

ЖИВАЯ СТАРИНА



ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

■ Диалектная лексика
в соцсетях
(на материале постов
Н. А. Попова в социальной
сети «ВКонтакте»)

ЕВРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА

■ (Не)еврейский «текст»
Екабпилса
■ Стереотипы
и автостереотипы
локальных групп
горских евреев



Косник —
украшение в косу

ЭКСПЕДИЦИИ

■ Похоронно-поминальная
обрядность русских
и коми-пермяков
Иньвенского края:
некоторые итоги
полевого обследования



▲ Венец семигородный — часть свадебного головного убора. XVIII в. Архангельская губ.

▼ Кокошник (вид спереди и сзади). XVIII в. Нижегородская губ.



Кокошник-«наклон» — женский головной убор. XVIII в. Костромская губ.



На 1-й странице обложки.

Крупно: косник (украшение в косу). XVIII в. Европейская Россия.

Мелко: косник. 1-я половина XIX в. Европейская Россия

На 1-й, 2-й и 4-й страницах обложки представлены экспонаты выставки «Собрание русской старины Натальи Леонидовны Шабельской» (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург). Читайте о выставке на с. 44–48. Фото О. В. Волковой



Лицевая часть кики — женского головного убора. XVIII в. Костромская губ.

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

- Н. Петрич, Т. В. Авилин. Народные названия Плеяд в словенской традиции 2
- А. Л. Лифшиц. «Корфкин», «мувкин» и «гулиный шлафорок»: что оставила дочерям Екатерина I 6
- И. Б. Качинская. Частушки об измене в картотеке «Архангельского областного словаря» 10
- А. Б. Коконова. Диалектная лексика в соцсетях (на материале постов Н. А. Попова в социальной сети «ВКонтакте») 16

ЕВРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА

- И. О. Никитина, А. Л. Лейдерман. Евреи в Ильино: история, соседство и память 21
- М. Б. Гехт, С. И. Погодина. (Не)еврейский «текст» Екабпилса 24
- С. В. Белянин. Стереотипы внутри еврейских субэтнических групп на Кавказе 29
- С. Н. Амосова. Стереотипы и автостереотипы локальных групп горских евреев 32
- М. В. Вятчина. Трахома как «болезнь инородцев» и «еврейская болезнь» в источниках по медицинской статистике 1880–1910-х гг. 36

АРХИВНАЯ ПОЛКА

- М. В. Ахметова, М. Л. Лурье. Из флотского песенника конца 1960-х гг. 38

ВЫСТАВКИ

- Е. Л. Мадлевская. Выставка «Собрание русской старины Натальи Леонидовны Шабельской» 44

ЭКСПЕДИЦИИ

- С. Ю. Королёва, Ю. А. Шкураток, Е. М. Матвеева. Похоронно-поминальная обрядность русских и коми-пермяков Иньвенского края: некоторые итоги полевого обследования 49

ЮБИЛЕИ

- Д. В. Морозов. К юбилею Екатерины Анатольевны Дороховой 54

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Т. Г. Иванова. Каталог коллекций Фольклорно-этнографического центра имени А. М. Мехнецова 55
- А. В. Панюков. Сборник памяти Виктора Аркадьевича Лапина 57
- С. И. Погодина. Старое/новое: издание диссертации И. М. Пульнера 58
- С. В. Алпатов, В. В. Нагорных. Русская считалка: от корпуса текстов к монографическому исследованию жанра 59
- М. В. Вятчина. Теории и практики цифровых исследований религии 61
- О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 63

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- В. В. Головин. Александр Федорович Белоусов 65
- Н. А. Морозова. Юрий Александрович Новиков 66

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- А. Е. Калкаева. Летняя школа Центрально-Европейского университета «Магия и колдовство» 67
- И. В. Копченкова. Конференция «“Последние времена” в славянской и еврейской культурной традиции» 69
- С. Н. Амосова. Пятая конференция «Еврейское поле: опыт и концептуализация» 70

Проект реализован при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



Главный редактор

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

Редколлегия:

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

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

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

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

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

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

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

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профес-
сор, Институт славяноведения РАН, Нацио-
нальный 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

Нейц Петрич,

магистр этнологии и культурной антропологии, независимый исследователь (Дублин, Ирландия)

Тимофей Вячеславович Авилин,

магистр истории, независимый исследователь (Минск, Республика Беларусь)

НАРОДНЫЕ НАЗВАНИЯ ПЛЕЯД В СЛОВЕНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. В статье представлены результаты анализа различных письменных источников, содержащих словенские народные названия звездного скопления Плеяды, а также названия, зафиксированные в соседних традициях. Впервые публикуется карта, отражающая ареальное распределение основных групп номинаций Плеяд в словенской традиции: gostosevci, lastovice, lesteni, vlašiči, kvočka.

Ключевые слова: Плеяды, словенская астронимия, народные названия созвездий, лингвогеография

Во многих европейских странах в XIX в. в связи с интенсивным формированием наций возрастает интерес к изучению локальных традиций, в частности, активизируются штудии в области народных астрономии и астронимии. В данной работе внимание сосредоточено на словенской традиции. Большая часть словенских народных названий созвездий была извлечена М. Плтершником из ранее напечатанных словарей, некоторых рукописей, коротких заметок в газетах, журнальных статей, и в итоге вошла в его Словено-немецкий словарь 1895 г. В дальнейшем этот словарь стал одним из основных источников для исследователей, интересующихся словенской этноастрономией, в том числе для М. Матичетова, которому принадлежат наиболее обширные статьи по словенским народным названиям созвездий, легендам и верованиям, связанным с ними [19; 20; 21]. Кроме данных, записанных от многочисленных информантов, М. Матичетов использовал словари XIX в., а также более ранние источники, содержащие названия звездного скопления Плеяды и других небесных объектов.

Одной из главных задач данной работы является проведение лингвогеографических исследований с целью выявления распределения словенских ареалов номинаций Плеяд в контексте граничащих с ними ареалов номинаций, принадлежащих соседним традициям. На карте (с. 3)¹ представлены фиксации народных названий Плеяд на территории как современной Словении, так и граничащих с ней стран, откуда был доступен соответствующий материал.

Некоторые народные названия созвездий записаны после Второй мировой войны во время проведения этнографических экспедиций так называемыми Орловскими полевыми группами². Также много астронимического материала собрано во время подготовки Югославского этнологического атласа (ЕАЖ)³. Однако лишь небольшая

их часть, а именно ответы на вопросы, присланные до 1971 г., была использована в статьях М. Матичетова. Один ответ на вопросник ЕАЖ из поселения Вурмат⁴, хранящийся в Отделе этнологии и культурной антропологии университета (Любляна), был любезно предоставлен нам сотрудниками отдела А. Магайном и М. Менцей. Безусловно, неопубликованная часть материалов ЕАЖ является самым обширным собранием записей по народной словенской астрономии, в том числе касательно Плеяд, так как сетка атласа составляет 1482 пункта бывшей Югославии, обследованных в 1964–1975 гг., из которых 251 являются словенскими деревнями. Часть материалов, относящаяся к территории Хорватии, была использована в статье Я. Кале 1995 г. [14. С. 114]. Позже в статье 1997 г. он также отметил недоработки вопросов по теме народной астрономии, ответы на которые могли быть не совсем точными и таким образом повлиять на интерпретацию собранного материала [16. С. 212–214]. Из опыта проведения фольклорно-этнографических экспедиций хорошо известно, что часто опрос информантов происходит днем и отождествление названий созвездий с реальными объектами на небе основывается на словесных описаниях либо в лучшем случае по рисункам, выполненным информантами.

Среди источников, содержащих народные названия созвездий, следует отметить диалектологические словари и атласы регионов, где проживает словенское этническое население, в северной части полуострова Истрия, а также словенское национальное меньшинство в восточной части итальянского региона Фриули. Так, многие диалектологические атласы Истрии были опубликованы Г. Филипи, некоторые из них — в соавторстве с Б. Буршич-Джудичи (ILA; IrLA; ImLA; LAICaG). К сожалению, по причине смерти Г. Филипи не был закончен последний диалектологический

атлас регионов словенской Истрии и Краса «Narečni atlas slovenske Istre in Krasa» (NASIK), и соответствующий материал остается неизданным.

Данные для Словении представлены в двух лингвистических атласах, но народные названия Плеяд в них отсутствуют, хотя приводятся карты названий Полярной звезды и Венеры (IbJA-SI; SDLA-SI). Некоторые названия Плеяд в самых западных словенских диалектах указываются в лингвоэтнографическом атласе региона Фриули (ASLEF).

Материалы из указанных выше атласов, а также фиксации астронимов из многочисленных статей и некоторых архивных источников были включены в нашу базу по словенской астронимической лексике, которая была разработана на основе СУБД MS Access. В последующем для создания приведенной в статье карты (с. 3) было использовано программное обеспечение QGIS⁵. Для каждого пункта фиксации астронима были найдены точные географические координаты. В дополнение были созданы полигональные слои, соответствующие областям словенских диалектов, на основе карты «Karta slovenskih narečij» 1983 г. Т. Логара и Я. Риглера⁶. Карта впервые показывает детальное распространение некоторых народных названий Плеяд как на этнической территории словенцев, так и в соседствующих с ними этнокультурных регионах⁷. Следует отметить, что в монографии Д. Младеновой на карте 23 «Названия на Пледите в Югоизточна Европа» ареал названий Плеяд с корнем *влас-/влаш(к)-* включает большую часть территории Словении [4. С. 322], но, по всей видимости, подобная ошибочная интерпретация данных возникла из-за недостатка материала для картографирования. К слову, в 1970-е гг. М. Матичетов писал, что из-за сложности локализации мест фиксации астронимов, в частности извлеченных из материалов старых источников, подготовка карт астронимов является затруднительной [21. С. 45]. Однако за прошедшие почти полвека были оцифрованы многие ранее недоступные архивы и научная периодика, опубликованы новые атласы, которые и дали нам возможность подготовить детальную карту распределения словенских номинаций Плеяд. Кроме непосредственно данных по Плеядам, в нашей базе также содержится материал по другим созвездиям и звездам, а записи, где невозможно определить координаты, могут быть использованы при этнолингвистическом анализе.

ГРУППЫ НОМИНАЦИЙ ПЛЕЯД

Звездное скопление Плеяды имеет наиболее разнообразные народные наименования в словенских диалектах. Известно свыше ста различных фонетических и лексических вариантов, ко-

торые могут быть условно объединены в следующие группы:

- номинации с корнем *gost-* (*gostosevci*, *gostožerčiči* и т.п.);
- номинации, связанные с образом курицы с цыплятами (*kvočka*, *kokoška*, *koklja s piščancem* и т.п.). Ср. мотив I98A по каталогу Ю. Е. Берёзкина: «Плеяды — курица с цыплятами»;
- номинации с созвучными корнями *last-/lest-* (*lastovice*, *lesteni*);
- номинации с корнем *vlaš-*.

Также можно отдельно отметить некоторые малочисленные фиксации. Невооруженным глазом в Плеядах можно рассмотреть шесть-семь ярких звезд, и они являются одной из наиболее популярных групп звезд (наряду с созвездием Большой Медведицы и поясом Ориона), в том числе благодаря их роли в определении начала сезонных сельскохозяйственных работ.

Gostosevci

Группу двухкомпонитных астронимов, первым компонентом которых является *gost-*, мы условно обозначаем как *gostosevci* в связи с тем, что именно данный

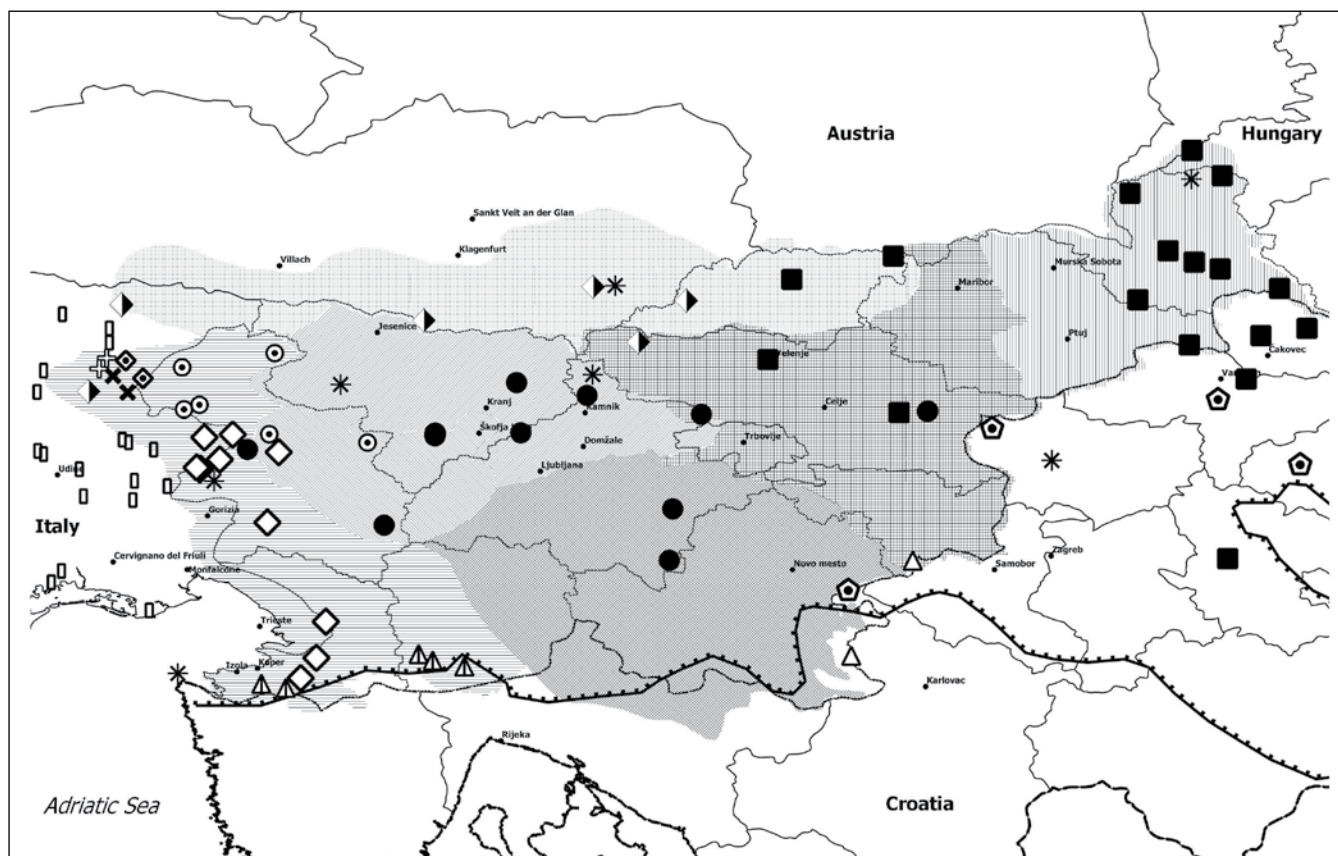
астроним принят за литературную словенскую номинацию звездного скопления Плеяды, а также для упрощения описания астронимов с первым элементом *gost-* в тексте статьи.

В основе типичного народного названия Плеяд лежит наблюдение над звездным небом: Плеяды видны как группа звезд, расположенных близко друг к другу. Данное обстоятельство, возможно, явилось причиной появления наиболее популярного названия Плеяд *gostosevci*, первый корень которого, по мнению некоторых этимологов, происходит от словен. *góst* 'густой' ('плотный', 'частый') [8. Knj. 1. S. 164]. Впервые вариант астронимов данной группы *gostožerčiči* встречается в Библии 1584 г., переведенной на словенский язык Ю. Долматином [9. S. 112a]. Астронимы, подобные *gostosevci*, известны только в словенском языке и в кайкавском диалекте хорватского языка, который близок словенскому языку. Кайкавский астроним *gostožerčice* был зафиксирован в 1837 г. [17. S. 11]⁸.

Астроним *gosteljji*, по всей видимости, также связан с понятием «густота». Об

этом свидетельствует и описание Плеяд информантом М. Матичетова: «...zvezde se držijo druga z drugo, bolj na gusto» (звезды держатся друг к другу, плотнее) [21. S. 49]. Показательно, и среди белорусских номинаций Плеяд также встречаются названия типа *кучкі*, *купкі*, либо это звездное скопление описывается как «частыя зоркі» [1. С. 78, 254]. В народных белорусских песнях при описании звезд на небе тоже используется понятие «густота» — «Густы-часты на небе зоркі», «Густа-густа на небе звёздаў» [3. С. 100, 157, 183].

Оставляя в стороне рассмотрение этимологии астронимов данной группы, которой должно быть посвящено отдельное исследование (см., например, в монографии Д. Младеновой [4. С. 101–103, 109]), обратимся к семантической и ассоциативной составляющим этих номинаций. Так, М. Матичетов отмечал, что формант *-sejci/-sevci/-sejke* семантически близок к словен. *sejati* 'сеять' [21. S. 50]. Таким образом, внутреннее значение номинации *gostosevci* можно представить как «густо посеянные», что ассоциативно приближает значение дан-



Распределение наиболее популярных номинаций Плеяд на территории Словении и граничащих с ней стран

- — *gostosevci* (*gostoževci*, *gostožirci*)
- ⊙ — *gostelji* (*gostelci*, *gostel*)
- — *kvočka* (*koklja*, *kokoš*, *koka*)
- ◊ — *lesteni* (*lestenci*, *glisten*, *glistenje*)
- ⊕ — *lastyavac* (*lastyavetz*)
- ▴ — *lastovice* (*lastviče*, *lastouie*)
- ▴ — *vlašiči*
- ▴ — *lašiči*, *lahi*, *lašči*
- ▴ — хорв. *lasterice* (*hlasterice*, *lastori*, *lastižari*)

- — итал. *sies*, *šies*, *siet*, *setui*, *seθ*, *sete stele*
- ⊕ — *špijulčice*
- ✕ — *stryavc*
- * — *stezevci*, *straženjčiči* (*stražari*), *ostruževčki*, *Škopnjekovo gnezdo*, *devet ángeljnov*, *dróvna děčica*, *zlatenc*
- северная граница ареала распространения астронима типа *vlašiči* как названия Плеяд представлена на основе карты, приведенной в работе Я. Кале [15. S. 250]. Однако граница обозначена условно, как и на оригинальной карте

ного астронома к хорошо известному во многих европейских традициях образу Пляд — «сито для просеивания зерна» (по каталогу Ю. Е. Берёзкина мотив I95: «Пляды — сито для зерна»). Кроме того, в белорусской и литовской традициях зафиксирован непосредственно астроном бел. *сяўцы*, *seicy*, лит. *sėjūkai* 'сеятели' (Пляды?) [1. С. 99]. Другой популярный второй формант *-ževci/-ževke/-ževšice*, по всей видимости, семантически близок к словен. *žanjci* 'жнецы' [21. С. 50, 66]. Таким образом, эти распространенные варианты астрономов вместе со словенским названием пояса Ориона *kosci* 'косцы' отражают аграрную составляющую языковой картины мира, в которой звезды и созвездия ассоциируются с людьми во время проведения полевых работ. Кроме того, ассоциации сохраняются и через прагматический аспект — определение времени: «...kada ove uzhadjajo, onda se uže može žito sejati» (когда они [т.е. *kokoška*] восходят, тогда уже можно зерно сеять) — об осенних полевых работах [26. С. 97].

Kvočka

Еще одним популярным названием Пляд является словен. *kvočka* с очевидной семантикой 'наседка с цыплятами'. Наиболее ранняя известная словенская фиксация данного астронома представлена в работе 1833 г. А. Мурко [23. С. 135]. Среди диалектных вариантов этого названия Пляд популярны словен. *kvočka* (*kvokača*, *kvoučka*), *kokoška* (*kokoščica*, *kokojški*, *kukujšči*), *koklja s piščancem*, *kura s piščeti*, распространенные на северо-востоке Словении в регионе Прекмурье в диалектах панонской группы. В соседних странах известны номинации типа нем. *Himmelshenn* 'небесная наседка' (Штирия, Австрия), фриул. *koka* 'курица' (Фриули, Италия) и венг. *fiastyuk* 'курица-несушка' [21. С. 51]. На полуострове Истрия как номинации Пляд дважды фиксируются итал. *galingle* 'курочки' [ImLA. С. 55], а в регионе Фриули — *galinutis* 'курочки' [ASLEF 167a; 6. С. 128]. Похожие названия Пляд известны в Румынии — рум. *găină*, *găinușă* 'курочка' [4. С. 94].

Также лексема *kvočka* записана на северо-востоке Хорватии и встречается среди хорватского населения Венгрии. Подобная модель номинации известна не только на Балканах, но и в других культурах на различных континентах [11. С. 239; 4. С. 92–97; Бер. I98A; 2. С. 186]. М. Вальевец приводит хорватскую легенду из окрестностей г. Вараждина, согласно которой Пляды — это курица, которая спасла церковь от врагов:

Negda je bila jedna cerkva, neprijatelji su ju šteli porušiti a kvočka je pred cerkvom na jednom drevo bila. Ovi su po noći došli i tam su

to drevo posekli. Kvočka je doli opala i počela leteti i kričati, tak da su se stanovnici prebudili i začuvali su cerkvu. Nu ovi su se bili na jednom mestu skrili, da je nesu mogli najti. Vu ti čas čulo se je na nebu neko kričanje, kak da se kokoši svadiju i oni su išli za tem kričanjem i došli su do ove neprijatelov i onda je tam prestalo kričanje. Kad su ove zatôkli, bile su videti na kupu zvezde kak da su kvočke i od onda zovu se kvočka. (Когда-то была одна церковь, которую хотели разрушить враги, а перед церковью на дереве была квочка. Пришли они ночью и срубили дерево. Квочка упала и стала летать и кричать так, что жители проснулись и спасли церковь. Но враги спрятались в одном месте, чтобы их не могли найти. В это время на небе был слышен какой-то крик, как будто куры спорят, и жители последовали за этим криком и пришли к врагам, и тогда крик прекратился. Когда жители били врага, то увидели на небе кучку звезд, как квочка, и с тех пор они называются «квочка») [31. С. 221].

У словенцев, живущих в регионе Пограбье, расположенном на территории современной Венгрии, известно следующее описание Пляд:

Tak so pravle stare matere, ka sikska ženska more pet mlajšov meti. Ka Kokojški so tö seden. Oča pa mati pa pet mlajšov. Tau je ena držina. Pa sikska držina more meti pet mlajšov. Tak so stare ženske gučale mladin. (Бабушки говорили, что у каждой женщины должно быть пятеро детей. В созвездии Пляды (Kokojški) тоже семь звезд. Отец, мать и пятеро детей — это одна семья. И в каждой семье должно быть пятеро детей. Вот как старушки говорили молодым) [25. С. 167].

Lastovice, lesteni

Астрономы типа *lesteni* (варианты *lasteni*, *lestenje*, *lestevence* и пр. — все во множественном числе) распространены на западной границе Словении и, по всей видимости, имеют в основе образ сияющих ярких звезд в Плядах. Созвучие словен. *lesteti*, *lesketati* 'сиять' и словен. *lastovice*, *lastovka* 'ласточка' привело к вариативности номинаций Пляд с корнем *last-/lest-*. Так, название Пляд со значением 'ласточка' известно в следующих вариантах: *lastouje*, *lastovč*, *lastovice*, *lastovke*, *lastviče* и пр., а наиболее ранняя фиксация *vlastovce* относится к 1832 г. [13. С. 160]. Кроме того, много ярких звезд вместе могут быть интерпретированы как свечи или, позднее, как лампочки в люстре — словен. *lestenci* 'люстры' в западных регионах Словении также означает 'Пляды'. Интересно отметить, что в долине реки Сочи на территории Словении люстры в церкви назывались словен. *kloča*, *kokla* 'курица с цыплятами'. Как указывалось выше, подобный образ Пляд распространен в восточной части Словении [10. С. 140, 143; 21. С. 51]. Образ Пляд как люстры со свечами в церкви известен и в Литве

[30. С. 226]. Ф. Безлай считал, что словен. *lestenec* 'люстра' происходит от словен. *lesketati* 'сияние', 'блеск', однако этимология этого слова остается неясной [8. Knj. 2. С. 135; 12]. Кстати, подобные пересечения орнитологической и астрономической лексики известны и в случае с названием Пляд в верхнелужицкой традиции. Так, точная этимология в.-луж. *čeceranc* 'Пляды' находится под вопросом, однако в ЭССЯ указывается, что к реконструированной форме **ččera* относятся различные названия птиц в разных традициях: укр. 'сойа, сойка', чеш., слвц. 'трясогузка', в.-луж. 'птица вьюрок' [ЭССЯ. Т. 4. С. 32].

Важно указать и на ряд созвучных хорватских названий Пляд: *lastari*, *lastori*, *lastižari*, *lastarice*, *hlastarice* [21. С. 51]. Согласно сербохорватскому этимологическому словарю П. Скока, слово *lăstar* 'молодой лист на лозе' могло прийти в балканские языки от новогреческого βλαστάρι 'росток' через монастырское виноградарство и садоводство [27. Knj. 2. С. 273]. Известна и опубликованная в 1886 г. народная хорватская легенда «Lastari» о герое Лацко, освободившем двенадцать братьев, проклятых своей матерью [32. С. 311–316].

Этимологию астрономов типа *gliténja* 'Пляды', в дополнение к вышеуказанному *lesteni*, Ф. Безлай считает неясной и указывает на возможное пересечение корней номинаций типа *lastovke*, *lastviče*, *lastiyavec* с одной стороны, и *gostosevci*, *gostoževci*, *gostožilci*, *gostožirci*, *gostelci*, *gostelji* — с другой [8. Knj. 1. С. 147]. На карте (с. 3) видно, что данные астрономы распространены в западной части Словении и, по всей видимости, на пересечении ареалов астрономов с корнями *gost-* и *last-/lest-*.

Vlašiči

В южной части Словении, в регионе Бела Краина на данный момент известны две фиксации названий Пляд как *vlašiči*, а в приморском регионе встречаются названия *lahi* (*lašči*, *lašiči*). Впервые эта номинация была опубликована в статье Я. Барле 1893 г. [7. С. 38]. Как правило, названия Пляд типа *vlašiči* рассматриваются как диминутивная метафора к астрономам с корнем *vlas-* (ср. бел. *валоскі* 'Пляды' [1. С. 67]), например, рус. *волосыни*, укр. *валасажар*, ст.-слав. *власожельци*, *власежелишти*, *власожилишти* и т.п. Кроме того, в народной этимологии *vlašiči* стали ассоциироваться с влахами (*vlah*, *lah*) — в некоторых регионах означает «людей греческого закона» [27. Knj. 3. С. 606–609], в словенском языке данное слово иногда означает просто итальянцев или жителей региона Фриули. Вместе с Орионом, который называется на словенском *palice*, *lahi*, Пляды представляют собой персонажей мотива похищения влахами девушки:

O Palcah in Lahih: pravjo da so lahi turkam ajdovsko deklico vkrali pa da so djali turki: dajmo se za lahi s palcami. Zato da so lahi naprej, palce pa zad. (О Палках и Влахах [Орионе и Плеядах]: говорят, что влахи украли турецкую айдовскую [языческую, нехристианскую (или девушку-великаншу)] девушку, и тогда турки сказали: давайте пойдём за влахами с палками. Вот почему влахи [на небе] впереди, а палки позади [их]) [24. S. 260].

Астронимы данного типа фиксируются в приморских и доленских диалектах Словении, а также в хорватской Истрии, Сербии, Северной Македонии и Болгарии [4. С. 98–108]. В статье Я. Кале 1991 г. приводится карта с границами ареала номинаций типа *vlašiči*, на которой в том числе указаны «анклавы» вариантов данного астронима (без описания критериев их отбора) на территории Словении [15. S. 250].

