что были сконструированы составителями сборников.

Необходимо отметить увлекательные лекции С. В. Дробышевского (Москва) об антропогенезе, посвященные спорам и ошибкам физических антропологов, а также «спорам и ошибкам» древних людей («ошибочные» пути миграции, «ошибки» рациона и т.д.).

Поискам прародины индоевропейцев (и любительским фантазиям на эту тему) была посвящена лекция **А. В. Дыбо** (Москва).

Наконец, на школе прозвучал небольшой блок докладов психологов, в которых исследовались ошибки и искажения в когнитивной деятельности человека. В.Ф. Спиридонов (Москва) проблематизировал понятие инсайта, а Н.И. Логинов (Москва) представил широкий обзор когнитивных искажений в научном мышлении.

Междисциплинарные вопросы, поднимаемые современным гуманитарным знанием, не могут быть решены в рамках только одной исследовательской оптики. Школа и на этот раз стала местом поиска общего знаменателя для ученых, относящихся к разным научным парадигмам: так, многие участники отметили методологическую значимость спора между С. Ю. Неклюдовым и В. С. Вахштайном, состоявшегося после лекции последнего в день закрытия школы. Во многом это был спор между позитивным знанием и релятивизмом, во время которого С.Ю. Неклюдов поставил вопрос об итоговой ценности исследования в ситуации теоретического равноправия, при которой любой вариант концептуализации и интерпретации оказывается возможным, результат конструируется, а метод превращается в метод-сборку. Современная социология науки косвенно предполагает подобную концептуальную вседозволенность, нивелируя статусную разницу между разными системами знания (научным, религиозным, конспирологическим и т.д.) и сосредоточиваясь на вопросе о том, как в каждой из них вырабатывается убедительность той или иной гипотезы или объяснительной модели (после работ К. Поппера, опровергшего верификационизм, и Б. Латура, открывшего намного позже социологию лабораторий, в социологии науки уместно говорить не столько об объективном доказательстве гипотезы, сколько о конструировании его и о способах социального закрепления той или иной версии знания). Не имея возможности пересказывать этот спор (и многие другие, прозвучавшие после докладов и лекций и не прекращавшиеся в кулуарах), подчеркну, что сам факт подобного междисциплинарного диалога представляется крайне ценным. Различные исследовательские

традиции в России имеют не так много возможностей для столкновения и конструктивного обсуждения (что иллюстрирует, например, дискуссия вокруг лекции В. С. Вахштайна на «Слете просветителей» 2017 г., обнажившая острый конфликт между позитивистским и условно «конструктивистским» знанием), и научный диалог между ними зачастую затруднен: академические круги и дисциплины существуют в изоляции друг от друга и испытывают трудности в выработке общего языка. В такой ситуации проведение Центром типологии и семиотики фольклора подобных школ — одна из успешных попыток создать открытое пространство для обсуждения проблем и вопросов очень разных гуманитарных наук.

> Е.К. Малая, аспирант, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Конференция «ФОЛЬКЛОР И ВЕЛИКАЯ РОССИЙСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ 1917 ГОДА»

12-13 октября 2017 г. отдел фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН провел международную научную конференцию «Фольклор и Великая российская революция 1917 года». На конференции, объединившей фольклористов, этномузыкологов, этнографов и архивистов из Москвы, Санкт-Петербурга, Петрозаводска и Филадельфии (США), прозвучало 20 докладов, многие из которых освещали уникальные «точки пересечения» фольклора и развития политикоэкономической ситуации 1917 г. Были затронуты следующие темы: фольклор Февральской и Октябрьской революций 1917 г.; люди и события Великой российской революции в зеркале фольклора (частушки, легенды, агитационные песни, анекдоты и др.); Великая российская революция в плакатах, карикатурах, лубочных картинках; массовая журнальная и книжная продукция 1917 г. на темы революции; влияние российской революции на фольклорный процесс (трансформация традиционных жанров, появление новых жанровых форм и другие явления) и российская революция в судьбах отечественных ученых-фольклористов.