ДРУГИЕ НАЗВАНИЯ ПЛЕЯД

Кроме упомянутых номинаций встречаются малочисленные или единичные фиксации словенских названий Плеяд:

- *stožerčiči* — единственная фиксация XVI в., известная по А. Бохоричу, которая имеет аналоги в других восточно- и южнославянских языках — рус. *стожиры*, *стажар*, *сажар*, *стожарье*, бел. *стажары*, укр. *стожари*, болг. *стожари*, макед. *стџери*, сербохорв. *стежеричи* [4. С. 110]. М. Матичетов высказывал предположение о связи данного астронима с записанными на словенско-хорватском пограничье астронимами *straženjčiči* и *stražari*;

- *Škopnjekovo gnezdo* ‘гнездо шкопника’ [19. S. 250] — уникальная словенская номинация Плеяд, записанная в австрийском регионе Каринтия. Шкопник (от словен. *škopa* ‘сноп солом для покрытия крыши’, ‘сноп’ [8. Knj. 4. S. 60]) — известный словенский мифологический персонаж, происходящий от душ умерших и являющийся в виде блуждающих огоньков, горящего снопа солом или падающей звезды (метеора), которую называли ‘огненным шкопником» [8. Knj. 4. S. 61; 18. S. 176]. Однако данный астроним также может быть интерпретирован как номинация метеорного радианта, т.е. небольшой области на небесной сфере, из которой как будто бы вылетают метеоры;

- *kružilice* — в контексте словенских штудий впервые встречается в письме 1821 г. слависта Е. Копитара священнику М. Равникару, где первый спрашивает о значениях слов *kružilice* и *vlozoželci* [29. S. 173]. Вариант названия позже встречается в рукописи словено-немецкого словаря Я. Залокара в виде *krožilice* ‘ein Sternbild, die Gluckhenne’ (Плеяды) [28. Del. 1. S. 478]. Третий вариант *krožilički* был описан Ф. Миклошичем [22. S. 320, 514, 799] и в последующем указан

в работе М. Плелершника [28. Del. 1. S. 478], однако М. Матичетов не приводит данные названия. Однокоренные номинации известны по восточнославянским письменным источникам XIII–XV вв.: *кρούжила*, *кρούжили*, *кржжилица*, *кржжилица*, *кρούжилиа* и под. [1. С. 25; 5. С. 10–11; СРЯ. Вып. 8. С. 85].

Среди других единичных названий следует отметить следующие: *ostruževčki*, *dróvna děčica*, *devet ángeljnov*, *stezevci*, *zlaténc*, *špihulčiče* и *palčance*. Последнее чаще ассоциируется с Орионом — *palce*, *palčnice* ‘палка’. Согласно М. Матичетову, название *drovna děčica* ‘маленькие дети’ может быть связано с евангельской историей об Ироде, убившем невинных младенцев [21. S. 51]. Астроним *zlaténc*, вероятно, происходит от словен. *zlato* ‘золото’, а *stezevci* — от *steza* ‘путь’, ‘стезя’. Словен. *špihulčiče* ‘маленькое зеркальце’, записанное в итальянской коммуне Ревизия, где проживает этническое словенское население, может быть интерпретировано как сияние зеркального стекла.

На относительно небольшой территории Словении встречается несколько основных групп номинаций Плеяд. Однако уникальными словенскими астронимами являются номинации группы *gostosevci*, которые вошли в литературный словенский язык и используются в качестве основного названия звездного скопления Плеяд. Ареалы распространения астронимов с корнями *vlaš-* и астронимы типа *kvočka*, представленные на карте, могут отражать результат этнокультурного влияния соседних традиций. Обращает на себя внимание распространение в центральных регионах Словении астронимов группы *gost-*, которые как бы вытесняют на периферию номинации с корнями *last-/lest-*.

Использование в будущем материалов Югославского этнологического атласа позволит уточнить ареальное распределение словенских номинаций Плеяд.

Примечания

¹ Северная граница ареала распространения астронима типа *vlašiči* как названия Плеяд представлена на основе карты, приведенной в работе Я. Кале [15. S. 250]. Однако граница обозначена условно, как и на оригинальной карте.

² Орловские полевые группы названы в честь директора этнографического музея в г. Любляна (1945–1962), доктора Бориса Орла (1903–1962). Полевые исследователи работали с 1948 по 1962 г. и далее вплоть до 1980-х годов, но уже малочисленной группой экспертов. См. сайт Словенского этнографического музея: <https://www.etno-muzej.si/sl/digitalne-zbirke/terenske-fotografije>.

³ Ознакомиться с рукописными словенскими материалами Югославского этнологического атласа (ЕА), хранящимися в г. Загреб (Хорватия), у авторов не было возможности. При письменном обращении

в САНУ (Српска академија наука и уметности, г. Белград), где якобы могут храниться материалы атласа, Мирослав Йованович ответил, что «Архив Српске академије наука и уметности не поседује грађу из Етнолошког атласа Југославије» (В архиве Сербской академии наук и искусств нет материалов Этнологического атласа Югославии). Поэтому в статье используется только та часть архива, которая опубликована у М. Матичетова.

⁴ Поселение Вурмат около Марибора. Зап. Власта Могорич (Vlasta Mohorič) от Альбины Кланечек (Albina Klaneček). Дата записи не указана.

⁵ Доступно для ознакомления по ссылке <https://www.qgis.org>.

⁶ См.: Karta slovenskih narečij. Karto Tineta Logarja in Jakoba Riglerja (1983) dopolnili sodelavci Dialektološke sekcije ISJFR ZRC SAZU (2016). URL: https://sla.zrc-sazu.si/eSLA/Karta_narecij_600dpi_CMYK.pdf.

⁷ Карты и материалы по народной астрономии в традициях народов мира можно найти в аналитическом каталоге Ю. Е. Берёзкина и Е. Н. Дувакина (Бер.).

⁸ В новом словаре «Rječnik hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika» номинация указывается в виде *gostošerčice* (<https://kajkavski.hr/pretraga?q=gostošerčice>).

Литература

1. Авілін Ц. Паміж небам і зямлэй: Этнаастрономія. Мінск, 2015.
2. Березкин Ю. Е. Рождение звездного неба. СПб., 2017.
3. Валачобныя песні / склад. Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей. Мінск, 1980.
4. Младенова Д. Звездното небе над нас: етнолингвистично изследване на балканските народни астронимы. София, 2006.
5. Фомина Л. Ф. Космонимия в славянских переводах библейской Книги Иова // Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej. T. 56. 2021. S. 1–18.
6. Atlas plurilingües: Metodología / ed. M. Alvar. Madrid, 1977.
7. Barle J. Iz narodne zakladnice // Letopis matice Slovenske / ured. A. Bartel. Ljubljana, 1893. S. 1–57.
8. Bezljaj F. Etimološki slovar slovenskega jezika: 4 knj. Ljubljana, 1977–1982.
9. Biblia, tu ie, vse Svetu pismu, Stariga inu Noviga testamenta, Slovenski, tolmažhena skusi Iuria Dalmatina. Wittenberg, 1584.
10. Erjavec F. Iz pótne torbe // Letopis Matice Slovenske za leto 1879 / vred. J. Bleiweis. Ljubljana, 1879. S. 118–147.
11. Franković D. Nebeska tijela u pučkoj tradiciji Hrvata u Mađarskoj // Podravina: časopis za multidisciplinarna istraživanja. Vol. 15. Broj 30. 2016. S. 232–241.
12. Furlan M. Novi etimološki slovar slovenskega jezika. 2017. URL: www.fran.si.
13. Jarnik U. Versuch eines Etymologikons der Slowenischen Mundart in Inner-Oesterreich. Klagenfurt, 1832.
14. Kale J. Izvori za etnoastronomiju // Kučerin zbornik / ured. M. Berić, V. Lakić. Šibenik, 1995. S. 103–120.
15. Kale J. Prije i poslije kulta: društvo i obredno značenje price o Vlasicima //

Македонски фолклор. Г. 24. Бр. 47. 1991. С. 243–253.

16. *Kale J.* Zasnivanje dijela upitnice etnološkog atlas Duga i zvijezde u vjerovanju (Тема 147:6–9) // *Etnološka tribina: Godišnjak Hrvatskog etnološkog društva*. Vol. 27. № 20. 1997. С. 211–219.

17. *Kriztjanovich I.* Grammatik der kroatischen Mundart, neu bearb. Bd 1. Agram, 1837.

18. *Kropej M.* Supernatural Beings from Slovenian Myths and Folktales. Ljubljana, 2012.

19. *Matičev M.* Dvoje gledanj na zvezdna imena // *Jezik in slovstvo*. Letnik 22. Št. 7. 1976/1977. С. 249–251.

20. *Matičev M.* Slovenska ljudska imena zvezd in predstave o njih. Wiesbaden, 1972.

21. *Matičev M.* Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci // *Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike = History reviews, Science and Technology*. Zv. 2. 1974. С. 43–90.

22. *Miklosich F.* Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum: emendatum auctum ... Vindobonae, 1865.

23. *Murko A.* Deutsch-slowenisches und slowenisch-deutsches Handwörterbuch = Slovénsko-Némshki in Némshko-Slovénski rôzhni besédnik. V Gradzi, 1833.

24. *Potepan J. Š.* Odgovor na pitanje društva za jugosl. poviest. i starine // *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*. Knj. 11 / ured. I. Kukuljević Sakcinski. Zagreb, 1872. С. 253–261.

25. *Pripovedno izročilo Slovencev v Porabju*. Pravljičice in povedke z zvočnih posnetkov Milka Matičetovega / ured. zb. M. Kozar Mukič, D. Mukič, M. Kropej Telban. Ljubljana, 2018.

26. *Razlag R.* Narodne pripovjedke // *Zora*, jugoslavenski zabavnik za godinu 1852 / od R. Razlaga i I. Vinkovića. V Gradzi, 1852. С. 91–104.

27. *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika: 3 knj. Zagreb, 1971–1973.

28. *Slovensko-nemški slovar* / ured. M. Pleteršnik. D. 1–2. Ljubljana, 1894–1895.

29. *Suhadolnik S.* Kopitarjeva (dopisovalna) slovenščina // *Slavistična revija*. Letnik 29. Št. 2. 1981. С. 171–186.

30. *Vaiškūnas J.* Pleiades in Lithuanian ethnoastronomy // *Actes de la Vème Conférence Annuelle de la SEAC*, Gdańsk, 5–8 septembre 1997 / ed. T. Mikocki. Warszawa; Gdańsk, 1999. С. 225–237. (*Światowit Suppl. Ser. H: Anthropology*; 2).

31. *Valjavec M.* Narodne priče, navade, stare vere // *Slovenski glasnik*. List 4. Letnik 10. 1867. С. 220–222.

32. *Valjavec M.* Lastari // *Kres*. Leto 6. Zv. 4. 1886. С. 311–319.

Сокращения

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

СРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–. М., 1975–.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Т. 1–. М., 1974–.

ASLEF — *Pellegrini G. B.* Atlante Storico-Linguistico-Etnografico Friulano. integrato dai materiali inediti raccolti da Ugo Pellis per l'ALI (opera promossa dalla S.F.F. «G. I. Ascoli» e annessa all'Università di Torino) e dalle carte dell'AIS. Padova; Udine, 1972.

EAJ — *Etnološki atlas Jugoslavije*. Upitnica IV, tema 147. Material in Arhiv Centra za etnološku kartografiju, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu.

ILA — *Filipi G., Buršić-Giudici B.* Istriotski lingvistički atlas (ILA2) = Atlante linguistico istrioto (ALI2) = Istriotski lingvistični atlas (ILA2). Pula, 2017.

IrLA — *Filipi G.* Istrorumunjski lingvistički atlas = Atlasul Lingvistic Istroromân = Atlante linguistico istroromeno. Pula, 2002.

ImLA — *Filipi G., Buršić-Giudici B.* Istromletački lingvistički atlas (ImLA) = Atlante linguistico istroveneto (ALIV) = Istrobeneški lingvistični atlas (IbLA). Zagreb; Pula, 2012.

LAIČaG — *Filipi G., Buršić-Giudici B.* Lingvistički atlas istarskih čakavskih govora (LAIČaG) = Atlante Linguistico delle Parlate Ciacave Istriane (ALPaCis) = Lingvistični atlas istraskih čakavskih govora (LAIČaG). Pula, 2019.

IbJA-SI — *Todorović S.* Istrskobeneški jezikovni atlas severozahodne Istre 1: vremenske razmere, geomorfologija, običaji in institucije, telo in bolezni = Atlante linguistico istroveneto dell'Istria nordoccidentale 1: fenomeni atmosferici, configurazione del terreno, tradizioni ed istituzioni, corpo e malattie. Koper, 2019.

SDLA-SI — *Cossutta R., Crevatin F.* Slovenski dialektološki leksikalni atlas slovenske Istre. Koper, 2005.

Авторы выражают О. В. Трефиловой искреннюю благодарность за помощь в редактировании и уточнении материалов.

Статья поступила в редакцию 6 сентября 2022 г.

Александр Львович Лифшиц,

кандидат филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

«КОРФКИН», «МУВКИН» И «ГУЛИННЫЙ ШЛАФРОК»: ЧТО ОСТАВИЛА ДОЧЕРЯМ ЕКАТЕРИНА I

Аннотация. Статья посвящена проблемам изучения лексики русского языка, относящейся к материальному миру первой трети XVIII в. Источником послужил недавно обнаруженный документ — реестр разнообразных предметов, оставшихся после смерти императрицы Екатерины I. Эта уникальная рукопись позволяет увидеть, насколько богат и разнообразен был утраченный пласт лексики, относящейся к повседневной жизни императорского двора.

Ключевые слова: Россия, XVIII в., историческая лексикография, материальная культура

Документы прошедших эпох нередко подвергают читателя в недоумение. В быстро меняющиеся времена еще вчера общеупотребительное и понятное стремительно становится чуждым и ненужным. Исторические словари далеко не всегда способны помочь, поскольку многие контексты словарными картотеками не засвидетельствованы и, следовательно, пред-

лагаемые толкования не исчерпывают многозначности слов. Некоторые лексемы получают неверные объяснения, и всегда находятся такие, которые просто не попали в словник лексикографического справочника. В результате исследование (как, впрочем, и во многих других случаях) обречен восстанавливать утраченные смыслы. Это замечание тем более актуально применительно

к бытовой терминологии, которая до настоящего времени остается проблемной зоной в лексикографии [10. С. 392; 11].

В фондах Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова хранится рукопись, озаглавленная «Ведомость о разделении вещей государыням царевнам» (НБ МГУ. Рук. 614), ранее никогда не привлекавшая внимания исследователей. Она представляет собой кодекс в 2° (31,5 × 20,8 см) в сильно поврежденном полукожаном переплете, современном тексту самой рукописи. Бумага, которой оклеен картон крышек, порвана и загрязнена, кожа на корешке порвана, потрескалась, местами утрачена; вероятно, утрачены кожаные уголки. Рукопись содержит всего 87 листов, включая четыре припереплетных. Основной текст написан одним почерком, при этом л. 1–2 представляют собой вложенный в кодекс двойной лист, на котором видны следы гнибов; л. 2–2 об. текста не содержит. На л. 70 и 70 об., имеющих основного текста, рукой переписчика сделана отметка: «Порожня

страница»; л. 83 об. и припереплетные листы текста не имеют.

На обороте припереплетного (форзацного) листа в конце книги имеется надпись простым карандашом с датой: «Брягина Ек Петр лаа — 7/VI 49». Судя по имени Екатерины Петровны Брягиной, рукопись могла принадлежать знаменитому собирателю Валериану Вадимовичу Величко (1874–1956) [3. С. 85 и след.], с которым представители семьи потомственных иконописцев, реставраторов и собирателей иконописи Брягиных тесно общались¹. В 1948 г. в Вологде скончался младший из братьев Брягиных — Александр Иванович [18. С. 69]. Очень похоже, что Екатерина Петровна, его вдова, была вынуждена распродавать антикварные вещи, хранившиеся в семье. Буквы «лаа» в карандашной надписи — еще одно подтверждение того, что рукопись принадлежала В. В. Величко. По свидетельству художницы Т. А. Мавриной, Валериан Вадимович на приобретенных предметах указывал источник приобретения и при помощи шифра обозначал цену: десять неповторяющихся букв словосочетания «Хлѣбъ и вода» заменяли привычные цифры: Х — 1, Л — 2 и т. д. Буквы «лаа» должны были обозначать сумму в 200 рублей, заплаченную за рукопись, которая, вне всякого сомнения, представляет собой уникальный документ [16. С. 393].

На л. 1–1 об. содержится оригинал «Доношения» от 19 декабря 1727 г., адресованного в Верховный тайный совет и подписанного президентом «Камор-коллегии» Алексеем Макаровым², сенатором Василием Новосильцевым³, а также вице-президентом Берг-коллегии Алексеем Зыбиным⁴.

Бумага, на которой написана рукопись, имеет водяные знаки «МК (лигатура) / МК (лигатура)» (1727–1728 гг.) [14. № 353] и «четыре якоря, соединенные лапами вместе» (1721–1728 гг.) [14. № 869]. Защитные листы в начале и в конце рукописи, а также л. 1 имеют водяной знак «Герб Амстердама» — тип, близкий к знакам, также датируемым 1727 г. [4. № 339, 343], но с контрмаркой «MLP», не засвидетельствованной в справочнике Т. В. Диановой. Таким образом, и на основании бумажных водяных знаков кодекс может быть датирован 1727 г.

Сопоставление «Доношения» с л. 1–1 об. нашего источника с текстами опубликованных документов Верховного тайного совета [19] позволяет утверждать, что перед нами полная опись личного имущества, оставшегося после смерти Екатерины I, большая часть которого делится между дочерьми венценосных супругов — Анной⁵ и Елизаветой. При этом учитывается полученное уже Анной Петровной приданое.

Перечисляются бесчисленные драгоценности, «полатные уборы» (л. 11 об.)

и уборы «на баржу» (л. 12), *мыльня* с принадлежностями, мебель, невероятное количество платьев и тканей, предметы обстановки, в том числе «3 таза серебряных и нужник, и писпот⁶ весом 51 фунт; ценою по 17 рублей фунт» (л. 7), элементы священнического облачения (л. 66), книги (л. 68 об. — 69). Наряду с «бриллиантовым крестом» за десять тысяч рублей (л. 3) в список попадают предметы куда менее ценные, например: «сердечко энтарное» за 50 копеек (л. 15 об.), ящичек с разбитым стеклом стоимостью 10 рублей (л. 16 об.), 8 соломенных шляп, подбитых алой китайкой, оцененные в сорок копеек каждая (л. 39), а также «ящик буковой, в нем редька и орехи грецкие» (л. 80), цена которым не обозначена вовсе.

Описываются не только те вещи, которые достаются государыням цесаревнам — на десятки тысяч рублей, но и то имущество, которое после раздела числится по ведомостям камердинеров и мадам Яганны Петровой — камермедхен покойной императрицы, и это тоже многие и многие десятки платьев, свертков ткани и т. д. Называется имущество, которое Елизавета Петровна взяла себе без спросу сверх того, что ей предназначалось, и вещи, оставшиеся от умерших детей и иных родственников Петра: платье Петра Петровича и Натальи Петровны, Натальи Алексеевны, Прасковьи Федоровны. Упоминается «персона» царевича Павла Петровича — неизвестный портрет старшего из тезок, скончавшегося в раннем детстве ок. 1707 г.; утраченный или до сих пор не атрибутированный.

Среди этих перечней встречается немало такого, что, должно быть, не требовало никаких пояснений в 1727 г., но обнаруживает явно недостаточные знания современного читателя о материальном мире послепетровского времени. Так, на л. 72–72 об. находим список голландских полотен, обозначенных номерами 1199, 63, 116, 145, 931 и т. д., и, боюсь, установить соответствие каждого номера сорту ткани будет затруднительно, если вообще возможно.

К счастью, многое удастся объяснить. Так, «варандобское» полотно (л. 67 об.), которое встречается в других источниках еще в форме «варендорское» [26. С. 58], оказалось произведено в городе Варендорф (Warendorf), расположенном в земле Северный Рейн — Вестфалия. В опубликованном тексте петровского времени следом названы полотна «бильфежские» — несомненно, из соседнего с Варендорфом города Билефельд (Bielefeld).

Неоднократно отмеченная в рукописи, но отсутствующая в словарях лексема *корфкин* (л. 42 об., 66 об., 79 об.) представляет собой передачу немецкого слова *Kofferchen* 'чемоданчик', но какой вид сундучка или шкатулки

обозначался таким образом, сказать затруднительно⁷.

Таким же заимствованием из немецкого языка оказывается лексема *мувкин* (четыре употребления на л. 59), или *муфтин* (семь употреблений на л. 58 об., 68). При этом разница в передаче лексемы *Muffchen* 'муфточка', как кажется, может быть связана с тем, что немецкое слово записывалось со слуха.

Не отражено в словарях французское заимствование *гаридон* («стол с гаридонами»; л. 11 об.), или *геридон*, от *guéridon* 'круглый столик на одной ножке'. В рукописи, конечно, имеется в виду разновидность менажницы — многоярусной или иным образом устроенной вазы для стола на одной ножке.

Незначительную часть случаев, нуждающихся в объяснении, составляют гапаксы или же искаженные написания. Таково выражение *колер дашар* (л. 60 об.), которым, по-видимому, передано французское словосочетание *couleur de chair* 'телесный цвет'⁸. Не засвидетельствовано словарями существительное *кородон* (три употребления на л. 9 об.), происходящее, вероятно, от фр. *le cordon* 'шнур'; ср. *кордон*. Похоже, французское выражение *sans le dessin* 'без рисунка' послужило источником для эпитета «беследейнусная парча» (л. 34), ср.: «особливый дессен», «худые дессены» [22. С. 12, 56]; известен также чуть более поздний вариант *дессейны*, отраженный в словаре [25. Т. 6. С. 112].

Некоторые лексемы, отраженные в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» [24], не вошли в словарь «Словаря русского языка XVIII века». Например, прилагательное *кафимский* (л. 27) — о жемчуге, добываемом в области Кафы, т. е. современной Феодосии [24. Т. 7. С. 94]. Или *настольник* (л. 8 об., 35 об., 36, 47, 56, 56 об., 57, 76 об. — всего семнадцать случаев) — 'скатерть' [24. Т. 10. С. 270].

Нет в словарях слова *нагребенник* (л. 16, 26 об., 39, 43 об. — всего восемь употреблений), значение которого можно предположить, исходя из внутренней формы слова, чего, однако, недостаточно для словаря. В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» есть слово *нагребешник*, которое, однако, также не получает объяснения [24. Т. 10. С. 57]. Примеры можно умножить.

Какие-то толкования, несомненно, нуждаются в корректировках.

Так, слово *ручка*, помимо приведенных и вполне ожидаемых значений, по-видимому, не имело значения 'вид перстня', которое предлагает один из словарей [24. Т. 22. С. 264]. Отмеченный в исследуемой рукописи «перстень с двумя ручками» (л. 21 об.), как предположила профессор Т. А. Михайлова (МГУ им. М. В. Ломоносова), обозначает кольцо с изображением двух сцепленных рук, подобных тому, что можно видеть на сайте Британского музея⁹.

и это точно соответствует примеру, приведенному в словаре.

Напалок — не только «наперсток, колпачок, надеваемый на палец для защиты от ушиба, попадания грязи» [25. Т. 14. С. 249], но и «перстень, надеваемый на большой палец» [21. С. 99].

Орехи стоимостью 3 рубля¹⁰ каждый упоминаются в рукописи дважды (л. 15 об., 16). Судя по всему, это какое-то изделие, а не плод¹¹. Можно было бы предположить, что это неизвестные нам предметы в форме ореха — такое значение лексемы описано, но эти «орехи» перечислены вместе с хрустальными кружками в первом случае и глиняными — во втором, что заставляет думать, что это могут быть какие-то сосуды для питья. В собрании Британского музея хранится братина второй половины XVII в., сделанная из кокосового ореха, с надписью на серебряной оправе: «Орех Изота Иванова. Пити из него на здравие»¹², что, похоже, позволяет дополнить словарную статью еще одним значением.

Кореневик (л. 19), или *корёник*, определяется как «короб, корзина, сплетенные из древесных корней» [25. Т. 10. С. 169]. Однако этим словом могло переводиться голландское *Brood kofr* «хлебная корзина» [15. С. 88], что также позволяет уточнить значение лексемы.

Прилагательное *костровой* не включено в «Словарь русского языка XVIII века», а в другом лексикографическом справочнике получает толкование «посконный, изготовленный из льна с невычесанной кострой» [24. Т. 7. С. 371]. Но «бострог костровой женской, валеной» (л. 77) может относиться только к одежде, сделанной из шерсти¹³, следовательно, толкование должно быть уточнено.

Лексема *перепел*, *перепер* или *pl. перепелы* в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» попадает в две разные статьи и получает такие толкования: 1) «монета», при этом указывается происхождение от греч. *πέρπυρον* или *πέρπερον*; 2) «металлические украшения: блески, бляшки, резные фигурки» [24. Т. 14. С. 272–273, 189]. Для контекста «лоскут с жемчугом и с перепелами» (л. 14 об.) лучше, как кажется, подходит объяснение, предлагаемое И. Е. Забелиным: «булавка вроде перышка» [8. С. 489].

Еще в ряде случаев данные словарей оказываются ошибочными. Так, в «Словаре русского языка XVIII века» *гулиновый* цвет (ср.: «3 косяка парчей гулиновых» — л. 37) оказался серо-голубым [25. Т. 6. С. 10]. Этот цвет также может называться *ангулиновым* или *гунгулиновым* [21. С. 161], а о том, насколько расплывчато значение лексемы и ее вариантов, свидетельствуют толкования, встречающиеся в одном и том же издании в пределах одной страницы: «гулиновый» цвет объясняется как «темный красно-синий, ближе к синему», при

этом тут же дается толкование «ангулинового» цвета: «темный черно-серый, ближе к черному» [9. С. 317]. Похожим образом («черный» или «фиолетовый») представлено толкование в другой работе [2. С. 121, 168, 169].

Номинация и референция в обозначении цвета нередко представляют собой трудность, но, похоже, в «Словаре русского языка XVIII века» *гулиновый* цвет был без достаточных оснований соотношен с цветом голубя вопреки приведенному примеру из пьесы Екатерины II «Обманщик». В пьесе же императрицы *гулиновый* цвет называется среди «коренных» цветов наряду с белым, красным, желтым, синим и зеленым [7. С. 44, 47–48]. Очевидно, таким образом, что переходные оттенки цвета можно не рассматривать. Слово *гулиновый* происходит из названия французской провинции Ангулем (Angouleme) [13. С. 58], где производили качественную камку, и, похоже, по самому распространенному ее цвету прилагательное получило свое значение, подобно тому как кумач когда-то вполне мог быть синим, а китаяка — напротив — пестрой или алой, как в приведенном выше примере из нашей рукописи. Крупнейший специалист по древнерусскому шитью Н. А. Маясова описывает «ангулиновую камку» как «красную французскую камку с мелким растительным узором» [17. С. 152]. Как «червчатую», т. е. красно-фиолетовую или, во всяком случае, относящуюся к красной части спектра, описывает ее В. К. Клейн [13. С. 58]. Для времени Екатерины II *гулиновый* цвет, наверное, значил «фиолетовый», но точно не «серо-голубой» и едва ли «черный».

Определение оттенков цвета вообще представляет сложность¹⁴. Лишь в редких случаях мы имеем прямые указания на соответствие слова и цвета. Так, например, на форзацах книги С. Н. Долгорукова «Хроника российской императорской армии» наклеены печатные таблицы с образцами мундирных сукон, по которым можно увидеть разницу между *селадоновым* и *вердепомовым*, между *серым* и *диким*, а также обнаружить, что для конца XVIII в. *яхонтовый* цвет — это цвет не любого, а лишь синего яхонта — сапфира. Но даже и здесь два разных оттенка определяются одинаково — как *абрикосовые* [5]. Однако такие таблицы — исключение, к тому же нет уверенности, что с течением времени краска не претерпела изменений вследствие выцветания или химического разложения пигментов. Обычно же оказывается почти невозможно решить, являются ли *жаркий* (л. 32, 32 об., 33 об., 41, 41 об.) и *рудо-желтый* (л. 43, 48 об., 50 об., 52, 58, 61, 73, 73 об.) обозначением одного и того же цвета или же использование этих лексем на разных листах рукописи проистекает вследствие особенностей идиолекта

дворцовых служителей, готовивших списки предметов¹⁵.

Чем отличаются *сереборинный* цвет (л. 32 об., 33, 34, 34 об., 46 об.) — цвет сереборенника, шиповника, от *гвоздичного* цвета (л. 33, 55 об., 81)? Отличим ли мы *васильковый* от *лазоревый*? Какой цвет называется *серо-горючим* (л. 32 об., 33, 33 об.)? Опознаем ли мы *крапивный* цвет (л. 32 об., 33, 33 об., 37, 62 об., 73) среди оттенков зеленого?

В дополнение к этому в тексте используются метафорические обозначения оттенков. Пунцовый и сереборинный цвета бывают «высокими» (л. 34), а вишневым цвет — «тонким» (л. 34 об.). Какие качества описываются этими эпитетами, можно лишь предполагать. Понятно, что словари такого лексического значения не знают. Вероятно, это могут быть кальки иноязычных выражений, но нет уверенности, что в языке рассматриваемого документа их значения в точности соответствуют исходным, а не были переосмыслены.

Примерно сто лет назад знаменитый минералог и геохимик академик А. Е. Ферсман (1883–1945) принимал участие в описании драгоценностей, хранившихся в царской казне, свезенных из монастырских ризниц и пр. Он сличал «лалы» и «яхонты», обозначенные в старых описях, с теми драгоценными и полудрагоценными камнями, которые мог видеть в монарших «шапках», на окладах книг или икон, в коронах или роскошных украшениях. Частично этот опыт был отражен в публикациях, в частности, ему посвящены главы «Самоцветы на Руси в X–XVII веках», «Камни и драгоценности в обиходе Петербурга XVIII в.» и «Драгоценности бывшего “Русского двора”» в знаменитых «Очерках по истории камня» [27]¹⁶.

Примерно в то же время сопоставлением описей имущества с реально сохранившимися предметами в стенах Исторического музея занимался другой академик — автор «Материалов для биографии Петра I» и многих других трудов историк М. М. Богословский (1867–1929) [1]¹⁷.

Очевидно, что возобновление подобной работы, в которой координировалась бы деятельность историков языка, лексикографов и музейных сотрудников, имело бы несомненный смысл.

Примечания

¹ Реставратор Е. П. Брягин — вероятно, ошибочно в мужском роде — упоминается в статье И. Дятловской [6. С. 65]. Известна также икона письма Симона Ушакова «Спас Эммануил» (1670-е гг.) из собрания Е. И. Брягина (1885–1943), попавшая в коллекцию В. В. Величко и переданная в 1986 г. Н. К. Величко, племянником коллекционера, в Иркутский художественный музей [23. С. 704].

² Макаров Алексей Васильевич (1674/1675–1740) — тайный кабинет-секретарь Петра I. В царствование Екатерины I сосредоточил в своих руках колоссальную власть, после смерти Екатерины I стал президентом Камер-коллегии, в значительной мере утратив свое политическое влияние. Скончался в ссылке в царствование Анны Иоанновны.

³ Новосильцев Василий Яковлевич (1680–1744) при Петре I был президентом Мануфактур-коллегии, сенатором; друг Бирона. После падения последнего оказался в ссылке.

⁴ Зыбин Алексей Кириллович (ум. 1740 г.) — участник Северной войны, вице-президент и президент Берг-коллегии, действительный статский советник (1738). Имя Зыбина даже не было включено в словник Русского биографического словаря [20].

⁵ Анна Петровна (1708–1728) — дочь Петра I и Екатерины, супруга Карла Фридриха Гольштейн-Готторпского, герцогиня Голштинская с 1725 г. Умерла вскоре после рождения сына — будущего российского императора Петра III Федоровича (1728–1762).

⁶ То есть «ночная ваза»; в «Словаре русского языка XVIII века» [25] лексема отсутствует; в рукописи из НБ МГУ употреблена дважды, второй раз — на л. 19.

⁷ Один раз лексема записана как *форфкин* (л. 9) — вероятно, из-за того, что для переписчика это могло быть не самое знакомое слово.

⁸ Сердечно благодарю за помощь сотрудника Института лингвистических исследований РАН Анну Сергеевну Смирнову.

⁹ См., например: https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_AF-2211 или более сложное: https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1959-0209-40. Такие кольца были известны с античных времен и, судя по приведенному в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» [24] контексту, на Руси могли использоваться как обручальные.

¹⁰ Весьма значительная сумма для 1727 г.

¹¹ См. о нетривиальности этой лексемы: [12].

¹² См.: <https://www.britishmuseum.org/collection/search?agent=Izot%20Ivanov>. Сердечно благодарю профессора Саймона Франклина (Кембридж, Великобритания), указавшего мне на этот чудесный экспонат.

¹³ Ср. «кострожные сукна» [28. С. 106].

¹⁴ Разумеется, эта сложность относится вовсе не только к диахроническим исследованиям.

¹⁵ Можно представить себе также, что в каких-то случаях обнаружится лексическая связанность лексем, обозначающих цвета. Например, зависимость избираемого слова от вида или фактуры ткани, хотя, с точки зрения физики, цветовые различия могут отсутствовать.

¹⁶ По сообщению сотрудника Архива РАН Д. Г. Полонского, многие материалы хранятся в архивном фонде ученого (Архив РАН. Ф. 544).

¹⁷ Найденная в архиве ученого и опубликованная ровно через 80 лет после на-

писания статья совершенно не утратила своего значения и актуальности.

Литература

1. *Богословский М. М.* Имущество архимандрита Воскресенского монастыря Никанора 1686–1698 // Труды Государственного исторического музея. Вып. 139: Патриарх Никон и его время: сб. науч. тр. М., 2004. С. 290–313.

2. *Василевич А. П., Кузнецова С. Н., Мищенко С. С.* Цвет и названия цвета в русском языке. М., 2005.

3. *Великодная И. Л.* Собрание В. В. Величко в Московском университете // Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета / под ред. С. О. Шмидта. М., 1993. С. 85–102.

4. *Дианова Т. В.* Филиграния XVII–XVIII вв. «Герб города Амстердама». М., 1998.

5. *Долгоруков С. Н.* Хроника российской императорской армии. Из разных сведений собрана генерал-майором, Государственной Военной коллегии членом и ордена святыя Анны первой степени кавалером князем Долгоруким; Напечатано по высочайшему его императорского величества повелению. СПб., 1799.

6. *Дятловская И.* История иконописной коллекции // Земля Иркутская. 1994. № 2. С. 63–65.

7. *Екатерина II.* Обманщик // Российский театр, или Полное собрание всех российских театральн. сочинений. Ч. 13. СПб., 1787. С. 5–80.

8. *Забелин И. Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. 3-е изд., с доп. Т. 1. М., 1895.

9. *Звегинцов В. В.* Знамена и штандарты русской армии: XVI век — 1914 и морские флаги. М., 2008.

10. *Иомдин Б. Л.* Материалы к словарю-тезаурусу бытовой терминологии. СВИТЕР: образец словарной статьи // Слово и язык: сб. ст. к восьмидесятилетию академика Ю. Д. Апресяна / отв. ред. И. М. Богуславский, Л. Л. Иомдин, Л. П. Крысин. М., 2011. С. 392–406.

11. *Иомдин Б. Л.* Терминология быта. Поиски нормы // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: По материалам ежегодной Междунар. конф. «Диалог 2009» (Бекасово, 27–31 мая 2009 г.). Вып. 8 (15) / ред. кол.: А. Е. Кибрик (гл. ред.) и др. М., 2009. С. 127–135.

12. *Иомдин Б. Л.* Что такое орехи? // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: По материалам ежегодной Междунар. конф. «Диалог» (Москва, 27–30 мая 2015 г.). Вып. 14 (21): в 2 т. / ред. кол.: В. П. Селегей (гл. ред.) и др. Т. 1. М., 2015. С. 210–224.

13. *Клейн В. К.* Иноземные ткани, бытовавшие в России до XVIII в., и их терминология. М., 1925.

14. *Клепиков С. А.* Филиграния и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. М., 1959.

15. *Копицкий И. Ф.* Номенклатор на латинском, русском и голландском языках. Амстердам, [1700].

16. *Маврина Т. А.* Наша коллекция // Памятники культуры. Новые открытия.

Письменность. Искусство. Археология. 1979. Л., 1980. С. 391–408.

17. *Маясова Н. А.* Древнерусское лицевое шитье. каталог. М., 2004.

18. Отечественная реставрация в именах. 1918–1991 гг. Вып. 1: Московские реставраторы и научные сотрудники, работавшие в области сохранения культурного наследия: биобиблиограф. справочник / авт.-сост. О. А. Фирсова, Л. В. Шестопалова. М., 2010.

19. Протоколы, журналы и указы Верховного тайного совета. 1726–1730 гг. Т. 4 (Июль — декабрь 1727 г.). СПб., 1889. (Сб. Имп. Рус. ист. о-ва; т. 69).

20. Русский биографический словарь: в 25 т. / под ред. А. А. Половцова. СПб.; М., 1896–1918.

21. *Савваитов П. И.* Описание старинных русских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора, в азбучном порядке расположенное. [2-е изд.]. СПб., 1896.

22. *Савари де Брюлон Ж.* Экстракт Савариева лексикона о коммерции. По требованию Государственной Комерц-коллегии с французского на русский язык переведена сия книга, Академии наук секретарем Сергеем Волчковым, в 1743 и 1744 годах, А рачением ея императорского величества тайного действительного советника, ордена святого Александра кавалера, реченной Государственной Комерц-коллегии президента и Ладожского канала генерального директора князя Бориса Григорьевича Юсупова, иждивением оноиже Коллегии при Академии наук напечатана 1747 году. [СПб., 1747].

23. Словарь русских иконописцев XI–XVII вв. / ред.-сост. И. А. Кочетков. 2-е изд. М., 2009.

24. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–. М., 1975–.

25. Словарь русского языка XVIII века. Вып. 1–. СПб./Л., 1984–.

26. Указы блаженные и вечнодостойные памяти государя императора Петра Великого самодержца всероссийского. Состоявшиеся с 1714, по кончину его императорского величества, генваря по 28 число, 1725 году / Напечатаны по указу всепресветлейшей державнейшей великой государыни императрицы Анны Иоанновны самодержицы всероссийской. СПб., 1739.

27. *Ферсман А. Е.* Очерки по истории камня. Т. 1. М., 1954.

28. *Чулков М. Д.* Историческое описание российской коммерции при всех портах и границах: От древних времен до ныне настоящего и всех преимущественных узаконений по оной государя императора Петра Великого и ныне благополучно царствующей государыни императрицы Екатерины Великия. Т. 7. Кн. 2. СПб., 1788.

Работа выполнена в Национальном исследовательском университете «Высшая школа экономики» в рамках проекта «Лингвосомиотические аспекты истории русской культуры: Средние века и раннее Новое время».

Статья поступила в редакцию 14 ноября 2022 г.

Ирина Борисовна Качинская,

кандидат филологических наук, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

ЧАСТУШКИ ОБ ИЗМЕНЕ В КАРТОТЕКЕ «АРХАНГЕЛЬСКОГО ОБЛАСТНОГО СЛОВАРЯ»

Аннотация. К публикации предлагаются частушки об измене, записанные диалектологами в Архангельской области в 1990–2000-х гг. в процессе сбора материалов для «Архангельского областного словаря». Так как в словарь в качестве иллюстративного материала вошла лишь незначительная часть имеющихся частушек, хотелось бы сделать их доступными для исследователей и любителей фольклора.

Ключевые слова: фольклор, частушки, архангельские говоры

Сбор материалов для «Архангельского областного словаря» (АОС) был начат в середине 1950-х гг. В то время фольклор диалектологами записывался нерегулярно, отрывочно, при условии, если контекст включал какое-нибудь диалектное слово. Впоследствии принципы записи значительно изменились. Это было связано и с усилением внимания к языку фольклора, и с появлением и развитием такой важной междисциплинарной области, как этнолингвистика, и с пересмотром принципов дифференциальности диалектного словаря как такового, и с улучшением технических возможностей (перестали лимитировать выдаваемое на группу студентов количество магнитофонов и аудиопленок, со временем появились цифровые диктофоны, а потом и телефоны-смартфоны). В результате в архиве АОС оказалось значительное количество цельных фольклорных текстов, в том числе малых жанров. Однако «выловить» фольклор из полевых тетрадей достаточно сложно (для этого нужно просматривать их полностью), а в картотеке словаря все такие тексты разбиты на контексты и располагаются в алфавитном порядке лексем, размеченных как диалектные («бумажную» картотеку мы оцениваем в 5 млн карточек, электронная картотека превысила 2 млн).

При подготовке словарных статей на букву «И» в 23-й выпуск АОС¹ (измена, изменить, изменичник и др.) выявилось значительное количество частушек с общей темой «измена». В словарь в качестве иллюстративного материала вошла лишь небольшая их часть, но хотелось бы, чтобы тексты стали доступны для исследователей и любителей фольклора.

Представлены частушки, которые зафиксированы при гнзезде с основой *измен-*, т.е. при лексемах *изменить, изменять, изменивать; измена, изменушка; изменичник, изменник, измениница; изменённая*.

В разных деревнях частушки порой вовсе не различаются, иногда просле-

живается некоторая вариативность, разнообразны версии развития сюжетов при зачине «Меня милый изменил...» В подавляющем большинстве частушек субъектом оказывается именно девушка; текстов, где бы субъектом был парень, намного меньше. Обычно частушки друг другу «отпевали», т.е. парень пел девушке, а она пела в ответ, и наоборот, часто девушка «отпевала» другой девушке или парень — парню. При отпевках возникали целые гирлянды смыслов и тематических переходов, но в публикации это не отражено: частушки чаще всего записывались не в живом исполнении, не пропевались, а надиктовывались по памяти; некоторые тексты взяты из альбомов, песенников, тетрадок, в которых были записаны местные частушки; иногда информанты записывали частушки по просьбе собирателей.

Многочисленны названия возлюбленного в частушках, они используются и в номинативной, и в вокативной функциях: *милый, миленький, милёнок, милёночек, милаша; дряля, дрялочка, дрялюшка, дряльченко; матаня; ягоди-на, ягодинка, ягодиночка; парень, люббй (= любимый) парнёк*. Номинаций возлюбленной гораздо меньше, как меньше и самих текстов с «мужской» стороны: *мила, милочка, девушка*.

Публикуемые частушки записывались в деревнях Архангельской области начиная со второй половины 1990-х гг. В конце каждого текста в квадратных скобках указано место записи: римская цифра обозначает район, арабская — населенный пункт; в конце статьи дается расшифровка и указывается год записи. Частушки об измене зафиксированы почти во всех районах области. В круглых скобках приводятся устные комментарии, которые давали местные жители.

В настоящей публикации запись орфографизированная, из фонетических особенностей иногда отмечены ударения, сохранены цоканье и твердый долгий шипящий; сохранены грамматические особенности; даны также словарные толкования лексем, пред-

лагаются некоторые нефольклорные иллюстрации.

Изменить (изменять, изменивать) (кого, кому) — нарушить (нарушать) верность в любовных отношениях. Эта группа глаголов в данном значении управляет не только дательным, но и винительным падежом (*изменил меня мой милый...*): «Она его изменила, с Колей ходила» [IX, 6]. «Много деушек-то изменил, много» [X, 3]. **Измена, изменушка** — неверность в любви, в браке. «Всё измена да гульба-да» (в фильмах) [XII, 1]. **Измену (изменушку) сделать (делать, давать, дать, подать)** — то же, что **изменить**.

В частушках речь обычно идет о брачных отношениях, о неверности парня по отношению к девушке, с которой он раньше гулял. Иногда девушка отчаивается, жалуется, даже готова покончить с собой, хочет вернуть возлюбленного, уверена, что он пожалеет о разрыве, но чаще она поднимает на смех прежнего ухажера и его новую любовь и готова быстро утешиться с другим. Таким образом, говоря языком современной психологии, выход из стрессовой ситуации в частушках совершается в нужной последовательности: тревога, принятие ситуации, включение механизмов самозащиты. По этим «этапам» и сгруппированы предлагаемые вниманию читателей тексты.

Вот девушка узнает об измене.

Изменили, изменили,
Изменили оба вдруг.
Изменили два товарища
Весёленьких подруг [XIII, 2; 4].

Изменил меня залётка
И полóжил клюв в корман [от сердца].
Сам с тобой гулять не буду
И товарищу не дам [V, 2].

По повити голубок
Не летает, бéгаёт.
Рано, рано ягодиночка
Измену дéлаёт [IV, 1].

Голубочко на крыше
Не летает, бéгаёт[т],
Не один мой ягодиночка
Измену делаёт[т] [XIII, 4].

Пароходик-от «Ветлуга»
До Мезени сбéгаёт,
На которого надеялась,
Измену дéлаёт [IX, 1].

За реку переезжала —
Впереди реки пила,
Сердце цуяло изменушку,
Но я не поняла [XIII, 2].

Пароходики идут
С морюшка Охотского.
Получается изменушка
От дряли Сотского [XIII, 2].

Раскудрявая стоит
На повороте ёлочка.
Она стоит и говорит:
Измена от милёночка [XIII, 4].

Неужели, Карюшко,
Зиму не побегаешь?
Неужели, сереглазенький,
Измену сделаешь? [I, 1].

Я, бывало, запою —
Берёза закачается,
А теперь запою —
Измена получается [IX, 1].

Балалаечку люблю,
Играть не научилась,
А с милёночком лихим
Измена получилась [IX, 5].

Из каменной Москвы
Изменушки не вывести... [V, 3].

Ягодинка изменил,
Что ранняя не предъявил? [VII, 1].

Иногда девушка до последнего **не**
верит в измену.

Говорят, измена — миг,
Говорят, изменится.
Мне тогда измена бѣдет,
Когда дряля женится [V, 2].

Она **не хочет с ней смириться.**

Меня милый изменил —
На коне уехал в Крым,
А я маху не дала —
На корове догнала [IX, 2].

Иногда способна **любить именно**
того, кто изменяет.

Полюбила ягодинку,
Полюбила я давно,
Полюбила ягодиночку
За измену ево [XV, 2].

Девушка **отчаивается после измены.**

Меня милый изменил:
Что же я подедаю?
Пойду к пролуби на речке,
Вокруг неё побегаю! [V, 3].

Говорят, шо мне измена
От любово [любимого] парнека.
У мян к измене пригготовлена
Глубокая река [V, 2].

Ой, подруга, бела грудь,
Пойдѣм на реченьку тонуть,
Тебе — измена, мне давно,
Пойдѣм на самое на дно [X, 2].

Сделал миленький измену —
К стенке приклонилась,
Сердце биться перестало,
Кровь остановилась [V, 1].

Изменил меня бродяга,
Нехороший чѣловѣк,
Разговариваю свесела,
Сердиться буду век [V, 2].

У реки на берегу
Стояла рыбу ўдила,
Кабы не дали измены,
Я бы не похѣдила [V, 2].

Эпическая история несчастной любви с неожиданным счастливым концом встретилась и в особом напеве «Семёновна»:

А я семёновну да выхожу плясать,
Мой гармонист, прошу повеселей
сыграть.

А я плясать пойду — дайте шире круг,
Ой, изменил меня да задшеувный друг.
Изменил меня — и сказал: забудь.

Мне дайте вострый нож — я растерзаю
грудь,

Мне дали вострый нож — я стала грудь
терзать,

Он подошёл ко мне — давай опять
гулять [XIII, 4].

Девушка **жалуется на свою несчаст-**
ную судьбу.

Меня милый изменил,
Я стою и думаю —
Лучше б ты меня убил
Из нагана пулею [V, 2].

Измена за изменой,
Девушка замаялась,
После этой-то изменушки
Любить закаялась [IX, 1; XIII, 6].

Сѣ измена, сѣ измена,
Девушка измаялась,
После эдакой изменушки
Девушка закаялась [V, 3].

Серый камень семь пудов
Легче девушке носить,
Чем твою, дряля, изменушку
Мене переносить [XIII, 4].

Говорят, рябина горькая,
Не ешьте, девушки,
Интересная любовь
До первые изменушки [XVII, 5].

Ты измена, ты измена,
Ты измена, ай да ну,
Ты не первая изменушка,
Вторая на году [XIII, 2].

Голубые, голубые,
Голубые ягоды.
Дорогой, пошли измены —
Подходить не надо бы! [XIII, 2].

Я не знала, что любовь,
Не знала, что изменушка,
А теперь расскажу —
Спроси любая девушка [XIII, 2].

Измена, измена,
Измена какова,
Через изменушку головушка
На плѣчах тяжела [IX, 5].

Цасы новые со звоном
Разбудили девушку,
Только стала засыпать
Тяжёлую изменушку [XIII, 4].

Изменил меня милёнок,
Нехороший человек.
Изменил он и покинул
И заставил плакать век [V, 2].

Дролечка, не подходи
Ко мне, печальной девушке,
Твои неверные слова
Доводят до изменушки [XII, 3].

Горевать, что я пьяна,
А я не выпила вина.
Это дролюшки изменушка
Подшатыват меня! [VIII, 2].

Завивались кудѣрышки
С весны до осени.
Они поцуяли измену —
Завиваться бросили [XIII, 4].

Изменил, да сам и хвастаешь:
Живѣшь-то каково?
Я при горе, да ответила:
Не хуже твоего [XIII, 4].

Изменил да начал страшивать:
Живѣшь-то каково?
Изменил, да и не спрашивай,
И дело не твоѣ [XIII, 3].

Я плясала, не устала,
Молодая девушка,
Не успела познакомиться —
Опять изменушка [IX, 5].

Заиграли больно весело,
Сказали: песни пой.
От изменушки у девушки
И голос не такой [V, 4].

Заиграли, заиграли
И сказали: веселись.
У меня после изменушки
Слѣзы полились [V, 2].

Говорят — мене измена,
Говорят — изменушка.
Вот опять на разговоры [т.е. на сплетни]
Налетела девушка! [XIII, 2].

Но жалоба пересекается и с юмором, несмотря на то что девушка после разлуки остается в «интересном» положении, беременной.

Мене милый изменил —
Тосковать приходится.
А уж я об нём тоскую —
Кофточка не сходится! [XIII, 2].

Иногда ей **хочется вернуть возлюбленного**.

Ягодиночку будила,
Ягодиночка, вставай,
Про изменушку не думай —
Жить по-старому давай [XV, 3].

Она **уверена, что он пожалеет** о разрыве.

Изменил, дак мало важности,
И бросил — хоть бы что,
Я на то располагаю —
Пожалеет, знаю, что [XV, 2].

Изменил, дак изменяй,
Но а после скаешься,
Всё равно жалеть-то будешь,
Только не сознаешься [VIII, 1].

Изменил — опять подходит:
Разрешите подойти.
Разрешаю, ягодиночка,
Сторонкой обойти. (Ягодиночка, да дроздецка, да любимый, да всяко.) [X, 4].

Изменять-то изменяете,
А зачем подходите?
Интереснее меня,
Наверно, не находите [XIII, 2].

В частушках об измене можно найти и противоположный мотив — **мотив верности**, когда девушка уверена в том, что не способна на измену ни она сама, ни ее возлюбленный.

С горочки спускалася —
За ёлочку держалася.
В дроздецку влюбилася,
Измены не боялася [XIII, 2].

Я любила и люблю
Солдатику военново.
Ни за что не изменю
Его словечка верново [V, 2].

Не изменявай, хорошенькой,
И я не изменю.
Сроду девушка не делала
Измены никому [IV, 2].

Посмотри в широко поле
На лошадку серую.
Не росстраивайся сильно,
Измену я не сделаю [III, 2].

Не изменит мене дроля,
Если позаботится,
Если он меня изменит,
Речка поворотится [XIII, 5].

Про меня-то что сказали —
Я жёнáтова люблю.
Он жёнáтой, не жёлвáтой,
Всё равно не изменю [V, 2].

Задушевная, задроливай
Братана моево,

Только етово не делай,
Не изменявай ево [II, 1].

Измена может возникнуть из-за **соперницы**. Существует особая группа частушек, связанных с соперницей, *супостаткой* (выделена по первой строчке-зачину «Я свою соперницу...»).

Я свою соперницу
Отведу на мельницу,
Измелю её в муку
И лепёшек напеку [V, 2].

Я свою соперницу
Поведу на мельницу,
Суну в жёрнов головой,
Всё равно милый будет мой [V, 3].

Супостаточку коряву
Посажу на образа,
Ты сиди-ка, супостатка,
Выворачивай глаза [IX, 5].

В публикуемой коллекции отношение к сопернице сложное: она может быть незнакомкой, близкой подружкой или врагом, которого следует осмеять.

Ягодиночка ты мой,
Измена пала нам с тобой,
Измена пала из-за девушки,
Скажи, из-за какой [V, 2].

Задушевную считала
За хорошу девушку,
Теперь и я через неё
Переношу изменушку [XIII, 5].

Я подруженьку шшылала
За хорошу девушку,
А теперь переношу
Через неё изменушку [XVII, 5].

Меня дроля изменил —
На товароцку сменил.
Я дак не ревнивая —
Гуляй, подруга милая [V, 2].

Меня милый изменил,
Экую бедовую,
И не лучше полюбил —
Девятипудовую [V, 1].

Однако **гордость побеждает отчаяние и жалость к себе**.

Изменил — катися к чёрту!
Вот такой характер мой:
На коленочки не стану,
Ягодина, пред тобой [XVII, 3].

Изменил — катись ты к чёрту,
Вот такой характер мой,
На коленочки не встану,
Чёрт забью перед тобой! [XIII, 5].

Изменил — катись ты к чёрту,
Вот такой характер мой,
На коленочки не стану,

Дорогой, перед тобой,
И не буду умолять,
Что давай, давай, залёточка,
По-старому гулять [V, 2].

Голубую голубинушку (голубой цветок
какой-нибудь)

Я с поля принесла.
Дорогой, твою изменушку
Я легко перенесла [XIII, 4].

Изменил, изменил,
Изменил напрасно.
Я, молоденькая девушка,
Живу прекрасно [X, 4].

Сделал миленький измену,
Ну и что из этого,
Я и раньше не надеялась
На парня этово [V, 1].

Изменил меня милёночек,
Сказал — заброшена.
До свиданья, ягодиночка,
Всево хорошего! [V, 2].

Не ходи, милаша, берегом —
Галоши изорвёшь.
Ты на первый раз изменишь —
На второй не подойдёшь [V, 2].

Мне сказали, что измена,
Я и рассмеялася —
Какая может быть измена,
Я же не влюблялася [IX, 5].

Изменил, дак и не диво,
Он не три года ходил,
Только с осени маленецко
Меня повеселил [XV, 2].

Говорят: мене изменушки,
Я стою у ивушки,
Не четыре года гулено —
Всего неделюшка [XIII, 3].

Девушки-голубушки,
Не бойтесь изменушки:
Болит после изменушки
Только две неделюшки [IX, 4].

Девушки-голубушки,
Не бойтесь изменушки,
Тяжело после измен
Только две неделюшки [V, 1].

Молодые девушки,
Не бойтесь изменушки,
Тяжело после измены
Полторы неделюшки [XIII, 2].

Девушки после изменушки
Ревут ы охают,
У меня после измены
Шибце ноги топают [V, 2].

Девушки после изменушки
Ревут да охают,
У меня после измены
Крепче ноги топают [IV, 1].