Конференция открылась пленарным заседанием, которое состояло из трех выступлений. М. Л. Лурье (Санкт-Петербург) представил доклад «"Это песня, выгодная контрреволюции...": риторика и прагматика идеологической оценки фольклора (1920–1930-х гг.)», раскрыв на различных языковых примерах из научных работ тех лет проблему идеологического и методологического диктата в науке. А. Л. Топорков (Москва) основывал свое выступление «Доклад Ю. М. Соколова о легендах, связанных с текущими событиями, на заседаниях Московского лингвистического кружка 17 и 23 мая 1919 г.» на исследовании сохранившихся протоколов. В них нашло отражение обсуждение вопросов, связанных с происхождением политического фольклора и его социальным функционированием, такими участниками кружка, как П. Г. Богатырев,

О. М. Брик, Г. О. Винокур, Р. О. Якобсон и др. Яркое выступление Бориса Брикера, профессора Университета Вилланова (Филадельфия, США), «Путешествия "Воскресшего Маркса" в революционной России: литературные и фольклорные контексты поэмы» было посвящено всестороннему анализу анонимного текста, который историк Сергей Мельгунов опубликовал в своем журнале «На чужой стороне» в Праге в 1924 г. Исследователь рассмотрел поэму как в контексте фольклора (запрещенных анекдотов, присловий времен революции и первых послереволюционных лет), так и в качестве собственно литературного произведения, насыщенного пародийными отсылками к современным и классическим источникам.

Заседание «Революция в образах визуального фольклора» было посвящено невербальным формам бытования традиции в контексте революционной эпохи. Доклад О. Ю. Бойцовой и Е. А. Орех (Санкт-Петербург) «Рецепция визуальной пропаганды в детских рисунках 1917-1918 гг.» отразил промежуточные результаты исследования, поддержанного грантом РФФИ в рамках научного проекта № 17-83-01003 «Гражданская война в России в образах визуальной пропаганды: словарь-справочник». Исследователи проанализировали коллекции детских рисунков, выполненных учениками московских школ в 1917-1918 гг. и хранящихся в фонде Государственного Исторического музея. Основываясь на методе иконографического анализа, докладчики наглядно показали, что в рисунках нашли отражение определенные визуальные стереотипы из сатирических иллюстрированных журналов и юмористических открыток того времени. В. Н. Терехина (Москва) в докладе «Фольклорный ресурс в революционной практике русских футуристов» проанализировала процесс творческой переработки явлений народной культуры авангардистами. Их внимание привлекали лубок, народный театр, а также частушки, пословицы, поговорки как «материал» для революционной агитации. С. П. Сорокина (Москва) в докладе «Петрушка в детском театре первого послереволюционного десятилетия (пьесы С. Я. Маршака)» проследила историю создания пьесы, в которой автор стремился воплотить принципы народного театра (импровизацию, отсутствие строгого разделения участников представления на актеров и зрителей, предсказуемость дальнейшего развития сценического действия), что в результате позволило органично соединить формулы и сюжетные ходы фольклорного театра с личным творчеством.

Заседание «Фольклор и профессиональная словесность революционной эпохи» было посвящено обсуждению вопросов, связанных с процессом влияния глобальных исторических событий на языковую стихию. В докладе **Н. И. Гусевой** (Москва) «Фольклорный подтекст "Песни о великом походе" Сергея Есенина» анализировалась проблема подтекста в аспекте иносказания. Согласно наблюдениям исследовательницы, влияние устной традиции проявляется не только в жанровой особенности поэмы, которую Есенин обозначил как первый и второй «сказы», но и в образе рассказчика-скомороха, обращающегося к слушателям, а также непосредственно в частушечных ритмах самого произведения. Студентка Пенсильванского университета (Филадельфия, США) Наташа Кадлец в докладе «Коллективизация ритуала в "Сказке о военной тайне" Аркадия Гайдара», последовательно применяя аналитический подход, разработанный В.Я. Проппом, пришла к выводу о том, что текст Гайдара соответствует нормам классической народной сказки, а единственное отличие — смерть Мальчиша-Кибальчиша можно рассматривать как некий «обряд посвящения» в герои, который впоследствии стал каноническим для создания произведений о героических поступках реальных советских детей. Р. И. Фахретдинов (Санкт-Петербург) в докладе «Жестокий романс Петра Лаврова: феномен "Русской марсельезы"» сравнил стихотворные размеры французского оригинала (4-стопный ямб) и перевода П. Лаврова, выполненный 3-стопным анапестом, который был нетипичен для революционных песен, но весьма часто встречался в популярных жестоких романсах. Докладчик, анали-