Девушки после изменушки Хлеба не едят. У меня после измены Килограмчики летят [V, 2].	Дорогому за изменушку Не знай, что подарить, Вересовой ветки жалко, Надо ёлочку срубить [V, 2].	Мне милёнок изменил, Брюки с напуском надел, А на эти брюки с напуском Никто не поглядел [IV, 2].
Говорят, после изменушки И хлеба не едят. У меня после изменушки Буханочки летят [V, 3].	Дорогому за измену Ветка вересовая. Ему наа [надо] невесёлая — А я весёлая [V, 2].	Меня милый изменил, Я сказала: ох ты! У него одна рубаха, Да и то из кофты [XIII, 4; XVII, 1].
Девушки после изменушки Теряют аппетит. У меня после изменушки Нежёвано летит [XIII, 2].	Ягодинке за изменушку Нажарила грибов: Кушай, кушай, охобачивай За старую любовь [III, 2].	Мене милый изменил, Я сказала: ох ты! У тебя одна рубаха, Да и та из кофты [XII, 3].
Девушки после измены Все теряют аппетит, У меня после измены Все не жёвано летит! [V, 2].	Я милёнку за изменушку Поджарила лягух. Кушай, кушай, мой милёночек, Ещё поджарю двух [V, 3].	Меня дроля изменил, Я сказала: ух ты! На тебе одна рубаха, Да и та из кофты [VIII, 1].
Меня милый изменил, Вся истосковалася: Было сорок килограм, Шестьдесят осталось [IV, 1].	Дорогому за изменушку Поджарила лягух. Кушай, кушай, ягодиночка, Еще поджарю двух [V, 3].	Меня милый изменил, Думал, я с ума сойду, Да я такую лебеду Сегодня вечером найду! [V, 2].
Измена не всегда огорчает девушку, она может ее даже обрадовать; или же девушка из гордости делает вид, что обрадована.	Гармонисту за игру Три горячих пирога. А залётке за измену — Чтобы выросли рога [IV, 2].	Изменил меня залётка, Думал, я заплакаю, Я такого, прости господи, Из глины сляпаю! [V, 2].
Меня милый изменил На четвёртой лесенке, Я на пята наступила И запела песенки [XIII, 2].	Дорогому за изменушку бы Трои тройники, Еще семеро погодочки И все бы пареньки [V, 3].	Милый сделал мне измену, Думал, что заплакаю, А я такого, прости господи, Из глины стяпаю! [IX, 2].
Меня дроля изменил, Я пошла запела, Он догнал и запинал — Чтобы заревела (от измены чтобы запла- кала) [XIII, 4].	Очень часто девушка готова опо- зорить, поднять на смех бывшего воз- любленного. Она называет его <i>тре- пачом, дураком, раздолбаем, дьяволом,</i> <i>клячей, лебедой, толстопузым налимом,</i> <i>лягушонком, собачьими кличками и дру- гими обидными словами.</i>	Изменил миня залётка, Думал, я забегаяю, Я такого ухажёра Из бумаги сделаю! [V, 2].
Я пою и веселюсь, Хотя после изменушки, Чтобы старым дорогим Не укоряли девушки [XIII, 5].	Меня дроля изменил И сказал: «Три года плаць». По такому трепачу Минуто думать не хоцу. (Он сёдня с одной гулять, потом с другой.) [XIII, 4].	Меня милый изменил, Я сказала: наплевать, Я такого лягушонка Решетом могу достать [IX, 5].
Она даже благодарит бывшего воз- любленного за измену.	Меня дроля изменил, Встала я на кирпичи, Постоянный не изменит, Изменяют трепачи [VIII, 1].	Меня милый изменил, Я упала перед ним, Я упала и сказала: Толстопузый ты налим! [V, 2].
Изменил, дак изменяй, Спасибо за изменушку, Изменил — не просмеял Молоденькую девушку [XV, 1].	Изменил меня трепач, Говорит: иди и плачь. Я такому трепачу Подчиняться не хочу [V, 2].	Меня милый изменил, Да и думает — хорош. Он на Шарика, на Бобика, На Тузика похож! [XIII, 5].
Иногда она грозит ему тюрьмой, смертью, поркой; она готова его от- равить или хочет, чтобы в наказание у него выросли рога или родилось много (внебрачных?) детей.	Мене милый изменил Пятую, десятую. Скоро девки розорвут Рубаху полосатую [V, 2].	Меня милый изменил, Я ему сказала так: Осёл, козёл, баран, дубина, Самохвал, балда, дурак! [XIII, 2].
Мене милый изменил И сказал: уматывай. Тише, тише, дорогой, Тюрьмы не зарабатывай [XIII, 2].	Мене дроля изменил — Думал, я заплачу. Я другого полюбила — Не такого кляцу [XIII, 4].	Мене милый изменил, Ну и мать его ети. Неужели мне такого Розъебая не найти?! [XIII 2].
Финский ножик, финский ножик, Позолоченный носок, Если сделаешь измену, Припасай на фунт досок [X, 1].		Изменил мене милёнок, Ну и мать ево ети, Неужели мне таково Раздолбая не найти?! [V, 2].

Дрольценко,
Да маракольценко,
Ты меня изменил,
Дьяволёнценко! [XIII, 2].

Она готова **утешиться с другим**.

Изменил меня матаня,
Говорит — гуляй одна,
Я одна гулять не буду,
Хватит дролей для меня [III, 1].

Изменил, так наплевать,
Так мене найдётся пять!
Неужели из пяти
Тебя фатовей не найти?! [XIII, 2].

А изменил дроля меня —
Я и не заплакала,
Я со вторым гулять пошла,
Любовь-то одинакова [IX, 1].

Меня милый изменил,
А я не загóрилась,
Он до дома не дошёл,
А я познакомилась [V, 2].

Он уехал, не простилсе,
Ладно, сердце каково,
Что не я в ево влюбилась,
Изменила самово [V, 2].

Меня милый изменяет
В неделю по разок.
Ну а я его изменяю
Каждый вечерок [V, 2].

Изменил меня на сорок,
Я его на сорок пять,
Он нашёл себе трепацку,
А я милого «на ять» [XIII, 2].

Изменил меня на сорок,
Я ево — на сорок пять,
Изменил меня на девок,
А я ево — на поросят [V, 1].

Изменил меня на сорок,
Я его — на сорок семь,
Изменил меня на времечко,
А я его совсем [V, 1].

Изменил милый на сто,
Я ему на триста!
Он нашёл себе старуху,
А я гармониста [V, 2].

Есть частушки с эротическим под-
текстом: у нового возлюбленного фал-
лос больше, чем у прежнего.

Меня Федя изменил
И сказал: тебе капут.
Я нашла на метр выше,
Тяжелей на целый пуд [V, 2].

Миня милый изменил,
Не подумал, что беда,
Я нашла себе второго,
Доставает провода [V, 2].

Иногда девушка сама **«просит из-
мены» у парня**, т.е. просит освободить
ее от любовных обязательств, от дан-
ного слова, чтобы завести отношения
с другим.

Я у тополя затопая,
У липы попляшу.
Я у старого залёточки [вариант:
у милушки]
Измены попрошу [XIII, 2; VI, 1].

Я у тополя, у тополя,
У ивы попляшу,
Я у старого-то дролечки
Измены попрошу [IX, 5].

Есть частушки, где девушка **призна-
ётся в том, что сама изменяет** своему
парню.

Сделал миленький измену,
Сделала ему и я.
Он от летика уехал,
А зиму уеду я [XVII, 4].

Трепацá-та полюбила,
Трепацú и верила,
Самостоятельному дролечке
Измену сделала [XVII, 4].

Было восемь ухажёров,
Дожила до одного.
Догуляла, довертела —
Не стало никого [V, 2].

Я со многими гуляла
Изменяла многих я,
Теперь гуляйте, изменяйте,
Не жалейте и меня [V, 2].

Старому не изменила,
Руку новому дала (другого полюбила),
Пусть обеи поколотят,
Поумнее буду я. (Сдубачивает, по-хоро-
шему-то.) [XVII, 2].

Дроли я не изменила,
Руку новому дала,
Пусть обеи поколотят —
Смиринее буду я [XVII, 2].

Я берёзу белую
На розу переделаю,
Если хотите измены,
В две минуты сделаю [V, 2].

Я берёзу белую
На розу переделаю.
Сначала дролю завлеку,
Потом измену сделаю [XIII, 2].

Я у маменьки одна,
Нищего не делаю,
Только знаю завлекаю
Да измену делаю [XIII, 2].

Дролечка на сто процентов,
А я на двести девоцка!
Номер с номером не сходится,

Тебе изменушка. (У неё больше процен-
тов, так ишь, изменят много.) [XIII, 4].

Ягодинка за измену
Просит 25 рублей.
Иди в колхозную контору,
Выцисляй из трудодней [XVII, 5].

А кабы я была такая,
Как подруга, смелая,
Я давно бы тебе, дролечка,
Измену сделала [XVII, 3].

Кабы я была такая,
Как товарка, смелая,
Я давно бы черноглазому
Измену сделала [V, 2].

А я гулять-то с тобой буду,
Дорогой милёночек.
Если мне другой понравится —
Тебе изменушка [XVII, 3].

Я гулять-то с тобой буду
С уговору, дролечка,
Если мне другой понравится —
Тебе изменушка [XVII, 3].

Не вполне понятен смысл следующих
частушек: кто кому собирается изменять
и почему.

Я плесать-то с тобой буду
С уговору, девушка,
Если мне другой понравится —
Тебе изменушка [XVII, 2].

Я любить-то тебя буду
С уговором, девушка,
Если мне другой понравится,
Тебе изменушка [IV, 2].

Порой измена предстает в виде
некоего **предмета**: ее можно увидеть,
принести, положить в карман, бросить
в речку, чтобы она утонула, запахать
в землю, повесить на рябину (на ка-
лину), сжечь. Измена вызывает тоску,
а тоска воспринимается как болезнь,
от которой необходимо избавляться:
топить в воде, зарывать в землю, сжи-
гать и пр.

Ты цёво, залётка, ищёшь,
Не измену ли в лесу?
Я вцера измену видела —
Желáешь, принесу [V, 2].

Через полюшку любила
Ягодинку на обман.
Положила полоротому
Изменушку в карман [IV, 2].

Меня парень изменил,
Думал, я погинула,
Я евонную измену
С мосту в речку кинула! [V, 2].

Я измену и любовь
По воде отправила.

Измена сразу утонула,
А любовь заплывала [V, 2].

Я иду, а трактор пашет
Чёрную земелюшку.
Я сказала трактористу:
Запаши изменушку [XIII, 4].

Печку письмами топила,
Посмотрела деушка:
Очень ярко загорела
Дролина изменушка [V, 2].

Дроля, дроля, изменяешь,
Изменяешь бойкую!
Я изменушку повешу
На рябину горькую [XIII, 4].

Меня милый изменил,
Ой, какую бойкую,
Я изменушку повешу
На калину горькую [V, 3].

Неверный друг, изменивший в любви, — **изменщик, изменник**: «Изменит парень девку, неприятность большая. “Изменщик” скажут. Другой парень ещё брюхо сделает» [XIII, 5].

Дролечка — изменщик,
Любил да изменил,
Ну и ладно, ягодиночка,
Не лучше полюбил [IX, 1].

Кавалеры всё холеры,
Всё изменшьшыки таки,
Сначала завлекаются,
Потом заотпираются [XIV, 1].

Я изменщика не знала,
Тот изменщик — дроля мой.
Я узнала и заплакала
На праздник годовой [IV, 1].

Все цетыре супостатки
На скамейке на одной,
Занимай до восемнадцати,
Изменщик проклятой! [XIII, 4].

Ты играй-играй, наигрывай,
А я буду реветь,
Не выносит моё сердце
На изменщика глядеть [IV, 2; XIII, 6].

А как в Вожгору ийти,
Голики да веники,
Все вожгёрские ребята
Наголо изменники [IX, 2].

По Кеврóлы-то ийти —
Голики да веники,
Кеврóльски-ти ребята
Наголо изменники [XIII, 2].

Как по Ёркину ийти —
Голики да веники,
Еркомёна-ти ребята
Наголо изменники [XIII, 2].

Изменять может не только парень,
но и девушка. Неверная подруга, изменившая в любви, — **изменщица**: «Девки такие, мутехвостки, пословица така, смутят тебя, а потом бросят, так вот мутехвостки, изменшшыцы» [IX, 3].

Говорят, что я изменщица —
Не верьте никому.
Только я измену сделала
На свете одному [V, 2].

Текстов, в которых **парень сам говорит о своей измене** или **жалуется на измену возлюбленной**, встретилось гораздо меньше.

Хотел я утку убить,
Да утка закрикала.
Хотел я милку изменить,
А милочка заплакала [XVII, 1].

Меня милка изменила,
Говорит, гуляй один,
Я гулять один не буду,
Хватит эдаких падин [V, 3].

Меня милка изменила
И думала — беда,
Я нашёл себе другую —
Сорок титок в два ряда [V, 2].

Миня милка изменила,
Сделала фигурину,
Неужели не найду
Такую загибулину?! [V, 3].

Я любить-то тебя буду
С уговором, девушка:
Старый дролецка придет —
Дак тебе изменушка [XIII, 2].

Ты пляши, пляши, товариш,
Говори, что не устал.
Если девушки изменя[т],
Говори, что сам устал [XIII, 2].

Брошенная девушка, оставленная возлюбленным, — **изменённая**: «Изменил вот тебе — ты изменённая девчоночка» [XII, 4].

Меня дроля изменил,
Гуляю изменённая,
От измены не появню,
Не трава зелёная [V, 4; VI, 1].

Мене милый изменил,
Хожу я изменённая,
От измены не появню,
Не трава зелёная [V, 2].

Меня милой изменил —
Теперь я изменённая.
Ты не думай, не появню,
Не трава зелёная [I, 2; IV, 1].

А изменил, дак изменяй,
Пусть я изменённая,

Не подумай, не появню,
Не трава зелёная [IX, 5].

Изменённую-то девушку
Узнаешь по глазам.
Изменённая-та девушка
Глядит по сторонам! [XIII, 2].

Изменённую-то девоцку
Заметно по косе,
Лентоцка зелёная —
Девцонка изменённая [XIII, 4].

Ягодиночка на льдиночке
Стоит и говорит:
«Изменённая девчоночка,
Кого будешь любить?» [V, 1].

Я изменённая девушка,
Не знаю, из чего... [XII, 2].

В частушках отразились **маркеры измены**. Это **жёлтый цвет**: «Жёлтые цветы — это измена тебе от кого-то, примета така есть» [XII, 3].

Не носите жёлтый цвет,
Жёлтый цвет — изменушка,
Я одна буду носить,
Изменённая девушка [XIII, 2; 1].

Не носи, подруга, жёлто,
Жёлтый цвет — изменушка,
То одна буду носить,
Изменённа девушка [III, 1].

Голубое — для любви,
Жёлто — для изменушки.
Это всё перебивало
У меня у девушки [XVI, 1].

Возле миловы дворечка
Жёлта роза росцвела.
Изменил меня мой милый,
Знать, душа моя така [V, 2].

Говорят, изменушка
На жёлтой на травиночке.
На траве измены нет,
Измена в ягодиночке [XVII, 5].

Еще одним предвестием разлуки, расставания, измены является обычай **протягивать для пожатия левую, а не правую руку**.

Дроля просит праву ручку,
Подала, да левую,
Я давно ему сказала,
Что измену делаю [XVII, 5].

Ухожэру руку жала,
Ухожэру левую,
Он и то не догадалсе,
Что измену делаю [XIII, 4].

Ухожэру руку жала —
Ухожэру левую,
Ухожёр не догадался,
Что измену делаю [XIII, 4].

Ухожѣру руку жала,
Руку жала левую,
Он и то не понимает,
Что измены делаю [XIII, 2].

Указывает на измену **платок**, особенно носовой (*носовик*). Дарить платок — к расставанию, видимо, потому, что платком было принято махать на прощанье: «Носовик вот какой, нос-то вытирать, дролям-то дарят носовики»; «И носовики-те вышивали шибко, шибко вышивали» [III, 1].

Не дарите носового,
Носовой — изменушка.
Я не знала, подарила,
Молодая девушка [V, 2].

Мне сказали, что измена, —
Я и топнула ногой.
Вся любовь моя пропала
За платочек носовой [XIII, 3].

На тальяночку накинута
Платочек носовой.

Тальянка вывела изменушку
Сегодня нам с тобой [XVII, 5].

Примечания

¹ См.: Архангельский областной словарь / под ред. О. Г. Гецевой, Е. А. Нефедовой. Вып. 1–. М., 1980–.

Районы и населенные пункты Архангельской области

I — Вельский: 1 — с. Пежма, 2008 г.; 2 — д. Пакшеньга, 2009 г.

II — Верхнетоемский: 1 — д. Сефтра, 2013 г.

III — Вилегодский: 1 — с. Павловск, 1995–1998 гг.; 2 — д. Тырпасовская, 1999–2000 гг.

IV — Виноградовский: 1 — д. Ко-нецгорье, 2001 г.; 2 — д. Уйта, 2014 г.

V — Каргопольский: 1 — д. Архангело, 2003, 2006 г.; 2 — д. Кречетово, 2002 г.; 3 — д. Лёкшма, 1994 г.; 4 — д. Ухта, 2007 г.

VI — Коношский: 1 — д. Вельцы, 2010 г.

VII — Котласский: 1 — д. Заболотье, 2015 г.

VIII — Ленский: 1 — с. Лена, 2012 г.; 2 — д. Суходол, 2012 г.

IX — Лешуконский: 1 — д. Березник, 2003 г.; 2 — д. Вожгора, 2013 г.; 3 — д. Кеба,

1988 г.; 4 — д. Кельчегора, 2008 г.; 5 — д. Койнас, 2004 г.; 6 — д. Лебское, 1987 г.

X — Мезенский: 1 — д. Азаполье, 2002 г.; 2 — д. Бычье, 1999 г.; 3 — д. Дорогорское, 1990 г.; 4 — д. Целегора, 2007 г.

XI — Няндомский: 1 — д. Лимь, 2015–2016 гг.

XII — Онежский: 1 — д. Большой Бор, 1996 г.; 2 — д. Лямца, 2008 г.; 3 — д. Тамица, 2000 г.; 4 — д. Турчасово, 2010 г.

XIII — Пинежский: 1 — д. Веркола, 1989 г.; 2 — д. Ёркино, 2004–2005 гг.; 3 — д. Кушкопала, 2012 г.; 4 — д. Нюхча, 2007, 2009 г.; 5 — д. Сура, 2002, 2006 г.; 6 — д. Чакола, 1996 г.

XIV — Приморский: 1 — д. Зимняя Золотица, 1984 г.

XV — Устьянский: 1 — д. Брезник, 2001, 2003 г.; 2 — д. Сабуровская, 1998, 2004 г.; 3 — д. Синики, 2015–2016 гг.

XVI — Холмогорский: 1 — д. Сия, 2001 г.

XVII — Шенкурский: 1 — д. Верхоледка, 2003 г.; 2 — д. Котажка, 1998 г.; 3 — д. Тарня, 2011 г.; 4 — д. Усть-Паденьга, 2017 г.; 5 — д. Ямская Гора, 1997 г.

Статья поступила в редакцию 26 декабря 2022 г.

Анна Борисовна Коконцова,

кандидат филологических наук, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

ДИАЛЕКТНАЯ ЛЕКСИКА В СОЦСЕТЯХ (на материале постов Н. А. Попова в социальной сети «ВКонтакте»)

Аннотация. Статья посвящена анализу письменной речи носителя архангельских говоров Н. А. Попова в социальной сети «ВКонтакте». В постах Попова (преимущественно стихотворных) можно увидеть живой, функционирующий диалектный язык и метаязыковую рефлексию его носителя. Н. А. Попов отмечает фонетические и лексические особенности своего говора, составляет список диалектных слов. Таким образом, активность носителей диалекта в социальных сетях дает возможность исследователям изучать ранее недоступную нам форму письменной диалектной речи.

Ключевые слова: архангельские говоры, метаязыковая рефлексия, языковое сознание, сетевая языковая личность, диалектная лексика

Социальные сети давно стали частью нашей жизни, независимо от того, в каком населенном пункте мы живем. Странички в социальных сетях имеют и жители городов, и те, кто живет в деревнях и селах. Создавая тексты на общедоступных страницах социальной сети, человек реализует себя как языковую личность. Активность современного человека в соцсетях дает ученым основание ввести такой термин, как «сетевая языковая личность» [7. С. 34]. Ю. Н. Караулов понимает под языковой личностью носителя языка, охарактеризованного на основе созданных им текстов, и выделяет три уровня анализа такой личности: вербально-семантический, когнитивный и мотивационный [8. С. 52].

В данной статье мы сосредоточимся на описании вербально-семантического уровня, который позволит сделать некоторые обобщения и на уровне когнитивном.

Известно, что носители диалекта при письменной коммуникации стремятся пользоваться литературным кодом. Если в их публикациях и встречаются диалектные слова, то они специальным образом маркируются («как говорят у нас», «как говорила моя бабушка» и т. п.). Страница Н. А. Попова в социальной сети «ВКонтакте» интересна тем, что в материалах его постов можно увидеть живой, функционирующий диалектный язык и метаязыковую рефлексию его носителя. По словам Е. Д. Бондаренко, «рефлексии

чаще подвергаются те уровни языка, с помощью которых дифференциация «свой» — «чужой» осуществляется особенно быстро и явно, — фонетический и лексический уровни» [3. С. 51]. Н. А. Попов отмечает следующие фонетические диалектные черты: цоканье (*гореЦеньки*), произношение долгого мягкого «ж» (*доЖЖик*), ненормативные ударения (*за зИму, слЕды*), переход «е» (на месте старого ятя) в «и» (*поИсь*), наличие йота в основе указательного местоимения («Еко дело»). Размышления о диалектной лексике даются в явной форме: «Наверное я в совершенстве владею ещё местным диалектом. Да и разговариваю по-прежнОму»; свой язык информант называет «деревенским», составляет словарь местных слов и выражений. Интересно использование кавычек. С одной стороны, они выделяют слова, которые диалектоноситель осмысляет как местные (*селянка, жор, луч, острога*), с другой — могут служить маркерами окказионализмов (*стихоплётки*) и слов в переносном значении (*пожарник, телега*).

Николай Александрович Попов¹, 1955 г.р., является коренным жителем с. Пежма Вельского района Архангельской области. Этот человек живо интересуется историей села, своих предков, гордится своим происхождением.

Пежмюя всегда люблю. Горд! — С Погосту род отца. Дед — «Семёнов» проживал. Его народ весь уважал. Почту с Коноши возил. Не богато. Честно жил. Мог косить, рубить, строгать. Топором в лесу владел. Много

делал разных дел. Лошадей любил. Коров. И фамилия Попов.

Николай Александрович — ветеринар по образованию, за что получил прозвище Доктор, которое использует в качестве литературного псевдонима. Кроме того, он профессиональный гармонист, постоянный участник конкурсов, в том числе передачи «Играй, гармонь». Николай Александрович позиционирует себя как публичного человека. Он практически каждый день пишет посты во «ВКонтакте», и большая часть его сообщений имеет рифмованный вид. Н. А. Попов определяет жанр своих произведений как «перлы» и к настоящему времени издал четыре книги. К своим стихотворениям автор относится критически:

Я знаю. — Рифма у меня «хромает». Далёёёко «перлам» до стихов. Но! Многие меня «читают», утрами ищут в мониторе (на нижней строчке) — «Н. Попов».

О своем творческом пути Николай Александрович пишет так:

Я родился на Погосте (с. Печма.) Николаем нарекли! — Мама с папою (в тандеме) меня на свет произвели. <...>. Как-то начал «ВКонтакте» <...> выкладывать небольшие «четверостишия» на своей страничке. Потом это завлекло ... и стали мои «стихоплётки» больше — с прилагательными и с причастными и деепричастными оборотами. Иногда местная газетка «Вельские Вести» стала брать их на свои странички — опубликовывать. Появилась и небольшая группа почитателей моего таланта.

Читатели Н. А. Попова тепло принимают «перлы», ставят «сердечки» под новыми постами и благодарят автора за стихи. Кажется, что Николай Александрович становится как бы голосом своего села, поэтизирующим повседневность и прошлое деревенского жителя. Образ лирического героя «перлов» складывается следующий: это энергичный мужчина, проживший бурную интересную жизнь, остепенившийся к пенсии, но все такой же бодрый, полный энергии и внимания к жизни, шутник-балагур.

... Петух не будит по утрам. Зубатка утром от Светланы, пожарена добро, — в яйце и сухарях. Добро у Доктора житьё. (Худеть начну на днях). Ароматный кофе иль чаёк. Конфетка. Кофеёк. Лимон. Не осунется за Зиму старика мамон. Хожу опрятен. Деликатен. Реже матерюсь. Не пью. По-стариковски домосед. Стал я, правда, совсем сед. Не меньше (вроде!) оптимизм. Но! Поизносился организм. Молодость была бурна. Да вот старость подошла. Поскриплю. Чуть надоем. Утра доброго Вам

всем! Пусть всегда везде везёт. Н. Доктор прав. (Совсем не врёт!). С. Печма. Н. Доктор. Вельск. Арханг. обл. 9 ноября 2022 г.

... Не беги по ЖИЗНИ в галоп. «Рысью»? — Можно. Если чуть прижало. (Обойти «неровные углы»). Бывает ведь не часто: — «Всё достало». Неплохо бы идти по стёжке «поступью ровной». Без «адреналина» в кровушке — тоже ведь тоска. У меня так (видимо!), прописан он всегда. То концерт на публике, то — я, в «Поле чудес». То по «женским особям» бывал мой интерес. Любил охоту. В «пожарниках» работу. Собак. Вино. Сейчас на пенсии давно. Сейчас стараюсь не спешить. (В любви-согласии пожить). Часто (было!) уставал. И куда всю ЖИЗНЬ бежал? ...30 окт. 2022 г. С. Печма. Н. Доктор. Арх. обл.

В данной работе проанализированы сто публикаций Н. А. Попова в соцсетях (с января по ноябрь 2022 г.). Можно разделить «перлы» на три основные группы.

ЗАРИСОВКИ О ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ

Трещит ельник под сводом печи, горит с берёзы береста. Опять уж чайничек настроен, но в БУК упёрлись глаза. Тишина в селе. Потёмки. Собак не слышно (спят ещё!). Но, мне уже вот не ложится, — на циферблате 6 утра. Взглянул на новости (на СТЕНКЕ), читнул о чём синоптик врёт. Так вот утрами (по старинке) в отца избе пещмарь живёт. Накладено в чугунок картошки, воды налито (до краёв). И в холодильнике (на полке) грибов намыто (рыжичков). Достато мясо с «морозилки» — Хозяйка обещала плов. Поела «Чарка» (не сзевает!), отдавая лакомный кусок. У меня не забалуешь (нуу для порядка). Бываю строг. Хорошая у нас собака. Породы умной. Из «средних» — «Йорк». А спит под боком на постели. Чутьём природа наградила (В охране дома, чуть что залает. Тут не поспоришь — толк). Хозяйке дремлет под утро. Ей днём работы до праха. Нууу-у всем крещёным: — «Добро утро». Писнул немножко. Всё. Пока. С. Печма. Вельский р-н. Н. Доктор. 16 окт. 2022 г.

В этом стихотворении мы видим описание быта, упоминание о любимой жене и собаке Чарке, а также об обычном утреннем занятии — чтении новостей в соцсетях и создании собственных зарисовок.

ВОСПОМИНАНИЯ О ПРОШЛОМ

...Тепло родного очага, берёзовы дрова. Люблю утрами у шестка сидеть. Привычка (как всегда). А раньше мама печь топила, растопку загодя сушила, чугунок с картошкой (для скотины) в устье место занимал. Варила печь супы и каши. Жаркое. Томилась и «селянка» в кринке. Пирог в выходной. Добро, на старость мне — вернулся ведь домой. Живу (пожалуй) по старинке. — Привычки все остались. Седьмой уж десяток.

Умывшись по утрам, — в зеркало гляну (ранней порой.). Всё ладно пока. Нормально (живой!). 23 окт. 2022 г. Н. Доктор. Вельск. С. Печма.

Здесь привычное бытовое окружение заставляет рассказчика вспомнить о матери, о привычках, укоренившихся с годами.

ФИЛОСОФСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ

...Не ложатся строчки ровно. И ПЕРЛ (бывает!) не идёт. ... В руках мусолю карандаши. Душа (наверно!) Лиру ждёт. Толь настроение паршиво, иль у сердечка «ритм не тот». Так и идёт впустую утро. Добро не часто. Жизнь идёт. Уже нажарено картошки и рыжики с лучком уж ждут, но! Чуть затрачу ещё время. Спешить ведь тут расчёта нет. Скажу (пожалуй!): — «Добро утро!». Живём счастливо. Всем ПРИВЕТ! Ведь всё нормально. Всё добром. Общайтесь, люди, с Доктором. С. Печма. Вельск. Арх. обл. 21 окт. 2022 г.

В этом стихотворении основная тема — рассуждение о природе творчества, но и она перемежается с упоминаниями быта.

* * *

Диалектные черты чаще встречаются в текстах первых двух групп. Это неслучайно: диалектная лексика тесно связана с бытом сельского жителя, поэтому появляется и в повседневных зарисовках, и в рассказах о прошлом.

В текстах Н. А. Попова встречаются местные топонимы: *Печма, Погост, Берег, Пуйда, Лисья горка*. Очень частотное название жителей села Печма *пещмари* и *погощана* (от названия центральной части Печмы — *Погост*), в том числе коллективное прозвище *картовники*: «За любовь к хорошему продукту, дразнили нас всегда — Картовники».

По отношению к своим читателям автор использует слово *крещёные*, что говорит о принадлежности Н. А. Попова к народной культуре, где крайне важно быть крещёным в православной вере, чтобы стать полноценным членом общества: «Да, утра доброго, Крещёны», «Немножко тут приврал крещёным я», «Труд на пользу всем Крещёным», «И здоровья пожелаю всем КРЕЩЁНЫМ и друзьям». По данным «Словаря русских народных говоров», слово *крещёные* (арх.) использовалось и как синоним к словам *люди, народ, крестьяне* [10. Вып. 15. С. 240].

Описывая человека, Н. А. Попов употребляет следующие оценочные слова:

- *шалюк* 'баловник, шалун' (волог.) [9. Т. 12. С. 65]: «Имидж поддерживаю "мужика-шалюка"», «Покаюсь, есть что вспомнить, с улыбкой на устах, сейчас бывает числосью (как прежде) в шалюках»;

- *осорливой* 'не помнящий зла, доброжелательный' (толкование автора): «Заезжай всегда, приятель. Не осорлив. Нам добро. На гармониях позудим, медвежьё лапу поедим»;

- *сыспоноровной* — ср. волог. *споноровной* 'хорошо ладающий с людьми, уживчивый' [9. Т. 10. С. 101]: «Добро Светлана, — меня терпит. Сыспоноровна. И добра».

В «перлах» встречается много бытовой лексики.

Названия деревенской еды:

- *горяченька* 'горячий пирог' (арх., волог.) [2. Т. 9. С. 384]: «Как всегда утрами рыбник, горяченька на столе»;

- *шаньга* 'выпечное изделие из пресного теста в виде тонкой лепешки с загнутыми краями с начинкой из картофеля или крупы, реze творога' (волог.) [9. Т. 12. С. 69]: «Догорают дрова в печке. Хозяйка шаньгами смекает»; «Хозяйка любит огород. Н. Доктор счастливо живёт. Пью компот. Бывают шаньги на столе. Добро в селе. В своей избе»;

- *рыбник, рыбничек* 'пирог с запеченной целой рыбой' (волог., карел.) [9. Т. 9. С. 75]: «Светлана тесто уж месит. — (И с Утра рыбником грозит)»; «Хозяйка тестом занята. — Мне рыбник будет скоро»; «Поесть вкусненько люблю, шаньгу, рыбничек сожрать, да вот бабу поприветать»;

- *селянка* 'кушанье из яиц, картофеля, пшена и сметаны, запеченное в русской печи' (волог., перм.) [9. Т. 9. С. 118]: «Томилась и "селянка" в кринке»;

- *поливаха* 'открытый пирог из дрожжевого теста, сверху покрытый жидкой начинкой' (арх., волог.) [9. Т. 7. С. 137]: «С брусничкой поливаха».

Названия предметов деревенского быта:

- *голик* — 'веник из прутьев без листьев' (арх., волог. и др.) [2. Т. 9. С. 225]: «Нет у ляг, просёлок чист. С утра лопата и голик»;

- *чугун, чугунок* 'литой чугунный горшок для варки и других нужд' [6. Т. 4. С. 611]: «Накладено в чугунок картови, воды наливо (до краёв)»; «Люблю рыжики с картовью с чугунка с печи родной»; «Суп из печи (в чугунке!)»;

- *кринка, криночка* 'посуда, в которой готовят тесто для пирогов' (арх.) [10. Вып. 15. С. 258]: «Красивый. Вкусен. По старинке. (Наботано уж в кринке)»; «Сейчас вот в "криночке" мешает». (Напечёт для старика)»;

- *тушилка (корчага)* 'металлическая посуда для хранения углей' (бурят.) [10. Т. 15. С. 29]: «Есть самовар, труба. Поднос. Тушилка (корчага). И уголья запас»;

- *скалина* 'верхний слой коры березы, береста' (арх., волог.) [9. Т. 10. С. 14]: «Скалина и просушена щепы — всё гоже по утру»;

- *кормовик* 'сарай для хранения сена, соломы' (волог., ворон. и др.) [10.



Николай Александрович Попов с женой Светланой Андреевной Татариновой в д. Семеновская. 2022 г. Фото Е. Коротковой

Вып. 14. С. 339]: «Что уж делать. — Надо жить. Прежни мёжи всё равно косить. Привычно дело. — Сгрёб. Сметал. Да кучки две домой достал. Забить до крыши кормовик. Хороше дело. (Прав мужик)»;

- *бурак* 'большая берестяная или драночная корзина круглой или четырехугольной формы с одной или двумя ручками' (арх., волог. и др.) [2. Т. 2. С. 176]: «Чтоб сенца корове вдоволь в ясли клали с "бурака"».

Н. А. Попов, рыболов и охотник, очень внимателен к **природе** и часто описывает ее, используя при этом диалектные слова:

- *иуга* 'первый осенний лед, который сплошь несется по реке, с обмерзлыми комьями снега, незадолго до рекостава; мелкий лед, каша, после вешнего ледо-

лома' (арх. и др.) [6. Т. 4. С. 647]: «Схожу на речку (как там лёд!), когда шугой её заткнёт!»;

- *ляга 'лужа'* (арх., волог. и др.) [9. Т. 4. С. 61]: «Нет у ляг, просёлок чист; Запахло уже весной. Кой-где уже ляги на просёлках»;

- *приморозок (приморозки)* 'заморозок' (арх., волог. и др.) [9. Т. 8. С. 54]: «Затянулось и с приморозками»;

- *сушмень* 'сухая и знойная погода, засуха' (арх., волог. и др.) [9. Т. 10. С. 169]: «Обжигал вчера ботву, в бороздах сушмень»;

- *быстрина, быстринка* 'стремнина, быстрое, стремительное речное или морское течение, быстрая волна, быстрина, водоворот' (арх., тюмен.) [2. Т. 2. С. 208]: «На быстрине играет "хайруз"»; «Хайруз прыгает часто, на быстринке стоит»;



Николай Александрович Попов с женой Светланой Андреевной Татариновой в с. Пежма. 2022 г. Фото А. Кваскова

• *прилучина* — ср. волог. *прилук* 'внешняя большая дуга при изгибе реки' [9. Т. 8. С. 52]: «Неторопливо Май шагнул, гусь ночь у прилучен отдохнул, бывает снег пронесит по утрам»;

• *наволо*к 'заливной дуг' (арх., волог. и др.) [9. Т. 5. С. 28]: «Не видно, что-то гуся в небе, хоть в наволоках кой-где прогалызины уж есть»;

• *прогалызина* 'место, освободившееся от снега (растаявшего или сдутого ветром), проталина' (арх. и др.) [10. Вып. 32. С. 106] (см. предыдущий пример);

• *сумёт* 'сугроб' (арх., волог. и др.) [9. Т. 10. С. 157]: «А вот привязался снежок с неба. — На землю сыплет сколько дней. И сумёты кое-де»;

• *забели*ть 'сделать белым, побелевшим' (арх.) [2. Т. 15. С. 51]: «Снег земельку забелил, потёмки; Сегодня чуть "забеленО" стекло на авто и мостки к калитке белизной мазнёны»; «Вот снежок опять пронесит, "забелит лобовое", "дворникам" опять работа»;

• *забус*еть 'покрыться льдом, изморозью' (толкование автора): «Забусели стёкла, побелели по утру две мои машины»;

• *замороз*ить 'неожиданно установиться морозной погоде' (арх.) [2. Т. 22. С. 223]: «Прогноз на всю неделю "плюсит". Но принесёна лопотина потеплей, достАты шапки "по зиме". Уж, если и "заморозит", — пажмарь не трусит»;

• *задожж*ать 'начаться, пойти дождю' (арх.) [2. Т. 16. С. 281]: «Кто же знал, что задожжает»; «Второй день уж задожжало, сыро, мёрзко на дворе»;

• *запог*ремливАть 'начать издавать громкие звуки (о громе)' (арх.) [2. Т. 19. С. 57]: «Сегодня перед утром "запогремливало" с неба и дождиком умыло много наших деревень»;

• *спорт*иться 'стать скверным, ухудшиться (о погоде, дороге)' (ленингр., новг.) [10. Вып. 40. С. 233]: «Как-то спортилась погода, надо бы тепла»;

• *трух*нуть 'насыпать в небольшом количестве, сыпнуть' (арх., волог. и др.) [9. Т. 11. С. 66]: «Не накопили (видно!) небеса снежку, коли трухнуть на грешну Землю нечем»;

• *счер*неть 'почернеть' (арх., брян.) [10. Вып. 43. С. 87]: «Малина стала поспевать. Черника уж счернела»;

• *хай*рус (*хай*руз) 'пресноводная рыба семейства лососевых, хариус' (арх., волог. и др.) [9. Т. 11. С. 176] (см. примеры при слове *быстрина*, *быстринка*).

В записях Н. А. Попова можно обнаружить **народные приметы**.

Кустью печи приполз паук. — То ли скучно ему стало. А, возможно, студено. ...Хотя в избе на вечеру 25* уж стало. Не стали тапком убивать, вдруг хорошу весть принёс. Погляжу чуть позже? Возможно за печь сам уполз. И там ему есть ложе. Не доставил нам вреда, — это не сверчок. окт. 2022 г. С. Пажмарь Н. Доктор.

Встречаются и описания **праздников и обрядов**, связанных с ними.

О ПАСХЕ

...кому-то нравится КУЛИЧ, у нас пекли ПИРОГ. Светлана рыбак завернёт. И мужику ВОСТОРОГ. Красивый. Вкусен. По старинке. (Наботано уж в кринке). С брусничкой поливаха. Покрашены яички. С родителей привычки. Наглажена рубаша. Чай свежий заварён (родился ПЕЖМАРЁМ). апр. 2022 г. Н. Доктор. Вельск.

...Всяк бы знал, что в ХРИСТОВдень³ ПРАЗДНИК! Да хорошо яичко да ко ХРИСТОВУ дню! — этот праздник чтити в Пажме. С малых лет и я люблю. Как всегда утрами обряжались хозяйки утром в Пасху на селе. Храм напротив моих окон. Брякну утром Благовест. Услышать рано (да и ночью) суждено для наших мест. Утром крашено яичко поддержку опять в перстах, да похристосуюсь с Светланой, чтоб было ладно всё у нас. Зажгу лампадку близ иконы, поставлю свечку на столе. Всё красиво, по старинке, передалось от мамы мне. Поздравляю с Главным Праздником России — Православных христиан. И здоровья пожелаю всем КРЕЩЁНЫМ и друзьям. Пожелаю и удачи пажмарям да и, конечно, Вам. С ув. Н. Доктор. С. Пажма. Вельск. Арх. обл. апр. 2022 г.

О ТРОИЦЕ

...разбрелись друзья по Белу Свету — Мурманск и Архангельск, Сыктывкар. Многих и «о Троице» (в надежде) у родных могил не встречали. Редко приезжают на сторонку, что отцовским краем названа. Ладно, уж живите, дорогие, — не осуждаю. Бог теперь вам есть судья.

И Троица скоро — помянем родных. Поставим и в Храме свечей восковых.

О ПОКРОВЕ

Чуть-чуть примёрзло «на Покров». Забусели стёкла, побелели по утру две мои машины. «Покров» чтити пажмари. Свадебки играли. Да и то, что наросло в погреб прибирали. ... Как говорили земляки: «Покров-батьюшка», покрой земельку сейчас снежком, а невесту женишжом»⁴.

Очень много среди «перлов» описаний дел **хозяйственного цикла**.

О ПОСЕВНОЙ

...опять вот скоро посевная. — Семена. Плуга. Навоз. Видел как-то тракторок, — вёз удобренье целый воз. Добротна техника в колхозе, — импортная. Красота. Но! И наша «на порядках». Есть МТЗ. — Видал с «телегой» ходит два. Солярка ноне дорогая, но! — Жив в селе родной колхоз. Передовой. Живёт в работе. Богатеет. Помочь соседу!? — Не вопрос! Добро б погодка постояла. Посеют быстро. — (Все СПЕЦЫ). Всегда ведь Пажма в рядах ПЕРВА. И наш народец МОЛОДЦЫ.

О ПОКОСЕ

... Хороша в руках «литовка»⁵, или «стойка»! (как у нас). Редко кто из молодёжи покосит чисто сейчас. Приходилось (спозаранку) чуть «ботнуться»⁶ по утру, чтобы скот в хлеве застатый не испытывал нужду. Чтоб сенца корове вдоволь в ясли клали с «бурака». Добро трудиться летом надо (не поваляешь дурака). Всему учили нас отцы, деды делились мастерством. Чтоб ладно жили мы потом. Кому ведь как. — Мне привилось. В родном селе дело нашлось. В отца избе живём добро. К лопате черень насажу. Пахать умею. Добро живу. июль. 2022 г. С. Пажма. Вельский р-н. Н. Доктор.

Наковаленка, да чурка. Литовка-стойка. Молоток. Всё в селе умел поделывать (в Пажме) сельский мужичёк. Мог косу «отбить» по утру, сам «косьевище» строгнуть. Всё красиво, со сноровкой (любо-дорого взглянуть!). И косили мёжи⁷ чисто, — любей «берёмя»⁸ набирать. Всему этому научен (показала в детстве мать). Отец — тот славный был косец. Шёл впереди он всех косцов. Не раз слышал от мужиков — добро ломил СанкО Попов. 10 ф. 2022 г. Н. Доктор. С. Пажма. Вельск. Арх. обл.

КосЯт уж «осенинку»⁹. Но!, любят здесь скотинку. КосЯт траву «литовкой». Красиво (со сноровкой). Кобылу редко держат ныне. — Трактор на замен скотине.

Из берёзок «волокуши»¹⁰, из черёмухи «дуга». Добро и весело мы жили. В 8-м часу уж на луга. Фуфачка под жопкой, на босу ногу сапоги, солдатская пилотка, да целый день работа. Заедали овода, жалили и осы. Но любила пацанва «дальние покосы». На нарах сон, вода в ключах, с брусничником



Книга Н. А. Попова «Пажмарь — это диагноз», изданная в 2021 г. в Вельске. Фото А. Никулина

чаёк, да у «грудки»¹¹ вечерок. Грабли. Вилы. Стожары¹². ... подпоры. Копны да стога. Всё в память! — Пока. Н. Доктор. С. Печма. Вельск. Арх. обл. 8 февр. 2022 г.

Есть тексты, посвященные **рыболовству и охоте**.

О РЫБОЛОВСТВЕ

Хайруз прыгает часто, на быстринке стоит. Часто в праздник в селе он в пирог угодит. Бывает ловят его «на кораблик» на «мушку». Посолят «скоросолкой». (Он добёр «под чекушку»). В детстве часто на Пуйде на червя он клевал. Вечерами в курганах его стайки видал. С. Печма. Вельск. Арх. обл. 2022 г. Н. Доктор.

...добра уха из головы у щуки. И в скорородке щучка королева. Ловить сноровку надо (не как-нибудь!). — Умело. Ключёт на окуна. На пескаря. Бывает, что и съездят зря. «Жора» нет. Вода темна. — (в «луче» не видно дна). Иль не стоит «под острогой» (пустой домой). Но вот одна пословица гласит. — «Охотника да рыбака одна заря красит». Дед говорил. Пожалуй не (п) свистит. Не верьте, что у пещмарей нет «клёва» (см. фото Н. Попова.). 29 янв. 2022 г. С. Печма. Вельск. Арх. обл. Н. Доктор.

ОБ ОХОТЕ

Сегодня лебедь (часа в 3) махнул крылом мне мимо Храма. Но на Восток летел. В полёте ночь чтоб не застала. А, там за деревенькой есть польцо, — овсом посеяно сельчанами на силос было. Осталось чуть и птице у кустов немножко пожорать. Да и «на глядах» поля можно ночевать. Раз лебедь покричал с небес, так скоро можно за пушницей в лес. А рыбакам на радость скоро лёд. Все знают. — У пещмарей ключёт. Отличная дорожка. На речке — глубина. Заболтался. Хватит. Всё. Пока.

Н. А. Попов внимателен к диалектной лексике. На его странице можно найти список «деревенских» слов и выражений (к некоторым даются пояснения).

Спица (вешалка). Подорожники (шаньги). Окстись. Полушало (недалёкий). Сколоток (нагуляный рябенек вне брака). По подоконью. По подлавицю. Большак (самый взрослый сын). Еко дело. Разе лязя. Морок (мелкий дождик). Заспа (круглые снежинки). Задожало. Поровняться с голодным (чуть поить). Мочи нет. Окаянной. Плестнуть на каменку (чутко опохмелиться). Подвозки (небольшие санки позади дровён). Отвод. (широкая калитка. ударение на О) На благое. (Шаль накинуть) — сделать смешно, не порядочно. Отнюдь. Груда (костёр). Картовь парить. Зазноба. Потуршик (напарник). Головастый (умный). Завёртка (у дровён¹³). Холодное (холодец). Витренца (отверстие с улицы в закладных бревнах). Пеха¹⁴ (для снега).

Повертка (отвороток). Приход (навес от дождя в лесу). Теплинку добудь (зажги лампу). Зубоскалить. Дробины (пиво). Чека (шплинт в оси телеги).

Приведенный список слов не полон, но уже по нему видно, что это не словарь в привычном понимании, а скорее заметки, сделанные, чтобы не забыть те слова, которые стали редко использоваться в речи, или те, которые диалектоноситель осознает как наиболее яркие. По наблюдению Е. Д. Бондаренко и О. Д. Суриковой, «наивные лексикографы при составлении словника обычно ориентируются на параметр «старинности» — в этом случае в словарь помимо диалектных слов попадает литературная, жаргонная, просторечная лексика, обозначающая реалии «старинной» деревенской жизни, этнографизмы» [4. С. 35]. Кроме того, в список попадают не только лексемы, но и устойчивые сочетания типа *шаль накинуть* или *плестнуть на каменку*. В качестве начальной формы слов в таких списках не обязательно используются строгие словарные формы, часто выбирается наиболее частотная представленная в речи конструкция (например, *теплинку добудь, на благое, разе лязя*).

Все богатство лексики, используемой Н. А. Поповым, невозможно перечислить в рамках статьи. Кажется очевидным, что активность носителей диалекта в социальных сетях дает возможность исследователям изучать ранее недоступную нам форму письменной диалектной речи, видеть, как диалектоноситель рефлексиирует над своей речью, какие слова он считает местными, устаревшими и т.д. Соцсети предоставляют нам новый диалектный материал, которым, как мне кажется, следует пользоваться.

Примечания

¹ Николай Александрович Попов предоставил согласие на публикацию его стихотворений и фотографий. Тексты публикуются в авторских орфографии и пунктуации (для удобства чтения убраны лишние пробелы, исправлены дефисы, выполняющие функцию тире).

² Паук в народной культуре предвещает известие или письмо [5. С. 647].

³ В архангельских говорах названия церковных праздников часто сливаются в одно слово: *Ивандень, Ильиндень* и т.п., причем первый элемент наименования перестает склоняться.

⁴ «С Покрова начинались прерванные на период полевых работ свадьбы. Брачные мотивы этого праздника, равно как и брачно-эротическая символика слова *покрывать*, <...> нашли отражение в любовной магии» [1. С. 128].

⁵ *Литовка* «литая коса с короткой рукояткой» (арх., волог. и др.) [9. Т. 4. С. 42].

⁶ *Ботнуться* «шелохнуться, шевельнуться, дернуться» (арх.) [2. Т. 2. С. 94].

⁷ *Мёжа* (межа) «земельный участок» (иван.) [10. Вып. 18. С. 78].

⁸ *Беремя* (береме) «груз, который несут в руках перед собой, охалка» (арх. и др.) [2. Т. 2. С. 7].

⁹ *Осенинка* «сено осеннего укоса» (твер., псков., смолен.) [10. Вып. 23. С. 366].

¹⁰ *Волокуша* «приспособление из жердей, стволов тонких деревьев, веток, используемое для переноса, подвозки сена к стогу» (арх. и др.) [2. Т. 5. С. 47]. Комментарий Н. А. Попова: «Две берёзы с листвою запряжены лошадей. Вместо оглобель их стволы (не толстые!) в см. 80–90 скреплены поперёк берёзовым прутком, чтоб не разъезжались при движении с возом (волочугой сена)».

¹¹ *Грудка* «дрова, уложенные для разжигания небольшого костра; костер» (арх. и др.) [2. Т. 10. С. 90].

¹² *Стожар* «вертикально поставленная жердь, вокруг которой укладывается в стог сено» (арх., волог. и др.) [9. Т. 10. С. 129].

¹³ *Дровни* «гужевое, в основном зимнее, транспортное средство на полозьях для перевозки больших грузов: бревен, сена, навоза и т.п.» (арх.) [2. Т. 12. С. 268].

¹⁴ *Пеха* «приспособление в виде доски, насаженной перпендикулярно на длинную рукоять, употребляемое для переворачивания, выравнивания, сгребания зерна, снега» (волог.) [9. Т. 7. С. 54].

Литература

1. Агапкина Т. А. Покров // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 127–128.

2. Архангельский областной словарь / под ред. О. Г. Гецово, Е. А. Нефедовой. Вып. 1–. М., 1980–.

3. Бондаренко Е. Д. Наивная лингвистика и диалектное языковое сознание. М., 2021.

4. Бондаренко Е. Д., Сурикова О. Д. Книжка с картинками: иллюстрированный словарь народной речи П. А. и В. А. Поповых // ЖС. 2019. № 1. С. 35–38.

5. Гура А. В. Паук // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 646–648.

6. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1981–1982. (Репринт. изд.: СПб.; М., 1881–1882).

7. Карасик В. И. Сетевая языковая личность // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2021. № 6 (848). С. 33–45.

8. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. М., 1987.

9. Словарь вологодских говоров: в 12 т. Вологда, 1983–2007.

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

Статья поступила в редакцию 17 декабря 2022 г.

Инна Олеговна Никитина,
аспирантка, Европейский университет в Санкт-Петербурге
Ася Леонидовна Лейдерман,
выпускница, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

ЕВРЕИ В ИЛЬИНО: ИСТОРИЯ, СОСЕДСТВО И ПАМЯТЬ

Аннотация. Статья посвящена истории еврейского присутствия в пос. Ильино Западнодвинского района Тверской области, когда-то самого восточного еврейского местечка Российской империи. Рассматриваются события в ильинском гетто во время Второй мировой войны и последующий закат еврейской жизни в поселке, а также этнокультурные стереотипы о евреях.

Ключевые слова: евреи, этнография, этнокультурные стереотипы, гетто

Поселок Ильино в Западнодвинском районе Тверской области, ныне ничем не отличающийся от соседних поселений, имеет достаточно экзотичную для тех мест историю: когда-то это было самое восточное местечко черты оседлости — территории, за пределами которой разрешалось жить лишь небольшой части еврейского населения Российской империи. Со всем не ожидаешь встретить еврейское местечко в четырехстах километрах от Москвы! Летом 2022 г. авторы статьи решили отправиться туда в поисках материальных и нематериальных следов еврейского присутствия.

С XIV в. территория, где расположено Ильино, входила в состав Великого княжества Литовского, а затем Речи Посполитой и была присоединена к Российской империи в 1772 г. в результате первого раздела Польши. С 1802 г. Ильино относилось к Велижскому уезду Витебской губернии. В 1840-е гг. сюда массово переселились хасиды из соседних областей, вынужденные искать

новое место жительства из-за распри с мисагетами, противниками хасидизма. В это же время там было учреждено местечко. С появлением хасидской общины Ильино превратилось в крупный центр торговли и ремесел. Население преимущественно занималось лесозаготовками. После отмены крепостного права в 1861 г. Ильино стало центром волости, где расположились местечковая управа, волостное управление, народное училище (открытое в 1865 г.), две еврейские школы, кабак и церковь. Здесь также было две синагоги; одна из них пережила войну, но была сожжена после нее.

У нас синагога вот тут была на улице. [А что там делали?] Ну, типа нашей церкви. [Выглядела как дом обычный?] Обычный маленький домик. Я там ни разу не была у них. Вы знаете, она, эта синагога, её сожгли... кто её поджёг, никто не знает. Это в 50-х годах, сразу после войны [РНП]¹.

Ежегодно проводились ярмарки. В общем, до революции Ильино пред-

ставляло собой весьма крупное и состоятельное местечко.

После отмены черты оседлости евреи начали разъезжаться в соседние крупные населенные пункты: Торопец, Западную Двину, Нелидово, Великие Луки. Так, один из наших информантов [ЕЭА] вспоминал, что его отца, родившегося в Ильино, по службе перевели в Нелидово. Тем не менее до Второй мировой войны здесь сохранялась достаточно крупная еврейская община. При СССР Ильино постоянно меняло административную принадлежность: в разные годы оно входило в состав Ленинградской, Западной, Смоленской, Великолукской и Калининской областей. С 1927 до 1960 г. Ильино было райцентром. Жители по-прежнему работали преимущественно на лесозаготовках; существовал колхоз под руководством Ханы Абрамовны Кузнецовой (могила ее семьи — последнее погребение на еврейском кладбище в поселке).

В августе 1941 г. поселок заняли немцы, а в сентябре всех евреев согнали в гетто, устроенное в нескольких домах на теперешней Пролетарской улице, ведущей к еврейскому кладбищу. По воспоминаниям Ларисы Григорьевны Каим (Хват)², во время войны в Ильино также прибывали евреи-беженцы из Белоруссии [8. С. 7]. Ее семья бежала в Ильино из Витебска и тоже попала в гетто, где царили голод, теснота, антисанитария и холод. Евреев сгоняли на тяжелые работы. Русское население помогало евреям, подсовывая еду и теплые вещи, но тем не менее смертность в гетто все равно была высокой.

Помимо уже упомянутых воспоминаний Л. Г. Каим [8. С. 5–11], в нашем распоряжении есть еще несколько нар-



Памятник воинам-освободителям и узникам еврейского гетто в пос. Ильино. 2022 г. Фото И. О. Никитиной



Еврейское кладбище в пос. Ильино. 2022 г. Фото И. О. Никитиной

ративов о событиях в ильинском гетто. Это рассказ нашей информантки РНП, основанный на услышанном от жителей пос. Ильино, которые были узниками гетто (в том числе от Х. А. Кузнецовой, чей муж Яков Карпенков был казнен немцами как партизан). Еще один рассказ принадлежит З. С. Лавиной (Ериховой), бывшей узнице гетто: он был записан ее дочерью, и сейчас рукописный текст хранится в хэседе г. Великие Луки. Информацию о гетто также можно найти в статье С. Петрунина [6] и в документальном фильме о пос. Ильино, снятом в 2000 г.³ Сведения, которые нам удалось собрать, мы свели в таблицу, представляющую варианты событий, произошедших в гетто.

Гетто в Ильино — один из единичных примеров «чудесного спасения», когда гетто не было уничтожено полностью. 24 января 1942 г. евреев должны были убить. В страшный мороз их вывели на заледеневшее озеро, по другой версии, изложенной в воспоминаниях З. С. Лавиной (Ериховой), построили перед школой, где располагалась полиция. Они простояли здесь весь день в ожидании смерти, но в силу некой причины, связанной как раз с морозами (то ли замерзли ружья, то ли не смогли сделать проруби во льду, то ли не получилось выкопать ров, чтобы сбрасывать тела), их отпустили обратно в гетто, собираясь убить на следующий день. Однако 25 января Ильино освободили войска 4-й ударной армии в ходе Торопецко-Холмской операции (в рассказе РНП Ильино освободили

партизаны). Видимо, кто-то из жителей поселка или партизан имел связь с боевыми частями и передал им информацию о готовящемся уничтожении евреев. В память об освободителях и узниках гетто в 2000 г. на центральной площади поселка еврейской общиной Твери был поставлен памятник [6]. Интересно отметить, что одна из жительниц соседней деревни, говоря об этом обелиске, назвала его «памятник евреям», но не могла ответить на наши расспросы о том, в память чего именно он поставлен [ХТИ].

Т. Б. Лупикова, бежавшая из Рудни, вспоминает, что перевалочным пунктом на ее пути было Ильино: попала она туда в апреле 1942 г., т. е. уже после освобождения поселка [7. С. 81]. Ее семью тогда приютили русские и сказали «не обращаться к местным евреям, так как у них траур, и они все время молятся» [7. С. 82]. Она связывает их траур с надвигающейся катастрофой, говоря, что «не помогли им молитвы» [7. С. 82], но не с событиями уже произошедшими. Видимо, Лупикова не знала о судьбе гетто, так как из ее рассказа можно сделать вывод, что после того, как она покинула Ильино, местных евреев согнали в Велиж и сожгли там заживо. По другим свидетельствам, в Велиж действительно согнали часть узников (но было это еще до планируемого уничтожения гетто) и сожгли там заживо в синагоге вместе с велижскими евреями. Интересно отметить, что в рассказе Л. Г. Каим тоже фигурирует сожжение — только, по ее версии, часть узников гетто в день

предполагаемой казни сожгли в сарае [8. С. 9].

Рассказы о гетто — это рассказы о «чудесном спасении». В разных версиях актуализируются разные акторы спасения (партизаны, Красная армия) и описываются разные обстоятельства предполагаемой казни и ее переноса. Как и многие устные нарративы о Холокосте, рассказ об ильинском гетто мифологизируется. Так, меняется и место событий: озеро, берег Западной Двины, центральная площадь, площадка перед школой.