зируя лексический состав и композицию перевода, пришел к выводу, что «Русская марсельеза» является завуалированным жестоким романсом, узнаваемая поэтика которого обеспечила ее успех в народном бытовании. А. Н. Боровиков (Москва) в докладе «Асексуальность "страсти": революционная поэзия в сборнике 1954 г. "Революционная поэзия 1890-1917 гг."» показал, что произведения соответствующей тематики в советском литературоведении воспринимались как особое жанровое направление. Образы тела, любовные коллизии оказываются гендерно неопределенными и играют второстепенную роль по отношению к материалистической (политической, исторической) прагматике. По мнению докладчика, аскетичное изображение «страсти» в революционной поэзии типологически сближает ее с фольклорными произведениями.

Заседание «Русский фольклор и революция» открылось докладом Н. Г. Комелиной (Санкт-Петербург) «"Политические частушки" Д. К. Зеленина как источник для изучения революционного фольклора 1920-х гг.». Исследовательница рассмотрела историю формирования и состав коллекции (несколько тысяч рукописных страниц, хранящихся в Петербургском филиале Архива Академии наук), раскрыла ее ценность не только как корпуса текстов, хронологически связанного с конкретными историческими событиями и процессами, но и как уникального источника для исследования революционного политического фольклора. Продолжая тему политического влияния на процесс исследования фольклора, С. В. Подрезова (Санкт-Петербург) в докладе «"Русская революционная песня" как научный проект 1930-х гг.» проанализировала судьбу материалов неизданного «Академического собрания революционных песен», которое готовилось под руководством музыковеда М.С. Друскина такими выдающимися учеными, как А. А. Шилов, В. И. Чичеров, П. Г. Ширяева, С. Д. Магид. Масштабный проект, работа над которым до сих пор остается малоизвестной страницей отечественной фольклористики, оказался на пересечении политических дискуссий, которые в конце концов привели к его архивированию. Историческая документальность диалектных и фольклорных записей, нередко грозящая исполнителям реальным арестом, была проанализирована в совместном докладе Л.П. Михайловой (Петрозаводск) и А.С. Монаховой (Москва) «Русская деревня Карелии революционного периода в рассказах и песнях ее жителей». Научное наследие талантливой исследовательницы, собиравшей фольклорный и этнографический материал в послереволюционной деревне, было представлено в докладе Е.В. Минёнок (Москва) «Материалы экспедиций Марии Евгеньевны Шереметевой в 1920-1930-е гг. по Калужской губернии». Трагическое положение ученого, вынужденного в своих публикациях соответствовать идеологическим установкам времени, привело к безвозвратной утрате фиксаций уникального цикла календарных обрядов, еще бытовавших на тот период в калужских деревнях. Доклад В. Л. Кляуса (Москва) «Песенный фольклор забайкальского казачества времен гражданской войны» был посвящен анализу особой группы песен, записанных от потомков забайкальских казаков, проживающих в Восточном Забайкалье и Австралии, особенностям их бытования и идеологической направленности. Н.С. Петрова (Москва) в насыщенном тщательно подготовленными графиками докладе «"Варфоломеевская ночь" в слухах Гражданской войны» рассмотрела феномен страха как особый социальный механизм, мифологизирующий окружающую действительность и порождающий фольклорные тексты. Выражая самую суть Гражданской войны, слухи определяли в качестве потенциальных жертв грядущей расправы классово противоположные группы лиц: противников советской власти или ее сторонников, крестьян-единоличников или организаторов первых колхозов и т.д. Влиянию исторической эпохи на судьбу и творчество талантливого литературоведа и философа А. А. Ванновского был посвящен доклад А.Л. Налепина (Москва) «Революция и эмиграция в судьбе Александра Алексеевича Ванновского (1874-1967), одного из основателей РСДРП: русский революционер VS японский профессор». Решив остаться в Японии, А. А. Ванновский помимо литературоведения занялся изучением

японского фольклора, впоследствии использовав его при сравнении с русским фольклором для установления культурного диалога между Японией и Россией.