Сейчас в пос. Ильино, население которого составляет около 400 человек, не проживает ни одного еврея — осталось лишь заброшенное еврейское кладбище. Мы поехали туда в августе 2022 г. По дороге, ведущей на Ильино, встречается еще несколько деревень. Подобрыв попутчицу, мы пообещали завезти ее в деревню Шишово, в 10 км от Ильино. В этой деревне нам удалось поговорить с двумя женщинами старшего возраста [СМТ; ХТИ], которые вспоминают о том, что в Ильино «было очень много [евреев], но они уже были пожилые все в основном» [СМТ]. Наши собеседницы застали послевоенный период, когда начался отток еврейского населения из поселка. В первую очередь уезжали молодые, а старшее поколение оставалось. Первым делом при разговоре о евреях информантки вспоминали конкретных людей, оставшихся в Ильино: женщину, врача местной больницы, и ее мужа, школьного учителя.

Версии событий в ильинском гетто

Источник	Дата казни	Обстоятельства переноса казни	Спасение	Место предполагаемой казни	Дополнительная информация
Л. Г. Каим [8. С. 5–10]	Январь 1942 г.	«По каким-то причинам отложили расстрел до утра».	Красная армия + партизаны, связавшиеся с передовыми частями	Берег Западной Двины	Часть узников гетто в день казни сожгли в сарае.
Устный рассказ РНП	—	Не могли прорубить лунки в озере, чтобы сбрасывать тела.	Партизаны	Заледеневшее озеро	
Альбом РНП	24 января 1942 г.	Перенесли, без уточнения подробностей. Прочитали приговор на площади: расстрел за слухи, порочащие немецкую армию.	4-я ударная армия, освободили в ночь на 25 января 1942 г.	Здание, где располагалась полиция (школа)	Часть узников гетто отогнали в Велиж и сожгли там в синагоге.
З. С. Лавина (Ерихова)	24 января 1942 г.	Не был готов ров для сбрасывания тел, так как промерзла земля.	Не уточнено. Вечером 24.01 разбрасывали с самолетов листовки со словами: «Товарищи наши евреи, держитесь. К вечеру мы вас освободим».	Площадь	Пригнали русских, чтобы те присутствовали при казни. Освобождение произошло не на следующее утро, а тем же вечером.
Версия из статьи С. Петрунина [6]	24 января 1942 г.	Хотели расстрелять, но заклинил пулемет. Решили топить, но не успели сделать прорубь в озере.	Красная армия («наши войска»)	Здание, где располагалась полиция (школа)	Освободители сожгли немцев и латышей заживо в школе — месть за велижскую синагогу.
Историческая справка из сборника М. Флигельмана [5]	Январь 1942 г.	«В селе бытуют самые экзотические версии, вплоть до такой, что старший полицей любил очень красивую молодую еврейку (...) и все сделал для того, чтобы сорвать расстрел» [5; цит. по: 8. С. 11].	Бойцы Красной армии, освобождение на утро следующего дня.	Заледеневшее озеро	В расстреле должны были участвовать не только немцы и латыши, но и полиция.

В самом пос. Ильино нашей ключевой информанткой стала РНП. По соседству с ее семьей жила пожилая еврейская пара. РНП была знакома со многими еврейскими семьями и застала конец еврейской жизни в поселке. Она поделилась с нами своими воспоминаниями и показала самодельный альбом об истории поселка, который они сделали вместе с племянницей. В этом альбоме евреям уделено достаточно внимания, содержится подробный рассказ о гетто.

Задавая РНП вопросы о том, каким было послевоенное Ильино, мы частично работали по программе-вопроснику О. В. Беловой «Этнокультурные стереотипы в народной традиции: славяне и их соседи» [2. С. 259–264], где содержится внушительный перечень этнокультурных стереотипов, бытующих среди восточнославянского населения по отношению к евреям [см.: 1; 2; 3]. В рассказе РНП встречались несколько таких типичных сюжетов, которые фиксируются на всех территориях, где славянское население соседствовало с еврейским.

Так, говоря о «еврейских праздниках», наша собеседница вспомнила *еврейские кучки*:

В сентябре — у нас бабье лето называют, а у них еврейские кучки. [А что это такое?] А вот евреи, тоже бабье лето ихнее. [Это как праздник или что?] Да, как праздник такой считается. Но в еврейские кучки обычно должны идти дожди. Они тогда, говорят, радуются этому. А когда еврейские кучки кончаются, они вот начинают картошку, раньше так копали. [Евреи копали?] Нет, вообще. Это такая примета. Это сейчас в августе уже выкопают картошку. Но ходили на кладбище они всё время [РНП].

Термин *кучки*, *кучи* применяется к празднику Суккот и, шире, вообще ко всему комплексу еврейских осенних праздников [2. С. 177]. Поэтому *кучки* также связываются с поминальными, очистительными обрядами и вызыванием дождя. На самом деле молитва о дожде читается в иудейской традиции начиная с восьмого дня Суккота [2. С. 179]. Среди славянского населения существует поверье о том, что дождь на *кучки* евреи вызывают для того, чтобы избавиться от присущей им нечистоты [3. С. 284, 353–360]. Наша информантка ограничивается комментарием о том, что евреи «радуются» дождям. Также она связывает окончание *кучек* с началом сельскохозяйственных работ — выкапыванием картофеля. В других регионах славяно-еврейского соседства существовал запрет на квашение капусты в *кучки*, так как в это время «нечистота» евреев, их запахи передается и продукту [2. С. 183]. Окончание *кучек* также могло служить началом посева озимых культур [2. С. 184].

Плодотворная почва для разнообразных этнокультурных стереотипов — похороны представителей иной конфессии. Похороны по иудейской традиции не стали исключением.

Но интересно вот, я что запомнила: ведь их же не в гробах хоронили. [А как их хоронили?] Там копают яму русские. [Евреи не могут сами выкопать?] Нет, евреи никогда, они только показывают место, где... и посмотрят яму, насколько она глубока. Вот, и потом, их сажают. [Как сажают?] Вот в таком положении [показывает]. Ноги только вытягивают к стенке, и так засыпают. А одежда... Досками обставляют... [А зачем так?] Ну, обычай такой, наверное. Досками обставляют могилу и засыпают. А хоронят их — саван шьют. [А как шьют, какого цвета?] Саван — это длинная рубаха, ниже колен. Как детям, чтоб не царапались. [Руки, что ли, закрыты?] Да, все, рукавички такие. А на голову — колпак. И перед тем, как опустить в яму, колпак этот ему затягивают шнурком. И штаны тоже такие же, с ножками. Только одно бельё, никаких костюмов больше, ничего не одевали. Вот это саван назывался [РНП].

Погребение без гроба и в непривычной позе, сидя, маркирует инаковость «чужих» похорон. Такие стереотипы встречаются в отношении не только евреев, но и, например, татар [3. С. 290–292]. Существуют также стереотипы о погребении сидя и внутри своей собственной традиции («свои чужие», например, старообрядцы среди русских или священники среди греков). В нарративе РНП интересен и запрет на участие самих евреев в подготовке могилы: «Могилу копали русские, потому что боятся — говорят: „Они оттуда вылезут, если мы будем сами копать“» [РНП].

По материалам из других регионов, помощь гоев в еврейском похоронном обряде требовалась при ритуале «выкупа места» на кладбище, иногда якобы при удушении умирающих [1]. В мотивировке РНП актуализируется страх евреев перед «ходячими» покойниками.

Наша собеседница сообщала, что неоднократно посещала еврейские похороны — на это указывает и корректное описание тахрихим (савана) в ее рассказе. То есть ее рассказ — это рассказ очевидца, тем не менее он содержит классические стереотипы, а иудейский погребальный обряд воспринимается ею как однозначно «иной». Об этом же говорит и следующий нарратив, в котором она повествует о необычном переходе к «нормальным» похоронам, устроенным по завещанию одной крашивой женщины.

А потом уже, у нас такая Соня Бельчик была. Они работали... У них была льночёрка своя. Но она такая женщина, детей тоже не было. А сёстры жили в Москве. И вот она бывает туда едет... Она такая куколка, как

раньше была. И придет с химией там, или с кудряшками, всегда румяна, губы подкрашены, брови. И перед смертью она своему Румену [мужу] говорит... У неё всё приготовлено было, платье шелковое с длинными рукавом, сорочка шелковая, туфли на каблучке, чулки капроновые. Как русского человека! «Вот это мне всё одеть!» И кому-то из женщин-евреев [сказала]. «Только это! И похоронить меня в гробу». [А у евреев так не принято было?] Не принято. Вот их так... их везут вот, закопали русские, они от могилы убегают. Как закопают, тогда только пойдут к могиле. И вот эту первую Соню хоронили в гробу. На лошади везли. [А когда это было?] В шестидесятых так годах где-то. [Вы это помните сами?] Да, мы даже стояли, смотрели, как везли. А потом соседей вот мы уже всех хоронили в своих гробах. Вот Зусь Яковлевича только в саване хоронили. [А просил?] Да, «меня в саване». [А в каком году?] Ему уже за 80, под 90 лет было... Это, наверное, шестидесятые где-то. «Не надо больше мне никаких одёжек, а саван мне». Но мама сказала, раз в гроб ложим, то мы постелили ещё телье ему. Ну, русских как хоронят, покрывало [РНП].

В этом рассказе показано желание еврейки устроить свои похороны как у русских, где «как у русских» равняется «как у людей». Примечательно, что в нарративе РНП Соня Бельчик «задала тон», и все евреи впоследствии были похоронены в гробах, а единственным исключением был подчеркнуто пожилой мужчина.

Еще один часто встречающийся стереотип — рассказы о «еврейском золоте». Наша информантка рассказывала историю о том, как у одной еврейки, владелицы пекарни, сгорел дом, и больше всего та переживала не о доме, а о закопанном под ним золоте.

Как так загорелся этот дом — никто ничего не знает. <...> Дотла сгорел. И вот она сидит на улице: «Ой плохо, ой умираю». — «Мама, успокойся». — «Вера, Вера, где Биржук [прозвище соседа]?» — «Что ты хочешь?» — «Володя, иди сюда, покопай вот тут». А у них прихожая небольшая, стол стоял кухонный. Ну и тут Володька начал копать. Копал, копал, докопался. Раньше, помните, может, банки повидла? Вот жестяные банки такие. Вот эта банка под этим столом была закопана. Как только нашёл он, так Зинка — граб в охапку. [А что там было?] Золото. <...> [А откуда у них это золото могло быть, не говорили?] Она всю дорогу торговала. Хлебом торговали [РНП].

Богатство евреев — распространенный этнокультурный стереотип. В рассказах из Подолии и других мест обычно фигурирует «еврейское золото», спрятанное в доме — под порогом, в подвалах или в печи [3. С. 312–313]. Нарративы о золоте подчеркивают как богатство евреев, так и их хитрость:

хранить сбережения в виде золотых украшений было предусмотрительнее, чем в деньгах.

Рассказ РНП содержит и другие воспоминания о евреях. Многие из них завязаны на том, что соседями ее семьи была пожилая еврейская пара без детей, и РНП с матерью часто помогали им по хозяйству. Наша собеседница рассказывала, как они помогали соседям готовиться к Песаху, *еврейской Пасхе*: наводили порядок, пекли мацу (процесс ее изготовления информантка помнит до сих пор). Других еврейских праздников она не вспомнила, но упомянула о том, что евреи отмечали с православными вместе и Рождество, и Новый год.

Также, по сообщению нашей информантки, по воскресеньям евреи ничего не делали, а только отдыхали. На несколько уточняющих вопросов о том, точно ли таким днем было воскресенье, а не суббота, РНП отвечала отрицательно.

Воскресенье они никогда ничего не делали. [Не в субботу?] Нет, воскресенье — у них день никогда ничего не делалось. Они старались в этот день, рано очень вставали, видимо молились... А в субботу не знаю, не видела. [Они просто отдыхали?] Да, ничего абсолютно не делали. Мама в воскресенье сама всегда идёт корову доить [у семьи РНП была общая корова с соседями-евреями] [РНП].

Сложно делать какие-либо выводы на основании одного свидетельства. Конечно, вряд ли еврейское население в послевоенном Ильино настолько ассимилировалось со славянским, что перенесло шаббат на воскресенье. Вероятно, наша рассказчица просто перепутала два выходных, а то, что ее мать всегда доила корову в воскресенье, не связано с выходным днем у иудеев.

Как мы уже упоминали, одним из немногих материальных свидетельств присутствия евреев в Ильино осталось кладбище. Оно спрятано на окраине

поселка и, как настоящее еврейское кладбище, не ухожено и не «облагорожено». В. А. Дымшиц называет еврейское кладбище «местом, куда не ходят» [4]. Видимая запущенность еврейских кладбищ связана с тем, что в еврейской традиции для их посещения существует определенное время (раз в год) и ряд ограничений [4. С. 156]. Непосещением подчеркивается святость кладбища [4. С. 144]. Вдобавок к этому еврейские захоронения нередко не ухожены, так как дети не посещают кладбище при живых родителях и, повзрослев, зачастую просто не знают, где находятся могилы их предков [4. С. 142–143].

Иногда кладбище в Ильино убирают волонтеры или родственники похороненных на нем, которые приезжают из других городов и стран. Но болотистая территория неумолимо зарастает лесом, а памятники разрушаются. Еврейское кладбище и упомянутый выше «памятник евреям» — единственные материальные следы, оставшиеся от более чем столетнего еврейского присутствия в Ильино. Впрочем, нематериальных следов тоже становится все меньше: далеко не все из встреченных нами в поселке жителей знали, что когда-то здесь жило много евреев, и даже те, что знали, видимо, не очень представляли себе, кто такие евреи. Евреи же и исследователи еврейской культуры не очень представляют, что такое Ильино. Между тем это поселок абсолютно невероятной и нетипичной судьбы, непохожий на другие еврейские местечки. Память о евреях здесь неизбежно стирается, но хочется надеяться, что память о нем у евреев сохранится.

Примечания

¹ Все интервью записаны в августе 2022 г. А. Л. Лейдерман, И. О. Никитиной, П. А. Богомоловым. Имена информантов анонимизированы.

² За указание на источник и возможность ознакомиться с текстом воспоминаний благодарим Анну Климович.

³ Фильм Елены Янкевич «Русская земля. Еврейская судьба» можно найти в открытом доступе. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ONtCpR2TN-Y>.

Литература

1. Белова О. «Мы жили по соседству...» Этнокультурные стереотипы и живая традиция // Антропологический форум. № 1. 2004. С. 230–237.
2. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
3. Белова О. В., Петрухин В. Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.
4. Дымшиц В. А. Еврейское кладбище: место, куда не ходят // Штеттл, XXI век: Полевые исследования / сост. В. А. Дымшиц, А. Л. Львов, А. В. Соколова. СПб., 2008. С. 135–158.
5. О тверских евреях и не только о них / сост. М. Флигельман. Тверь, 2012.
6. Петрунин С. Валдайский Израиль // Еврейский обозреватель. 2004. Июнь. URL: http://www.jewukr.org/observer/eo2003/page_show_ru.php?id=659.
7. Цинман И. И. Бабы Яры Смоленщины. Появление, жизнь и катастрофа Смоленского еврейства. Смоленск, 2001.
8. Чтобы это никогда не повторилось! / сост. А. Л. Шульман. Витебск, 2020.

Список информантов

ГАЭ — муж., ок. 1968 г.р., род. в Великих Луках, еврей, зять ЕЭА; зап. в Великих Луках.

ЕЭА — муж., 1938 г.р., род. в Нелидове (родители из пос. Ильино), еврей; зап. в Великих Луках.

РНП — жен., 1948 г.р., род. в пос. Ильино, русская; зап. в Ильино.

СМТ — жен., 1950 г.р., род. в д. Щербино (Западнодвинский район), русская; зап. в д. Шишово. Ходила в школу в пос. Ильино.

ХТИ — жен., 1956 г.р., род. в д. Цыганы (Оленинский район), русская; зап. в д. Шишово. Переехала в 1976 г. в Западнодвинский район.

Статья поступила в редакцию 23 января 2023 г.

Марина Борисовна Гехт,
музей «Евреи в Латвии» (Латвия, Рига)
Светлана Игоревна Погодина,
PhD, Латвийский университет (Латвия, Рига)

(НЕ)ЕВРЕЙСКИЙ «ТЕКСТ» ЕКАБПИЛСА

Аннотация. В статье рассматриваются два «текста» латвийского города Екабпилса — воспоминания о жизни местных евреев, записанные у еврейской общины (традиционные практики и их модификация) и нееврейского населения (в том числе стереотипы, связанные с евреями). Специфика исследования заключается в анализе локального фольклорного и этнографического материала, репрезентации собранных нарративов. Представленный материал отражает особенность локальных еврейских традиционных практик, сохранившихся после Холокоста, равно как и взгляд иноэтнического соседа в постсоветский период.

Ключевые слова: Екабпилс, еврейская община, стереотипы, еврейская этнография, Латвия

С 16 по 12 августа 2021 г. в рамках научного проекта «Взгляд с двух берегов» при поддержке гранта Исследовательского центра Еврейского музея и центра толерантности¹ была проведена этнографическая экспедиция в латвийский город Екабпилс. Организовали ее рижский музей «Евреи в Латвии» и Центр иудаики Латвийского университета.

Современный Екабпилс до 1962 г. существовал как два самостоятельных города, разделенных рекой Даугавой: собственно Екабпилс и Крустпилс (исторические названия до 1917 г. — соответственно Якобштадт и Крейцбург). Несмотря на географическую близость,

эти места находятся в разных исторических частях Латвии: Крустпилс — в восточной части, в Латгалии, а Екабпилс относился к области Селия. У каждого из городов была своя история. Крустпилс с его средневековым замком был заложен в XIII в. и позднее входил в состав Польской Инфлянт, а после раздела Польши в 1772 г. отошел к Витебской губернии Российской империи. Екабпилс был основан в 1670 г. на месте русской слободы на территории Курляндского герцогства, в 1795 г. включен в состав Курляндской губернии Российской империи. В течение многих веков Крустпилс и Екабпилс связывала только переправа, поэтому строительство и открытие моста в 1936 г. стало одним из важнейших событий в истории этих городов и до сих пор является значимым пунктом исторической памяти его жителей (наши информанты вспоминают об этом событии как об одном из наиболее ярких эпизодов детства). Таким образом, города жили своей, отличной друг от друга политической и экономической жизнью, различались этнически и конфессионально [3. С. 248]. Еврейские общины возникли здесь в разное время и существовали в различных условиях: в Крейцбурге, более раннем поселении, свидетельства присутствия евреев датируются XVII в., а в Якобштадт евреи стали прибывать намного позже — с 1796 г., поскольку при основании города в нем сначала не могли проживать ни латыши, ни немцы, ни евреи, а только русские и белорусы. В Крустпилсе в конце XVII в. сложилась одна из старейших еврейских общин Латгалии. В XVIII — начале XIX в. там было заложено кладбище. В 1897 г. в городе проживало 3164 еврея (76% населения); в 1935 г. — 1043 еврея, что составляло 28,5% от общего количества населения. В первой половине XX в. в городе действовало пять синагог и молитвенных домов. В 1950-е гг. старое еврейское кладбище ликвидировали, надгробья перевезли на новое кладбище Крустпилса, за чертой города, в Асоте. В Якобштадте еврейская община оформилась в 1810 г., и тогда же, в начале XIX в., в городе было заложено еврейское кладбище [2. С. 138–142].

В наши дни еврейская община Екабпилса (включающего в себя обе части города), по словам ее руководителя, составляет всего 15 человек, и не все они уроженцы Екабпилса или Крустпилса. Действующее еврейское кладбище находится на стороне Екабпилса.

У местных жителей, особенно у старшего, довоенного, поколения, по сей день сохраняется восприятие города как двух разных пространств. Жители Екабпилса признают, что их соседи из Крустпилса более традиционны, говорили на идише лучше, чем они сами, отличались большей религиозностью.



Исак Донде (1929 г.р., род. в Крустпилсе, живет в Екабпилсе) и собирательница М. Б. Гехт. Екабпилс. 2021 г. Фото И. В. Ленского

Как сообщает информантка 1946 г.р., родившаяся в Екабпилсе, «с евреями Крустпилса в детстве общались, и родители общались», но и сегодня она говорит про кого-то: «она не екабпилсская, она из Крустпилса» [ГФ].

Информанты не характеризуют два города как принципиально различные, но все же отмечают:

Крустпилс — Латгалия, Екабпилс — Земгале. Не отличалось особо, но в Латгалии всегда было беднее. Латгалия — чангали², как их называют, они были беднее, потому что земля беднее, большие семьи у латгальцев [ХШ].

Записанные в экспедиции тексты можно тематически разделить на два основных блока: воспоминания евреев и рассказы нееврейского населения города о локальных сюжетах, представлениях о евреях и местных религиозных святынях.

Материал из 17 интервью, безусловно, не является исчерпывающим, но он все же дает определенную картину фольклорного ландшафта (не)еврейского Екабпилса.

ЕВРЕЙСКИЙ «ТЕКСТ»

Несмотря на то что на данный момент материал небогат (всего 17 интервью), собранные тексты можно разделить на несколько подгрупп: записанные от екабпилских информантов и записанные от крустпилских информантов (екабпилских значительно меньше); рассказы тех, чье детство пришлось на довоенные годы, и тех, кто появился на свет в советское время. Необходимо отметить, что информанты, родившиеся в Екабпилсе после Второй мировой войны, очень четко идентифицируют себя с городом и его еврейской общи-

ной, до сих пор тесно поддерживают связи, а также, что особо характерно для выходцев из Екабпилса, на протяжении всего советского времени придерживались некоторых традиций, интерпретируя их в духе своего времени, и сформировали своеобразную «советскую религиозность».

Также важно отметить, что большая часть выходцев из Екабпилса на данный момент проживает в Израиле, но часто посещает город, поддерживает связь с земляками. Ввиду этого или по другой причине одна из основных тем нарратива — **описание городского пространства**, особенно в советское время: обсуждается, где был чей дом, где была синагога, где были дома, в которых собирались на молитву и учебу нелегально в советское время. По этому поводу возникает много споров и разногласий.

Несомненно, в рассказах информантов, родившихся до войны, большую часть интервью занимают повествования о Второй мировой войне, Холокосте, истории спасения — бегстве в Россию, службе в Красной армии (201-я Латвийская стрелковая дивизия), рассказы о возвращении в Латвию из эвакуации или с фронта. В интервью послевоенного поколения — рассказ об опыте родителей, соответственно, он значительно короче.

Вопрос **пищевого поведения** (в контексте религиозных практик) отражает степень соблюдения законов кашрута в советский и досоветский периоды, как это фиксирует память информантов: в основном они отмечают, что до войны дома ели кошерное. Хотя уже и в довоенное время молодое поколение — сами информанты и даже их родители, в отличие от бабушек и дедушек, — начали постепенно отходить от всех предписаний кашрута.

[А кошер вы соблюдали?] Да. [Свинину не ели?] Ни в коем случае! [У вас была отдельная молочная...] Ну, до этого не доходило [ХШ].

Тем не менее в памяти информантов еще сохранились традиционные пищевые практики как вполне естественные в домашних условиях. Так, выделяется Песах как один из важнейших праздников еврейского календарного цикла и вспоминаются практики, с ним связанные. В частности, покупка курицы и ее приготовление.

А на Пасху покупали курей, живых. А резал специально был верующий человек, и тогда это считалось кошерное. Это было по праздникам. Два раза. На Новый год, Рош-Ашоне, и на Пасху, Пейсах. На эти большие праздники покупали курей и резали. А потом, когда умерли старые люди, перестали, всё перешло на новый лад [ИД].

Курицу варили по праздникам, маце kneidлах³ на Пасху делали, пироги пекли [ТД].

Информанты также помнят, что в городе в советское время был свой *шойхет* (диал. *шейхет*) — забойщик скота и птицы в еврейской общине, одна из важных профессий, связанных с религиозными традициями еврейской общины.

Шейхет был, резал курицу. В Крустпилсе, в доме. Все ходили к нему на праздники. А кто шаббат соблюдал — на шаббат курицу надо. [А где шейхет жил?] Выйдеш на кладбище, по правой стороне такой домик. Рижская улица. Мы, дети, ему носили. Иногда он ходил по домам. На праздники, когда мог. Он в возрасте был. [А как его звали?] Бенце, Бенциен. Он только куриц резал. У него семья была, жена, дети. Деньги брал. Мы несли копеечки [показывает — в кулаке], чтобы не потерять [ТД].

По воспоминаниям, тот же шойхет мог выполнять роль раввина на свадьбе.

[Как хупе⁴ происходила?] Что-то там говорил дер шейхет, он знал, как делать. Да, свечи стояли, зажигали. Я была под хупе, колпаком этим. Вокруг жениха ходили, кружились. Бумаги не было, не подписывали. Ктубы⁵ не было, он [шойхет] не имел права выдавать. Всё подпольно. [А разбивали тарелку?] Стакан. Ему завернули в кулёк стакан, и он разбил с первого раза. Обычный стакан, ногой. Такая традиция «а хупе» [ТД].

Образ курицы провоцирует также воспоминания об обряде капорес⁶, который проводится накануне Судного дня.

[А на какие праздники покупали живую курицу?] На Песах, наверное. Когда есть обряд с курицей. [Какой обряд?] Не помню названия. [А как он выглядит?] Над головой крутят. Над нами крутили. Дома

крутили. [Что-то говорили при этом?] Не помню. Я только сейчас про это вспомнила. Говорили, что так надо. И потом эту курицу готовили. У меня не связывалось, что эта бегающая курица потом готовилась. Она дома кушалась (не отдавалась [соседям]) [ИЛ].

Гастрономический дискурс отражается и в **книжно-фольклорных текстах**, связанных с религиозными праздниками и ветхозаветными сюжетами. В связи с Пуримом был записан следующий сюжет.

А ещё есть в марте месяце Пурим. Пекут треугольники с маком. С изюмом, сладкие. В память, Омен. В Иране жил такой царь, он носил такую шапку, треугольную. И он издал приказ всех евреев уничтожить. А жена его была еврейка. Она его напоила, она его накормила солёным, ему захотелось пить, она напоила вином. Он опьянел. Она отрубила ему голову и отнесла, показала ихним войскам. И они всё, поход [на евреев] отменили. В честь этого празднуют Пурим и пекут треугольники. Его звали Оман. Оменташен⁷ [ИД].

Здесь происходит контаминация разных сюжетов: ветхозаветная история об Иудифи, отрубившей голову ассирийскому полководцу Олоферну, соотносится с сюжетом об Эсфири, также спасшей еврейский народ⁸. Персонаж засыпает после выпитого вина, но в варианте информанта добавляется мотив «кормления солёным».

Другой сюжет, записанный от того же респондента, связан с ветхозаветной историей Моисея.

И когда родился Моисей, царь издал указ, когда родится мальчик, чтобы его казнили. Когда Моисей родился, его мать положила в коробку, обмала дёгтем, пустила по реке Нил. А там женщины-египтянки стирали, услышали плач ребёнка, увидели — красивый ребёнок. Понесли домой. Это были дочери царя. Видят — еврейский ребёнок, казнить! Дочери против. Сделаем эксперимент — если умный, то убьём, если не умный, пусть живёт. Эксперимент, ему, наверное, годик был. Посадили на колени около стола. Поставили две тарелки. Одна с красным [т.е. горячим] углём, другая с золотом. Царь сказал — если будет тянуться к золоту, то убьём. А если к красному углю, пусть живёт. Ангел небесный следил за этим, отвёл его руку от золота. [Ребенок] обжёг палец об угли. Вроде такое поверье. Что он обжёг язык и начал картавить. И теперь это такое поверье, что евреи картавят [ИД].

Здесь этиологический сюжет, объясняющий речевой стереотип картавости евреев, накладывается на фольклорный вариант ветхозаветной истории жизни Моисея.

Телесная (гастрономическая) память помогает реконструировать элементы

празднично-религиозного поведения. Информанты отмечают, что на Песах готовился особый напиток — *мэд*.

Мама делала сладости. Репа натирается на тёрке и варится на меду. Потом ещё делаются такие круглые из муки. И тоже варятся в меду. Это тейглах называется. Это сладости. А питье называется мэд. Отец делал. Большое чан такой, и варят напиток пива. Варят. И там он бродит. Потом разливается по тёмным бутылкам. И сургучом. Называется мэд. Медовуха. При царе в России водки не было, а пили эту медовуху. Открывали мэд, читали эту Библию. Нам задавали вопросы (пара слов на иврите — «Ма ништоно»⁹...) [ИД].

По праздникам, особенно на Песах, я с братом несли священнику мацу и мэд. Это напиток еврейский, который готовится на Песах [ФГМ].

С другой стороны, некоторые праздники запоминаются в силу своего акционального кода, праздник Суккот в первую очередь.

Ещё помню праздник Суккес. Он бывает в июле месяце. На дворе делают такой шалаш. И в шалаше молятся. В одной руке держат лимон такой, а во второй — пальмовую ветвь. Трясут. Это значит — если перевести праздник, это праздник единства. Когда объединили весь еврейский народ. Мы делали шалаш во дворе. Дед читал молитву. [Как строили этот шалаш?] Четыре брусика, наверх перекладина. И наверх клали листья. Делали как решётку. Там в Израиле ложат пальмовые. Стен не было [ИД].

Ханукальный ритуал, тесно связанный с детскими играми, также не забыт информантами. Распространенной игрой на Хануку в ашкеназской среде был *дрейдл* (*гор*) — четырехгранный волчок, на каждой грани которого была написана еврейская буква (*нун*, *гимель*, *хей* и *шин*). Обычно играли на деньги, крутя волчок.

На Хануку дарят деньги детям, и играют такую, как кубик [ТД].

Там [на дрейdle] было три цифры — А, Б, Л... Не помню, алеф, бейс... гимел, долет. Там были цифры, а на цифры выдавались деньги. Детям давали деньги. Дети играли. Детская игра была такая [ИД].

Крутили верфл. Другого названия не было. Играли в верфл <...> [А деньги давали детям на Хануку?] Хануке-гелд¹⁰. Мы требовали. Нам положено. А что готовили на Хануку? Латкес¹¹. Это все любили. И после Хануке любили. Из картофеля готовили [ТД].

Говоря о **похоронной обрядности**, еврейские информанты отмечают, что

и в советское время, в 1970-е, похороны проходили по еврейскому обычаю.

Тёща умерла в 1975 году, а в 1976-м умер тесть. Я его хоронил по-еврейски. Как он просил. Были доски. Сам копал могилу. А ещё одна была верующая женщина, её хоронили в деревянном ящике. А остальных всех в гробах хоронили. Заворачивали в белое. А потом уже продавали такие костюмы. Он был верующий, ему положили под голову тфилин. Накрыли талесом. Когда молятся, одеваются в такой. Поминок не было. Зажигали памятные свечи. Кто умел молиться — молился. В доме траур был, занавешивали зеркала. Неделю траура. Даже месяц, нельзя было выйти. Не брились целый месяц. Когда хоронят, рвут рубашку зубами. Когда хоронят. Когда тестя хоронили, рвали рубашку. Кто приезжает из Израиля, ложат камешки. Когда хоронили, на глаза надо два черепка класть. Соседка своему старику-покойнику ложила. До войны ели кошерное. Это точно [ИД].

Знание о специфике еврейского **имянаречения** также было зафиксировано в ходе экспедиции: практика называть в честь умерших и давать двойные имена отмечается многими респондентами.

[Отца] звали Борис. Одно имя было. У матери было два имени. Хая-Шора. А так писалась Софья в советское время. [Почему вас называли Исааком?] Ну так называли. Называли в честь родственника матери. Давали два имени, Миша — Гирш, мой брат. Дома называли Исик. По-еврейски Ицик [ИД].

Интересно, что в одном интервью информант объясняет, что его называли в честь бабушки: это нечастый пример гендерной непоследовательности. Объясняет такое имянаречение он тем, что не было других умерших родственников мужского пола, в честь кого можно было бы назвать мальчика.

Хоне? Это потому что бабушка моя, звали Хана. Понимаете, после войны умерших было навалом, а до этого, когда я родился, в 1922 году, была бабушка. Она умерла до моего рождения [ХШ].

Другие примеры демонстрируют устойчивые практики «русификации» еврейского имени.

Раньше было принято в честь покойников. Мою младшую сестру называли в честь бабушки. Бабушку звали Райцел, а сестру зовут Рая. А я просто Тельма, ни в кого. Маму звали Матле-Лей. Мотле-Лей. А папу звали Лейбе. Фамилия Бергер. В советское время папу звали Лёва. А маму — Маня. Бабушку звали Райцел. Дедушка — Мотл. Мотл русские, латыши не могли выговорить, называли Максим. Так попроще. Это родители мамы. Папины родители умерли до войны

в Риге. Их звали Ханна, а дедушку Моисей. Мой папа Лев Моисеевич. Лейбе [ТД].

Эта мотивировка — «русские, латыши не могли выговорить» повторяется и в других интервью.

[Как еврейскому имени подбирали не-еврейское?] А не подбирали, а переложили и всё. Как произношение было, так и давали. Как произносится. Арона называли бы Ароном. Это имя так и называли. Был один такой. Арон не перекладывается, трудно. А есть имена, которые можно. Муж Авром Йейл. Звали Еля. Русское имя ему не придумывали. Он своего имени не стеснялся. Еля звали, коротко. Или Абраша даже, коротко. [А почему имена еврейские так перекладывали?] Не потому что стеснялся своей национальности. Русским было сложно произнести. И латыши тоже. Все звали Абраша [ТД].

Хая Саломян. Русские её называли Евгения Викторовна. Викторовна — папа Авидор. Хаю переделали в Евгению. Дедушка Лейб, папин папа, Лейба. Был Лев Иосифович. В паспорте писалось еврейское имя. У мамы тоже — Хася Вульфовна. На работе её называли Ася Владимировна [ИЛ].

Некоторые апотропейные практики, связанные с именем, знакомы информантам: в частности, чтобы избежать плохой судьбы / обмануть Ангела смерти, нужно добавить имя.

[А знаете такие истории, что ребёнку могли имя поменять, если он болеет, например?] Не поменять, если болеет, а ещё одно имя дать. Второе имя. [А кто должен дать второе имя?] Ребе [ТД].

Про двойные имена — дедушка говорил, он был Александр Зусман. Что когда мальчик, ребёнок болел, чтобы Ангел смерти не нашёл, давали ещё одно имя. Чтобы он перепутал. Особенно когда тяжело болел. Именно другое, чтобы он перепутал. Чтобы не нашёл ребёнка [ИЛ].

В довоенное время в еврейских семьях языком домашнего общения был идиш. **Языковая ситуация** меняется после войны. Родным языком у рожденных после войны евреев уже был в основном русский, хотя они знают много фраз на идише, понимают его, могут при необходимости изъясниться.

Когда Соня была маленькой, он приходил, клал руку в карман с мелочью и говорил на идише: «Сонька, Сонькале, ты слышишь, как звенят денюжки? Иди сюда, я тебе дам». «Ду хэрст ви клингт?» [«Ты слышишь, как звенит?» (идиш)] [ГФ].

Но и здесь наблюдается определенная вариативность. Иногда родители на-

стаивали на том, чтобы дети говорили на идише.

А вот он [отец] всё время ругался: мы подходили — «Папа, мама, можно я пойду погулять?» А он нас возвращал обратно во двор: «Приди и скажи это на еврейском». [Можете это сказать на еврейском?] «Мама, папа, их гэй мир шпацирн» [ТД].

Или же идиш «традиционно» становился «секретным языком».

Они говорили на идиш тогда, когда хотели, чтобы мы не понимали. Но идиш был с употреблением русских слов — «ин кладовочке». Считалось, что на улице [в Риге] на идиш лучше не говорить. В транспорте [ИЛ].

Воспоминания о **религиозных практиках** фиксируют конфессиональное поведение информантов и воспоминания о религиозной жизни общины до войны.

Деда хотели взять с собой в эвакуацию, но он был слепой. Он отказался идти, ему было 85. Остался в этом доме. Хозяйка сказала: немцы пришли, увидели, сидит молится, он знал молитвы. Я водил его сюда молиться в молельный дом. Он рядом был. Когда делали кидуш¹², он давал мне пить. Он был кейн [коэн]¹³. Накрывался [талитом (ритуальным покрывалом) при молитве]. Немцы посмотрели — ай. А полицией рядом жил. Во время войны он скрывался в лесу. Он отвёз моего деда на кладбище и расстрелял. Это дед был по матери. Его звали Мотл. Фамилия Карлин. У нас было три синагоги. Две деревянные и одна каменная. Немцы уничтожили. Там были напротив магазина «Максима» [сейчас]. Каменные немцы уничтожили. Деревянную тоже сожгли. На горке были. Было евреев много тогда. Многие приехали после войны, успели спастись в России. И после войны много. Приходили, десять человек надо было, чтобы делать молитву. Десять человек, мужчин. Я евреев не учил. А когда миньян [десять мужчин, необходимые для коллективной молитвы] присутствовал, да. Которые фронтовики, они умели молиться [ИД].

Пост в советский период по воспоминаниям информантов соблюдало только старшее поколение.

В Судный день они гефаст [постились (идиш)]. Старшее поколение, да. А мы не, нас заставляли, но мы хотели кушать [ТД].

В послевоенное время религиозные практики со стороны молодежи, особенно в 1970-е гг., были чем-то вроде политического протеста, с одной стороны, и желанием приобщиться к традициям, с другой стороны. Иногда эти практики совершались под давлением старшего поколения, иногда вопреки страхам и осторожности старшего поколения.

Так, информантка 1946 г.р. рассказывает, как проводила обряд обрезания (*брит-мила*, или *брис*) своему сыну:

Сын родился, я сказала: «Будем резать». И папа пошёл «...» Вот в Риге была синагога, там, где она, по-моему, и сейчас, на Пейтавас, мне кажется. Я тогда ничего не понимала вообще. Папа пошёл и привёз оттуда рава. Ну, рав, знаете, кто это, рав, да? Это ребе. Всё договорились, как, что, где. Мой покойный двоюродный брат — долгие годы моему сыну — его держал. Это называется на идиш — это а шандак или на иврите а шандак. По-русски это сандак¹⁴. Дадётся ребёнку капля вина в рот, и он засыпает. Когда мы жили в Израиле, и мои друзья делали внукам обрезание, они это всё записывали на видеофильм, а у меня — чтобы, делали, никто не знал бы, понимаете? Дома делали. Действительно, всё было запрещено. Положить партбилет мог мой свёкр как дважды два четыре. Сестра могла вылететь из университета как дважды два четыре за хулу. Это всё было вне закона. «...» А это было в пятницу. Я-то не понимала, пятница, шаббат — можно ехать, можно ходить? Ничего не понимала. Он сделал и сказал: «Я приеду через пару часов проверить». Он приехал, посмотрел и сказал: «Очень много крови, очень кровит». Что-то там сделал, сделал, сделал и говорит: «Ну, я поехал». Я говорю: «Вы можете сегодня вечером ещё раз приехать?» В пятницу вечером я предлагаю ему приехать! «...» Он говорит: «Нет, я по пятницам не еду». Я говорю: «Так, а если мы за вами приедем на такси?» Понимаете, какие у меня были большие знания еврейства, если я ему предложила в этот день приехать на такси! Он говорит: «Нет». Я говорю: «А мало ли что будет?» Он говорит: «Ничего не будет, всё будет в порядке». В общем, пока я дожила до воскресенья, я, наверное, получила много седых волос. Но действительно всё было в порядке. Это вот была брит... [Это в каком году было?] В 72-м. Потом он сам его искупал. Вот он приехал в воскресенье, и первую ванночку делал он [ГФ].

НЕЕВРЕЙСКИЙ «ТЕКСТ»

Воспоминания о еврейском населении города выражаются не только в устных текстах, но и визуализируются: накануне экспедиции на месте рынка (где в советское время был старый базар с еврейскими лавками) установили скульптуру под названием «Благополучие». Скульптуру старожилы города соотносят с госпожой Шнеер, местной еврейской торговкой, которую информанты помнят из своего советского детства:

Ещё помню такую пару Шнееров. Где сейчас магазинчики «Rimi», там была старая рыночная площадь, там был барак подобный дом, где был буфет. И там хозяйничала мадам Шнеер с мужем. Публика там была несимпатичная, так как

вино разливали по стаканам. Но из железнодорожной кондитерской из Риги они получали вкусные пряники. Это было не каждый день, раз в неделю только. И мы, дети, ходили сторожить эти пряники, так как было неизвестно, в какой день они будут. И так как дети та публика, которая дохода не приносит, к нам относились прохладно. Но эта госпожа Шнеер — круглая и розовощёкая, всегда любезна. Всегда улыбалась¹⁵ [ASG].

Инаковость евреев во многом определяется через религию, что закономерно, так как большинство наших нееврейских информантов были из местных христианских общин — православной, старообрядческой и католической. Так, иеромонах местного мужского православного монастыря¹⁶ поведал:

Но когда они молятся, они не приглашают. У них другие молитвы. Самое главное, у них всё на еврейском языке. Там нету гласных. Написано слово, его можно по-разному прочитать. Поэтому они Ветхий Завет и все священные книги они должны знать наизусть [OA].

Трудница при этом же монастыре (сама она называла себя послушницей) описывает евреев через конфессиональные характеристики, используя распространённый мотив религиозной слепоты избранного народа: они не признали Иисуса.

Они [евреи] избранный народ. Но они отступили. Господь всё им дал. Вождя, Моисея. Заповеди. А они поклонялись не Богу, а золотому тельцу. Господь был распят, на третий день воскрес. А что они [евреи] сказали стражникам? Скажите, что это ученики тело украл, пока мы спали. А если спали, как увидели? Глупость. И сейчас они всем передают, что не было воскресения. А остальные общины верят, что душа бессмертна. Может, это [Холокост] наказание Божье, Господь допустил. Но в конце времён, говорят, многие евреи вернутся, поймут. Они не верят в воскресшего Иисуса. У них только Бог-Отец. Нет Троицы. А это не полное, это не то. И на место отпавших евреев пришли мы [православные] [ПТ].

Сюжет о кровавом навете представляется и как *disbelief story*, и как реальность.

Они добавляют туда [в мацу] кровь. Там страшная история. Кровь убитых младенцев. Или животных. А нам [православным] нельзя, даже гематоген, там бычья кровь. Им было дано всё. А теперь на место их взяли нас [ПТ].

Приведем еще один сюжет о спасении, в котором информантка латентно подчеркивает праведность православных.

Подруга Алла, муж у неё еврей. Её мать была в концлагере. И там были еврейские детки. Она десятерых спасла. Она была верующая, православная. Идёт колонна в крематорий. И вдруг наши русские бомбят. И ей голос: «Сейчас начнут бомбить, вы в канаву, дальше не идите». И они отбежали, спрятались, в основном девочки там были. Бомбёжка закончилась, они не встают. Их проверили [немцы]. Они сделали вид, немцы ушли. Это была Германия [ПТ].

Интересно звуковое описание города, когда в нем жили евреи: «Раньше интересно было — евреев было слышно. Дома-то они по-еврейски говорили. Акцент есть, если дома говоришь по-еврейски. В настоящее время акцента ни у кого нет» [OA]. Это коррелирует с представлениями о шумности еврейской речи, что еврейский акцент ни с чем нельзя спутать [1. С. 294].

Таким образом, записанные нарративы позволяют частично реконструировать еврейский «текст» Екабпилса, а также стереотипные взгляды на иудаизм и евреев представителей других конфессий.

Примечания

¹ Экспедиция была проведена при поддержке гранта от Исследовательского центра Еврейского музея и центра толерантности (Москва). Подробнее о проекте см.: <https://www.jewish-museum.ru/research-center/research-groups/vzglyad-s-dvukh-beregov-evreyskaya-zhizn-v-ekabpilse-i-krustpilse-latviya>.

² *Чангали* (*čangali*) — пейоративное название жителей Латгалии. См.: <https://tezaurs.lv/%C4%8Dangalis.1>.

³ Галушки из мацы, т.е. из муки, которую получают, перемолов мацу — пресные лепешки из воды и муки (обрядовая пища на Песах).

⁴ *Хуне* (*хуна*) — балдахин, под которым еврейская пара стоит во время церемонии бракосочетания, а также название самой церемонии.

⁵ *Ктуба* — брачный договор, неотъемлемая часть традиционного еврейского брака.

⁶ *Капарот* — иудейский обряд, практикуемый накануне праздника Йом-Кипур (Судный день). В обряде есть много разных элементов, наиболее известный из которых — крутить живую курицу или деньги над головой три раза.

⁷ *Оменташен/хоменташен* (может переводиться с идиша как «сумка» или «карман Амана», либо ивр. *זמן חמץ* — «уши Амана») — традиционное для еврейской кухни печенье с маком в форме треугольника, выпекаемое накануне Пурима и потребляемое в период этого праздника.

⁸ Эстер (Эсфирь) — главная героиня одноименной книги Танаха (еврейская Библия) и событий, связанных с праздником Пурим. Книга Эсфири следует за книгой Иудифи, которая входит в Ветхий Завет у православных и католиков, в Танахе же книга Иудифи отсутствует.

⁹ «Ма ништоно» (ивр. «Ма ништана» — «Чем отличается») — этими словами начинают традиционные «четыре вопроса», которые задает сын отцу на пасхальном седере — праздничной трапезе во время праздника Песах. Вопросы эти касаются особых обычаев пасхальной ночи.

¹⁰ *Хануке-гелд* («ханукальные деньги», идиш) — небольшая сумма денег, которую дарят детям по традиции на этот праздник.

¹¹ *Латкес* — традиционное ашкеназское блюдо на Хануку из картофеля, очень похоже на драники. Обычно жарится в большом количестве масла (как воспоминание о горении храмовых плошек в течение восьми дней).

¹² *Кидуш* (киддуш) — благословение, которое произносят над вином в праздники и в шаббат (субботу).

¹³ *Коэны* — сословие священнослужителей в иудаизме, состоящее из потомков рода Аарона. Коэны исполняли священнослужение сначала в Скинии, а впоследствии в Иерусалимском храме. Статус коэна передается по наследству по отцовской линии, при условии соблюдения ряда определенных ограничений.

¹⁴ *Сандак* (диал. *шандак*) — лицо, которому оказана честь держать на коленях младенца во время обряда обрезания.

¹⁵ Оригинал на латышском: «Vēl atcerās tādu Šņeijeru pāri. Kur tagad ir Rimi veikaliņš, kur bija vecais tirgus laukums, kur bija gara barakveida māja, kur bija bufete. Un tur saimniekoja Šņeijera kundze ar vīru.

Tur bija tāda nesimpātiska publika, jo viņu lēja glāzēs. Bet no Dzelzceļa konditorejas no Rīgas viņi saņēma garšīgus praņņikus. Un tas nebija katru dien, tik vienreiz nedēļā. Un mēs bērni, gājām vaktēt tos praņņikus, jo nebija jau zināms kuru dienu tie būs. Un tā kā bērni ir tāda publika, kas nekādus ienākumus nedod izturējās ļoti vēsi. Bet, tā Šņeijera kundze — apalģa un ar sārtiem vaigiem, bija tik ar viņiem laipna. Vienmēr smaidīga». Пер. с латышского С. И. Погодиной.

¹⁶ Свято-Духов монастырь (латыш. Jēkabpils Svētā Gara klosteris, латг. Jākubmīsta Svāto Gora kleštors, его историческое название Свято-Духовский Якобштадтский монастырь) — мужской монастырь Даугавпилсской епархии Латвийской православной церкви, расположенный в городе Екабпилсе, на левом берегу реки Даугавы. Появление Свято-Духова монастыря относят ко второй половине XVII в. и связывают с явлением Якобштадтской иконы Божией Матери — чудотворной иконы, почитаемой сегодня.

Литература

1. Белова О. В., Петрухин В. Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.

2. Мелер М. Места нашей памяти: еврейские общины Латвии, уничтоженные в Холокосте. Рига, 2010.

3. Goldmanis M. Krustpils un Jēkabpils ebreji. Notikumi, cilvēki, likteņi. Rīga, 2021. (Неопубликованная монография).

Список информантов

ГФ — Гита Флор, 1946 г.р., род. в Екабпилсе, с 1968 г. жила в Риге, 20 лет жила в Израиле; зап. в 2021 г. М. Б. Гехт.

ИД — Исак Донде, 1929 г.р., род. в Крустпилсе, живет в Екабпилсе; зап. в 2021 г. М. Б. Гехт, И. В. Ленский.

ИЛ — Илана Лисагор, 1951 г.р., род. и живет в Риге, бабушка и дедушка из Крустпилса; зап. в 2021 г. С. И. Погодина.

ОА — отец Аристарх (Бондарев), иеромонах, 1939 г.р., род. в Риге, живет в Екабпилсе; зап. в 2021 г. М. Б. Гехт, С. И. Погодина.

ПТ — трудница (послушница) Татьяна, ок. 60 лет, род. в Резекне, живет в Екабпилсе; зап. в 2021 г. С. И. Погодина.

ТД — Тельма Друк (девичья фамилия Бергер), 1940 г.р., род. в Крустпилсе, живет в Екабпилсе; зап. в 2021 г. И. В. Ленский, С. И. Погодина.

ФГМ — Фрида Гиршевна Минскер (девичья фамилия Цивьян), 1930 г.р., род. в г. Прейли, живет в Екабпилсе; зап. в 2021 г. С. И. Погодина, М. Б. Гехт, Р. Ю. Фурманова, К. Стродс, М. Голдманис.

ХШ — Хоне Шпунгин, 1922 г.р., род. в Крустпилсе, в 2021 г. скончался в Гамбурге (Германия); зап. в 2014 г. М. Б. Гехт и в 2015 г. М. Б. Гехт, М. Голдманис, Р. Ленша.

ASG — Anna Skaidrite Gailite, 1940 г.р., род. и живет в Екабпилсе; зап. в 2021 г. М. Голдманис.

Статья поступила в редакцию 23 января 2023 г.

Сергей Владимирович Белянин,

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

СТЕРЕОТИПЫ ВНУТРИ ЕВРЕЙСКИХ СУБЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП НА КАВКАЗЕ

Аннотация. В статье публикуются рассказы жителей Пятигорска, Кисловодска, Нальчика и Махачкалы, записанные от представителей горско-еврейской и ашкеназской общин. Эти нарративы содержат устойчивые этнокультурные стереотипы, связанные с горскими и ашкеназскими евреями, например, о деловитости и патриархальном семейном укладе у горских евреев, интеллигентности ашкеназов и отказе последних соблюдать предписания иудаизма.

Ключевые слова: горские евреи, евреи-ашкеназы, этнокультурные стереотипы

Исследователи, занимающиеся изучением этнокультурных стереотипов о евреях, хорошо описали устойчивые фольклорно-мифологические представления об особенностях характера, религии и даже физиологии евреев, бытующие среди славян [2], традиционных соседей евреев-ашкеназов. Имея весьма туманное представление о ритуальной жизни евреев, славяне были склонны осмыслять ритуальные практики, нормы поведения и образ жизни соседей в рамках собственной религиозно-мифологической картины мира. Особенный интерес у исследователей вы-

зывают этнические стереотипы, существующие внутри близкородственных субэтнических групп, например, горских и ашкеназских евреев.

Регулярные контакты между горско-еврейской и ашкеназской общинами стали возможны только в середине XIX в., когда в городах Кавказа появилось заметное количество евреев-ашкеназов. Первые общины ашкеназов были основаны кантонистами — отставными «никалаевскими солдатами», которые получили привилегию жить за пределами западных губерний Российской империи, входивших в черту еврейской оседлости. Кантонисты

обосновались в военных крепостях — Порт-Петровске (Махачкала), Нальчике и в городах Кавказа, находившихся под контролем Российской империи: в Баку, Темир-Хан-Шура (Буйнакск) и Дербенте [3].

Горско-еврейские поселения возникли на Северном Кавказе в середине XVIII в. Спасаясь от притеснений мусульманских правителей, горские евреи переселяются в города и крепости, в которых стояли русские войска. Причиной переселения было терпимое отношение русской администрации к евреям, которые охотно сотрудничали с военными чиновниками, выступая в качестве переводчиков и шпионов. Таким образом, к середине XIX в. в Порт-Петровске, Нальчике и других крепостях и городах сложились значительные по численности общины горских евреев [1; 3].

В «русских» городах и происходит первое знакомство горских и ашкеназских евреев. Однако тесным контактам между этими субэтническими группами мешал языковой барьер. Для европейских евреев языком повседневного общения был идиш, который не понимали горские евреи, говорившие на собственном вернакуляре джуури — диалекте среднеперсидского языка со значительным количеством лексических

заимствований из азербайджанского, кумыкского и языков других народов Кавказа. Русский или иврит не могли стать *lingua franca* для этих еврейских групп, поскольку горские евреи, как и другие народы Кавказа, были слабо русифицированы, а ивритом владело незначительное меньшинство, составлявшее религиозную элиту.

В богослужебных практиках горские евреи ориентировались на восточные общины, расположенные в Иране, Ираке, Эрец Исраэль. Знакомство с восточноевропейской (ашкеназской) религиозной традицией произошло только в 1880-е гг., когда на Кавказе появились религиозные сочинения, изданные в Литве и Польше [4. С. 187].

Различия в богослужебных практиках¹, образе жизни и степени ассимиляции стали благодатной почвой для появления устойчивых стереотипов. Этнограф Илья Анисимов в опубликованной в 1888 г. монографии «Кавказские евреи-горцы» писал о высокомерном и пренебрежительном отношении «русских» евреев² к кавказским единоверцам. «Русские» евреи дали своим кавказским собратьям прозвище «быки», указывающее на их якобы грубость и необразованность. Горские евреи в ответ обвиняли ашкеназов в отступничестве от законов Торы [1. С. 2–3]. Спустя сто лет в книге «История, этнография и культура», являющейся расширенным и дополненным переводом с иврита работы историка Мордехая Альтшуллера, появился раздел, посвященный стереотипным представлениям горских евреев о евреях-ашкеназах [3. С. 188]. Этот раздел с незначительными дополнениями воспроизводит перечень стереотипов, описанных Анисимовым. Других широко известных трудов, посвященных этническим стереотипам, бытующим среди европейских и горских евреев на Кавказе, мной найдено не было.

В этой заметке я хочу представить материалы, которые могут оказаться интересными при изучении этнических стереотипов ашкеназских и горских евреев: устойчивых суждений об особенностях профессиональной занятости, религиозных практиках и семейном укладе. Ценность данных текстов заключается в том, что они были записаны не в результате целенаправленных расспросов собирателя, а в значительной мере продуцировались информантами, когда им необходимо было провести границу между горско-еврейской и ашкеназской традициями. Отвечая на вопросы собирателя, собеседники рассказывали о собственных бытовых и обрядовых практиках и невольно сравнивали их с чужими, артикулируя таким образом устойчивые представления и стереотипы.

Материалами послужили интервью, собранные в фольклорно-этнографической экспедиции Еврейского музея и центра толерантности в Пятигорск в августе 2022 г. В качестве дополнительных источников использовались записи еще нескольких экспедиций: центра «Сэфер» в Дербент (август 2019 г.), Еврейского музея и центра толерантности в Пятигорск и Нальчик (март — апрель 2021 г.), в Махачкалу (февраль 2023 г.).

В Пятигорске евреи-ашкеназы появляются в конце XIX в. Однако количество горжан-евреев в это время было незначительным: в 1882 г. в городе проживало только 183 еврея. В 1895 г. военное министерство издает указ, запрещающий евреям жить на Кавказе, что останавливает рост численности местного еврейского населения; ограничения для евреев были отменены после революции 1917 г. В советское время ашкеназы вновь переселяются на Кавказ в поисках новых карьерных возможностей. Большинство их к тому времени отошло от религии и полностью ассимилировалось в окружающем советском обществе. Например, Валентина³, рассказывая историю своей семьи, подчеркнула, что ее родители 1920-х гг. рождения уже не соблюдали предписаний иудаизма:

Мои родители, они были светские, никаких обычаев не знали, они родились уже в Советском Союзе, где никаких еврейских праздников не отмечали [инф. 3].

Однако ассимиляция не спасла ашкеназских евреев во время фашистской оккупации Кавказа. Большинство из тех, кто переехал на Кавказ в 1920-е гг., стали жертвами Холокоста⁴. Ашкеназы вновь вернулись на Кавказ уже после войны. Например, отец моей собеседницы Валерии [инф. 4] в 1947 г. по распределению приехал в Пятигорск, где ему предложили должность директора училища. По словам Валерии, в послевоенном СССР ее отца могли уволить с работы, если бы узнали, что он соблюдает религиозные предписания или публично декларирует свою принадлежность к еврейству.