Заседание «Революция и фольклор национальных окраин» открылось докладом О.В. Тюренковой (Москва) «Олимпиада художественной самодеятельности, ненецкие частушки и другие "новины" 1930-х гг.». В докладе анализировалась первая ненецкая олимпиада самодеятельного творчества, на которой были представлены как традиционные фольклорные произведения, так и «новые» обряды, песни и частушки, в которых нашла отражение советская тематика: коллективизация, стахановское движение, авиация и т.д. Д.К. Гаглоева (Санкт-Петербург) в докладе «Октябрьская революция сквозь призму жанра традиционной осетинской героической песни» на основе неопубликованных архивных материалов из собрания Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева рассмотрела процесс сложения нескольких песен о местных революционерах и партийных вождях. Продолжил героико-поэтическую тему доклад Т.М. Хаджиевой (Москва) «Цикл песен о революции и Гражданской войне в фольклоре карачаевцев и балкарцев». Первые произведения, являвшиеся поэтическим откликом на исторические перемены, создавались в стиле традиционных песен-плачей по безвременно погибшему герою, следом возникали песни, построенные на маршевой ритмике.

Конференция показала, что исследование влияния революции на фольклорный процесс имеет множество аспектов, от проблемы «новообразований» в локальных традициях до вопроса исторического контекста восприятия фольклорных произведений и научных трудов, посвященных самой науке фольклористике. Наиболее перспективный подход к анализу этой многосоставной исследовательской проблемы заключается в объединении различных научных методик и проектов, выполненных на междисциплинарной основе.

> Е.В. Минёнок, канд. филол. наук, Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

Уважаемые читатели! Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России» Подписной индекс 45355

По вопросам приобретения изданий Центра русского фольклора обращаться: E-mail: info@folkcentr.ru

Интернет-магазин: https://shop.folkcentr.ru

Ответственный секретарь редакции А.С. Подгаец Научный редактор О.В. Трефилова Корректор М.К. Егорова Дизайн, верстка О. Е. Самсонова

Адрес редакции:

101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3 Тел.: 8 (495) 624-11-13.

E-mail: zhst-red@yandex.ru Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна. © «Живая старина», 2018

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г. Подписано в печать 07.06.18 Формат $60 \times 90 \, 1/8$. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 447. Цена договорная

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп» 105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14

E-mail: 3565264@mail.ru



Коклюшечная косынка (деталь). Такие косынки были распространены в казачьей среде повсеместно

Одна из публикаций номера — статья В. А. Шилкина о казачьей одежде Ростовской и Волгоградской областей (с. 35–37). На этой странице представлены фотографии одежды из личной коллекции автора статьи.



Женский костюм. Даниловский р-н Волгоградской обл.



Женский костюм (юбка и кофта). Урюпинский р-н Волгоградской обл.



Женская кофта (деталь). Нехаевский р-н Волгоградской обл.

∢ Мужская рубаха.

Платки с вышивкой. Волгоградская обл. Темный платок внизу— постовой



Свадебная «парочка» из собрания Серафимовичского литературно-краеведческого музея (г. Серафимович Волгоградской обл.). Модель — студентка РАМ им. Гнесиных Ю.В. Филимонова





Свадебная «парочка» из собрания Новоаннинского историко-краеведческого музея (г. Новоаннинский Волгоградской обл.). Модель — студентка РАМ им. Гнесиных Н. С. Андреева

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Л.А. Беляев (Москва). Поминать или помнить? Традиция обновления надгробий в Москве XVI–XVII вв.
- В. А. Буров (Москва Соловки). Археология СЛОНа: остатки лагерной материальной культуры
- С. М. Лойтер (Петрозаводск). «Звать меня Залман...» (заметки о еврейском детском фольклоре и его судьбе)
- ◆ Свадебная «парочка» (деталь) и свадебный венок из собрания Кумылженского историкокраеведческого музея (ст. Кумылженская Волгоградской обл.). Модель студентка РАМ им. Гнесиных И. С. Машковская



Костюм (деталь) из собрания Кумылженского историко-краеведческого музея (ст. Кумылженская Волгоградской обл.). Модель — студентка РАМ им. Гнесиных Е. А. Арбузова

Фото К.В.Чеботарёва



Шелковая кофта с накладками из кружева, юбка и кружевная шаль из собрания Серафимовичского литературно-краеведческого музея (г. Серафимович Волгоградской обл.). Модель — студентка РАМ им. Гнесиных Ю. В. Филимонова