Интерес к этническим корням и религии у «русских» евреев Кавказа возвращается в постсоветское время. Это объясняется, с одной стороны, общей тенденцией, когда советские граждане начали массово обращаться к своим национальным корням, с другой — тем, что участие в жизни общины и еврейских организаций позволяло получить помощь, необходимую в ситуации экономической и политической нестабильности. Эта нестабильность заставляла евреев Кавказа задумываться об эмиграции. Желанию уехать способствовал и рост межэтнической и межрелигиозной

напряженности на Кавказе. Мои собеседники вспоминали, что в начале 1990-х гг. ходили упорные слухи о предстоящем еврейском погроме; например, Наталия рассказывала, что родители в то время не отпускали ее на прогулку, опасаясь предстоящего погрома [инф. 6]⁵.

Первыми в потоке эмигрантов в Израиль стали «русские» евреи, большинство из которых были врачами, учителями или техническими специалистами. Коллапс советской системы стал для них тяжелым испытанием: многие, с одной стороны, лишились работы и социального статуса, с другой — столкнулись с ростом антисемитских настроений в кавказских республиках. Желание эмигрировать заставило их включиться в деятельность еврейских организаций, таких как «Сохнут».

В это же время в города, оставшиеся под контролем Российской Федерации, спасаясь от межэтнических и межрелигиозных конфликтов на Кавказе, массово начали переселяться горские евреи. Значительное количество представителей этой субэтнической группы обосновывается в Пятигорске в середине 1990-х гг. Преимущественно выходцы из Дагестана и Азербайджана, жившие в отдаленных поселках и городках с нерусскоязычным населением, они были чужды ашкеназам, стремившимся поддерживать контакты с русским населением, которое считали близким в культурно-бытовом отношении.

Отличались эти субэтнические группы и профессиональной занятостью. Такое разделение сложилось в конце XIX в. и сохранялось на протяжении всей советской эпохи. Светлана, собирающая историю ашкеназской и горской еврейских общин Нальчика, рассказывая о профессиональных занятиях ашкеназов этого города, с гордостью перечисляла фамилии евреев, работавших в медицинских учреждениях и в сфере образования:

Я вам ещё больше скажу: врачи, фармацевты, культура (...) они всё здесь подняли. То есть это не только горские — это европейские евреи (...) до войны очень много приехало к нам людей (...) первая фармацевтическая компания открылась Зусманом, Зусман был еврей. Первый онколог — Перельцвайт. Перельсон — первый лор-врач [инф. 8].

Большинство же горских евреев, как утверждала моя собеседница, работали в сфере сельского хозяйства, были заготовителями или мелкими ремесленниками. В качестве их основных занятий она назвала «гончарное, кустарное ремесло и выделку кожи» [инф. 8]. Эта деятельность находилась в «серой зоне», где существовали собственные системы социальных

статусов, которые слабо соотносились с официальными советскими иерархиями. Работа за пределами официальных советских институций давала возможность свободно соблюдать предписания иудаизма, несмотря на противодействие религии со стороны государства.

Ашкеназская и горская еврейские общины в Пятигорске и ряде других городов Северного Кавказа никогда бы не установили тесных контактов, если бы не крах советской системы и возникшая у обеих общин потребность в помощи от еврейских организаций. Именно в этих условиях встретились две группы, обладающие отличным друг от друга повседневным укладом и жизненным опытом.

Эти различия в предельном случае провоцировали откровенно ксенофобские высказывания ашкеназских евреев по отношению к горским. Например, директор еврейской школы вспомнила о споре, который произошел у нее с другим прихожанином синагоги:

И сидит бедный, был Собсович <...> Он и говорит: «Ну, посмотрите, пожалуйста на нас и на них. Вот, они какая-то чёрная, чёрная масса». Я ему говорю: «Михаил Анатольевич, давайте сравним, какого цвета вы, какого цвета я — кто блее, кто темнее» [инф. 7].

Фотограф Колим рассказал, что ашкеназские евреи считали его друга-фотографа «лицом кавказской национальности», пока тот не произнес единственную известную ему на идише фразу «я еврей»:

А там в Питере в основном европейские евреи были заведующие фотографией. Он [друг Колима] когда приехал... нигде не принимают. Чёрный видят, чёрный это... как лицо кавказской национальности. И он [друг Колима] тогда начал говорить: «а ид, а ид». Он [петербургский еврей-фотограф] говорит: «Ты какое отношение имеешь [к еврейству]?» — «Я тоже», — говорит [друг Колима]. Он [петербургский еврей-фотограф]: «Дай паспорт» — почитал. «О, горский еврей. А что, бывают ещё и морские?» [инф. 5].

Светлана, горская еврейка из Нальчика, также вспоминала, как в советское время столкнулась с ксенофобскими высказываниями со стороны ашкеназских евреев:

Я в Свердловске работала, но там они [евреи-ашкеназы] называли меня черномазой еврейкой. Там были европейские евреи, и они называли. Я когда говорила, что я еврейка. Они говорили: «Таких евреев не бывает. Ты черномазая». Таких евреев не бывает, такого цвета евреев не бывает [инф. 8].

Подобные высказывания свидетельствуют о том, что для ашкеназов горские евреи были неотличимы от представителей других кавказских народов. Например, упомянутый выше Колим утверждал, что в Махачкале кумыки и аварцы «точно знают», что он горский еврей, а в Москве его воспринимают исключительно как «лицо кавказской национальности» [инф. 5].

Таким образом, можно предположить, что указание на «черноту» горских евреев — это перенос негативных ксенофобских характеристик, используемых для оскорбительного обозначения жителей Кавказа.

Другой распространенный стереотип, связанный с кавказскими народами, и в частности с горскими евреями, — представление о патриархальности семейного уклада и об угнетенном положении женщины в семье. Об этом говорили опрошенные жители Пятигорска. Например, Валерия, которая подрабатывала частными уроками русского языка и поэтому была вхожа в горско-еврейские семьи, утверждала, что жена обязана подносить мужу воду для омовения ног [инф. 4]. Ашкеназская еврейка Валентина рассуждала о смешанных браках между горскими и ашкеназскими евреями:

Бывает, даже у горских есть такая поговорка: свою дочку ашкеназским отдавай, а ашкеназскую к себе не бери. [Почему, не объясняют?] Объясняют, потому что горская еврейка — это та, которая будет тебе по щелчку нести первое, второе, третье, а многие ашкеназские не будут. А вот дочку отдать за ашкеназского — хорошо, потому что ашкеназские мужья, они не такие, кто будет щёлкать пальцем [инф. 3].

Приводя эту поговорку, собеседница утверждает, что эмансипированным ашкеназским девушкам будет трудно поладить с властным и требовательным мужем — горским евреем.

У горских евреев тоже существуют стереотипы, связанные с ашкеназами, например, представление о том, что они полностью смешались с окружающими народами и отказались от соблюдения предписаний иудаизма, в том числе часто заключают браки с неевреями. Так, директор еврейской школы в Пятигорске утверждала, что несколько учительниц, европейских евреек, вышли замуж за дагестанцев-мусульман.

Между прочим, очень много браков было намешано в Дагестане, в горном Дагестане. Когда приезжали девочки по распределению, учителя, и попадали в горы Дагестана. Они там складывали свою судьбу... У меня были учителя, три моих учителя — они были замужем за мусульманами. Получалось, что там детки шли га-

лахические евреи, но они об этом даже не знали [инф. 7].

Другое распространенное обвинение, которое горские евреи предъявляют ашкеназам, — отказ от собственной религиозной идентичности и принятие христианства. Прихожанин пятигорской синагоги говорил, что европейские евреи приходят в синагогу за мацой с крестом на шее [инф. 1]. А директор еврейской школы сказала, что запретила ученикам-евреям носить крестики в школе.

Вот я когда летела и со мной летела группа по программе «Таглит»⁶, по-моему... Я ворчала... Я говорю: «Ну, вы совесть имейте! Вы едете по еврейской программе! Ну, немножечко уважать конфессии надо!» Я не разрешаю в школу заходить с крестом [инф. 7].

Типичным качеством горского еврея, по мнению многих моих собеседников-ашкеназов, является деловитость и предприимчивость. Упомянутая выше Валерия утверждала, что горские евреи хорошо ориентировались в экономике Кавказа и это позволило им добиться экономического успеха в постсоветское время.

У меня сложилось впечатление, что это [горские евреи] были очень деловые люди... Очень экономически быстро ориентировались во всей этой территории [инф. 4].

По мнению Валентины, горские евреи научились торговать, поскольку жили на Шелковом пути.

Всё равно есть какой-то менталитет Дагестана, поскольку Дагестан является частью Шёлкового пути, всегда жил торговлей, естественно евреи, проживавшие на этой территории, они были вовлечены в эту деятельность и приезжали в Пятигорск они тоже занимались этим [инф. 3].

В свою очередь, мои собеседники из числа горских евреев утверждали, что европейские евреи — это «тихие и интеллигентные люди» [инф. 1], которые в советское время жили значительно лучше, чем горские евреи. Например, прихожанин пятигорской синагоги, рассказывая о семье европейских евреев, которая во время Великой Отечественной войны жила в Буйнакске, вспоминал, что они не голодали после войны, в отличие от соседей — горских евреев:

После войны еду было тяжело добывать. Вот напротив нас жили европейские евреи — такая тихая, интеллигентная семья. У них какая-то живность была во дворе и привозили на улицу макуху <...> Это жмых

семечек, только сделанный шашечками. Так мы эту макуху грызли как сухари. Прямо с улицы брали [инф. 8].

Такие взаимные стереотипы бытуют среди горских и ашкеназских евреев Кавказа. Появление подобных нарративов связано с разными образом жизни и степенью ассимиляции членов разных общин. Ашкеназы, большинство из которых ассимилировались и во многом разделяют стереотипы славянского большинства о народах Кавказа, считают горских евреев архаичными, патриархальными и недостаточно интегрированными в российское общество. В свою очередь, горские евреи считают ашкеназов отступниками, которые отказались от предписаний иудаизма и смешались с окружающими народами.

Примечания

¹ Горские евреи, как и другие восточные еврейские общины, придерживаются канона *носах ха-сфарадим*. Евреи, выходцы из западных областей Российской империи, придерживались канона *нусах ашкеназ*.

² «Русскими» Илья Анисимов называет ашкеназов, выходцев из западных частей Российской империи. В статье я использую обозначения «русский еврей» и «ашкеназ» как синонимы, тем более что так эти обозначения используют и мои собеседники.

³ Имена информантов изменены в целях анонимности.

⁴ Так, в пригороде Минеральных Вод с 6 по 9 сентября 1942 г. было расстреляно более 7 тыс. евреев.

⁵ По мнению историка Геннадия Костырченко, в конце 1980-х гг. антисемитские проявления стали одним из факторов социальной нестабильности [4. С. 394]. В это время широко распространяются слухи о грядущем еврейском погроме, которые спровоцировали появление панических настроений среди советских евреев. Однако погромные ожидания мало соответствовали действительности, а еврейские активисты, выступавшие основными распространителями «погромных» слухов, имели склонность завышать масштабы антисемитизма [4. С. 414].

⁶ «Таглит» — образовательный проект, представляющий собой десятидневный тур в Израиль для людей в возрасте от 18 до 32 лет, имеющих еврейские корни.

Литература

1. Анисимов И. Ш. Кавказские евреи-горцы. М., 1888.
2. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
3. Горские евреи: История, этнография, культура / сост. и науч. ред. В. Дымшица; под общ. ред. И. Бегуна; пер. с иврита Ю. Мурадова; вступ. ст. М. Членова. Иерусалим; М., 1999.
4. Костырченко Г. В. Тайная политика: от Брежнева до Горбачева: в 2 ч. Ч. 2: Советские евреи: выбор будущего. М., 2020.

Список информантов

- Инф. 1 — Анатолий, 1985 г.р., горский еврей, Пятигорск, водитель.
Инф. 2 — Андрей, 1948 г.р., горский еврей, Пятигорск, пенсионер.
Инф. 3 — Валентина, 1945 г.р., ашкеназская еврейка, Кисловодск, глава еврейской общины Кисловодска.
Инф. 4 — Валерия, 1945 г.р., ашкеназская еврейка, Пятигорск, учительница русского языка.
Инф. 5 — Колим, 1950 г.р., горский еврей, Махачкала, фотограф.
Инф. 6 — Наталия, 1980 г.р., горская еврейка, Пятигорск, учитель иврита.
Инф. 7 — Раиса, 1960 г.р., горская еврейка, Пятигорск, директор еврейской школы.
Инф. 8 — Светлана, 1960 г.р., горская еврейка, Нальчик, архитектор.

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Статья подготовлена в рамках проектов Еврейского музея и центра толерантности «Комплексное социологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорска» и «Еврейские мемориативные практики и современный культ Победы».

Статья поступила в редакцию 10 февраля 2023 г.

Светлана Николаевна Амосова,
Институт славяноведения РАН, Еврейский музей и центр толерантности
(Москва)

СТЕРЕОТИПЫ И АВТОСТЕРЕОТИПЫ ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ

Аннотация. Статья посвящена представлениям горских евреев об идентичности. В отличие от многих других еврейских групп, горские евреи сохранили представление о внутреннем делении на этнотерриториальные и диалектные группы, в связи с этим существует множество стереотипов и автостереотипов, которые остаются важными для различных сфер жизни этой этнической группы.

Ключевые слова: горские евреи, идентичность, субэтнические группы, этнические стереотипы

Горские евреи — субэтническая еврейская группа, которая сформировалась и проживает на Кавказе — на территории современных Дагестана, Кабардино-Балкарии и Азербайджана. Горские евреи были и остаются многоязычными, но языком внутриэтнического общения является джуури¹ — язык иранской языковой группы. Именно языковое и религиозное единство позволило объединить группы евреев, проживавших достаточно далеко друг от друга, в единую субэтническую группу. На основании места проживания или диалекта джуури

исследователи и общественные деятели выделяют несколько групп горских евреев.

Так, на сайте gorskie.ru выделяется семь локальных групп: *нальчикские* (нальчигё) — евреи, проживающие в Нальчике и близлежащих городах Кабардино-Балкарии; *кубанские* (губони) — в Краснодарском крае и Карачаево-Черкесии; *кайтагские* (кайтоги) — в Кайтагском районе Дагестана; *дербентские* (дербенди) — в Дербентском районе Дагестана; *кубинские* (губои) — на севере Азербайджана, в основном в пос. Красная Слобода

(Куба); *ширванские* (ширвони) — на северо-востоке Азербайджана, в селе Мюджи Исмаиллинского района², Исмаиллы³, а также в Баку; *варташенские* — в городах Огуз (ранее Варташен), Гянджа, Шемаха⁴; *грозненские* — в Грозном [1].

М. С. Куповецкий пишет о пяти основных этнотерриториальных группах: «*дербенди* (дербентских евреев), *гъибзи* (кубинских евреев), *хэйтоги* (кайтагских евреев), *ширвони* (ширванских евреев), *варташени* (варташенских евреев)» [2. С. 145]. М. А. Членов выделяет четыре основные группы на основе диалектов джуури: «кайтагский диалект (северный Дагестан и остальные районы Северного Кавказа к западу от Дагестана), дербентский диалект (Южный Дагестан), кубинский диалект (Северный Азербайджан) и, возможно, шемахинский диалект, остатком которого является говор села [sic!] Огуз (Варташен)» [3. С. 177].

Но и сами информанты много говорят о своей этнической истории и о том, какие группы существуют внутри единой горско-еврейской группы. Наши материалы были записаны в нескольких экспедициях, которые проводились в 2018–2020 гг. центром «Сэфер» в Дербенте (три сезона), а за-

тем в 2021–2022 гг. Еврейским музеем и центром толерантности в Нальчике и Пятигорске.

Дербентская община существует с конца XVIII в., когда горские евреи из соседних селений стали переезжать под защиту городских стен; больше всего евреев в городе проживало в 1970–1980 гг. (около 12 тыс.), сейчас в Дербенте насчитывается около тысячи евреев. В Нальчике горские евреи селились уже в первой половине XIX в., в 1970-е гг. в городе было около 5,5 тыс. евреев, сейчас — менее тысячи человек. Пятигорская община новая, ее формирование пришлось на 1990-е гг.: отдельные горско-еврейские семьи начали перебираться в город еще в 1960-е, но активный рост общины связан с нестабильной политической ситуацией на Северном Кавказе, когда евреи из северного Дагестана и Чечни стали уезжать из этих мест. Сейчас в Пятигорске проживает около полутора тысяч горских евреев. Это одна из самых больших горско-еврейских общин в России и самая большая на Северном Кавказе. Костяк общины составляют выходцы из городов северного Дагестана и Чечни; в 2000-е гг. в город начали переезжать горские евреи из Азербайджана, в частности, из г. Огуз (Варташен).

ЛОКАЛЬНЫЕ ГРУППЫ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ

В наших экспедициях нам удалось поговорить с представителями разных локальных групп и опросить их, к какой группе они сами себя относят, какие группы горских евреев существуют, чем отличаются те или иные группы, по их мнению. Так, раввин города Нальчика, объясняя существование разных групп, опирается на этническую историю и язык:

Я сейчас объясню, Дагестан — это более первое поселение как бы еврейское, они туда уходили с Персии, там сначала идёт Азербайджан, Дагестан. И там евреи селились в сёлах. Здесь в сёлах жили совсем мало евреев реально. (...) в Нальчике евреи считаются коренным народом. До образования города, до того, как он получил статус города, здесь жили евреи. И евреи были здесь, насколько я слышал, они сюда прибыли ещё при царе, и вид деятельности, которым занималось большинство населения еврейского, — это были кожевники. И, насколько я знаю, они обслуживали царскую армию, то есть вот эти сёдла и всё необходимое. Вроде бы говорят, что таким образом, что корни идут с Дагестана, и уже начали дальше — Грозный, Нальчик. В Дербенте еврейское наречие оно немножко отличается. У нас идёт: как Закавказье — Азербайджан, это вот Куба, потом идёт Дербент — два языка похожи, но разные. Потом дальше идёт, было такое место, оно, наверное, и есть

Кайтагское ущелье называлось, Кайтаг. Вот те, кто к Кайтагскому ущелью относятся, у них наречие одинаковое, это Нальчик, Грозный, Махачкала, Хасавюрт, Кизляр, вот это такие. Кроме Нальчика и Грозного все остальные это дагестанские города. Махачкала — это столица, Буйнакск, это все выходцы из Кайтагского ущелья в самом Дагестане, и наречия у них одинаковые, то есть они все говорят одинаково [ЛШ].

Собеседник выделяет три основных группы горских евреев: азербайджанская в Кубе, дербентская и кайтагская; в последнюю, по его мнению, входит и та группа, к которой он себя относит. О таком же делении говорит и еще один наш информант — выходец из Кизляра, ныне живущий в Пятигорске; для него главным при определении различий является язык.

Я вам сейчас скажу, что джуури наш — Кизляр, Грозный, Махачкала, Хасавюрт, Буйнакск — это одно наречие, а Дербент — это другое, а Куба — это ещё больше отличается. [Отличается, да?] Это как русский и украинский, но только поменьше. Между нашим и дербентским всё понятно. Дербентское наречие джуури — это литературное, у нас были радиопередачи, спектакли шли. Процентом тридцать в Дербенте были горские евреи, на то время была самая большая диаспора в Дагестане. Город насчитывал порядка 80 тысяч жителей. В своё время после 70-х годов в Кизляр стали приезжать люди со всех сторон Дагестана. Город Кизляр всех манил, с Кизляра никто никуда не уезжал. С Махачкалы приехали, с Буйнакск приехали, с Маджалиса приехали [ДВР].

Как правило, наши информанты выделяют три основные группы — кайтагские евреи, дербентские и евреи из Азербайджана (тут преимущественно речь будет идти о евреях из Кубы⁵, как самой многочисленной группе, реже — из Огуза (Варташена)⁶). Часто в наших интервью азербайджанские евреи объединяются информантами в одну группу по принципу наличия второго — азербайджанского — языка. Кроме того, в отдельную группу за редким исключением не выделяют евреев Кубани и Карачаево-Черкесии, потому что их численность сейчас крайне мала (большая часть погибла во время Холокоста⁷), они «незаметны» для наших информантов.

Отмечая, чем различаются группы горских евреев, наши собеседники в основном говорили про язык, а также о понимании/непонимании других диалектов этого языка⁸. Например, информант, много лет живущий в Пятигорске, родившийся в Махачкале, рассказывая о том, как он общается в синагоге, отмечает, что плохо понимает выходцев из Азербайджана:

Диалекты, конечно, разные, вот варташенских мы их почти не понимаем, кубинских очень тяжело, а дербентских я хорошо понимаю, дербентский как-то ближе к Дагестану, к махачкалинским. Мы с Кайтагского района оттуда все пришли сюда [ЯВГ].

Наша собеседница из Дербента говорит о большем родстве кубинского и дербентского диалектов:

А кайтагский и кубинский вообще разные диалекты. Они [кайтагские] больше с кумыками, по родству больше с кумыкского языка. А у нас у дербенских и кубинских те же самые слова заимствованы с азербайджанского. Вот в этом отличие [МИХ].

СТЕРЕОТИПЫ И АВТОСТЕРЕОТИПЫ

Кроме различия в диалектах и языке информанты отмечают и то, как различаются обычаи, кухня и характер представителей этих локальных групп.

Я сейчас живу в Махачкале. Я женился, жена у меня махачкалинка, я переехал в Махачкалу. Она не махачкалинка по корням, она родилась в Махачкале, а её родители — они из Буйнакск. Там другая ментальность. Они тоже горские евреи, но всё по-другому. Они, в отличие от дербентских, кушают хинкал, для них это главная еда. Они кушают сушёное мясо, колбасу домашнюю. В Дербенте, когда я жил, здесь никто не знал про такую еду, как курдюк. Там в Буйнакске у них вот такие вот вкусы. У них диалект очень особый, очень прикольный, прикольный для дербентского человека, непривычный очень. Там очень много новаций в ихнем диалекте, а с другой стороны, архаизмов очень много всяких. В этом плане очень интересный диалект [СИГ] (2018).

Незначительные отличия есть в кухне. Например, буйнакские евреи готовят практически все блюда из баранины, в Дербенте из баранины вообще ничего не готовят, и раньше не готовили, и теперь особо не готовят. (...) Коренное различие, что в Дербенте всё делали из говядины, все блюда, в Буйнакске всё делали из баранины. Рыбу в Дербенте ели. Это было отличие дербенских евреев от других, для дербентских евреев это было характерно, рыбу кушали всякую, ту, которая была не запрещена к употреблению для евреев. В Дербенте предпочитали есть морскую рыбу, кушали кутум, лосось, лещ. Сазан, сазан он речной, в Дербенте его особо не кушали. В Буйнакске и в Махачкале там предпочитали именно сазана, сазан и его родственники — разные виды карпа. В Дербенте ещё кушали селёдку, которая залом [СИГ] (2020).

Вы знаете, что касается кухни. Большая кухня находится в Дербенте, у них [в Махачкале] однообразие — хинкал, чуду — всё мясо, короче [НМШ].

Менталитет, конечно, отличается. Менталитет совершенно другой. Род занятий другой. [Менталитет чем отличается?] Менталитет более религиозный у кубинских евреев, и, не в обиду им сказано, они менее образованные [МИХ].

С Азербайджана приехали варташенские, приехали с Ширвани. «...» Они говорят в основном на азербайджанском, так сказать, грамотности там нету, но люди хорошие. Торгаши, деловые такие люди, коммерсанты такие [ЯВГ].

Они по своей натуре все торговцы [азербайджанские евреи]. Они могли ехать в Баку, Китай, набирать эти шубы, им конкурентов не было, и они продавали, они это могут. Они очень хорошие люди, спокойные [ЯХ].

Зачастую подчеркивается, что евреи из Кубы (в целом из Азербайджана) более традиционные и религиозные, в то время как евреи из Дербента образованные, в частности, высоко ценят образование девушек и всегда стремятся дать высшее образование всем членам семьи.

В Дербенте был большой процент образованных людей, образованных девочек, в отличие, скажем так, от Кубы. В Кубе девочек замуж выдавали. В Дербенте уделяли большой процент образованию. Если вы обратили внимание, что среди горских евреев — художников, писателей, докторов, врачей — почти все выходцы из Дербента [ДСМ].

При этом дербентские евреи отмечают большую связь с евреями из Кубы, чем с другими группами. Чаще всего браки заключались между представителями именно этих групп, было принято сватать девушек из Кубы. Вообще дербентцы постоянно подчеркивают связь между Дербентом и Кубой, говорят, что, пока не было государственной границы, в Кубу ездили гораздо чаще, чем в Махачкалу.

Кубинские нам ближе. В Дербенте очень много выходцев из Кубы. Кубинские с дербентскими чаще смешивались, браки заключали. И по менталитету, и по всем параметрам близко мы, а язык, диалект у них тоже отличается от дербентского, но не сильно, мы их понимаем [МИХ].

Старшее поколение — у них была традиция жениться, ездить за невестами в Кубу. В нашей фамилии такая традиция она была обычная до самого последнего времени. У Д. И., он дербентский, его все дяди, братья его деда, его прадеда они все ездили за невестами в Кубу [СИГ] (2020).

Из Кубы брали много именно девочек. Девочки наши туда в Кубу замуж не выхо-

дили, а сюда выходили. Здесь после войны очень много поселилось в Дербенте евреев из Кубы [И].

Особенность нашего материала и оценок разных групп горских евреев заключается в том, что в основном мы работали с группой кайтоги и дербенди, среди наших информантов почти не было евреев из Азербайджана — Кубы или Варташена. В представлении большинства наших собеседников, как мы уже отмечали, есть три основные группы: кайтоги (евреи Северного Кавказа), дербенди (юг Дагестана) и азербайджанские евреи (которых могут называть кубинскими, варташенскими, ширванскими или бакинскими, но по сути это одна большая азербайджаноговорящая группа). В дальнейшем, при продолжении исследования, одной из наших задач будет рассмотрение внутреннего разделения на группы с точки зрения евреев из Азербайджана, а также их стереотипов и оценок в отношении других еврейских групп и автостереотипов.

СТЕРЕОТИПЫ ВНУТРИ «БОЛЬШОЙ ГРУППЫ»

Внутри этих «больших групп» есть и свое деление — на более мелкие группы. Мы рассмотрим их на примере дербентской общины. Неоднородность общины связана с тем, что горские евреи долгое время проживали в небольших горных селениях и стали переезжать в крупные города довольно поздно, память о происхождении из того или иного села продолжала сохраняться. Особенно характерно это для Дербента, горско-еврейская община которого выросла в середине XX в. в несколько раз за счет притока населения из горных сел. В первую очередь выделялась группа «коренных жителей» Дербента: это потомки тех, кто переселился в город в самом конце XVIII — начале XIX в. из села Абасово⁹.

Он [папа] говорит, запомни раз и навсегда, если кто тебя спросит, мы дербенди, мы, мол, дербентские. Хотя вот сейчас я запомнила папин совет, наказ я запомнила. Сейчас, когда я начала глубже вот в это во всё вникать, я узнала, что папин отец действительно дербенди, тогда называли дербенди — это выходцы из Абасово. «...» Из Абасово, они считаются основателями Дербента, коренные дербентцы. Это моего отца отец. Предки его, это действительно так. Фамилия его была Рабаев [МИХ].

Есть фамилии, которые сами дербентские евреи называют дербенди, это корень Дербента, коренные дербентцы. Имеется в виду основатели общины дербентской. Есть довольно много фамилий, сейчас я пытаюсь заниматься восстановлением перечня этих фамилий. К этим фамилиям от-

носятся Ханукаевы, Дадашевы, Семёновы, потом Семёновы есть, это не наши, это однофамильцы. Исаковы, есть фамилии Ильягуевы. В Дербенте несколько фамилий Ильягуевых, одна из них это коренные дербентские, а другая — это некоренные [СИГ] (2020).

Память о том, что человек или его предки были выходцами из того или иного села или региона, сохранялась очень долго, она была частью идентичности и семейной истории. Ответ на вопрос: «Из какого ты рода?» (который был и остается очень важным для горских евреев) — включал в себя не только фамилию или фамильное прозвище, но и указание на место, откуда происходила семья человека. Особенно важную роль это играло и играет при выборе жениха или невесты. Конечно, в первую очередь обращают внимание на характеристики семьи или рода, но и происхождение тоже немаловажно, потому что с ним связаны различные стереотипы и представления о характере. Естественно, сохранялось некоторое презрительное отношение коренных жителей города к выходцам из сел.

Люди городские и люди из других сёл им напоминали об этом по поводу и без повода [смеется]. В те времена городские не часто рождались с сельскими, даже если они были сравнительно давними выходцами из сёл. Даже если они были в третьем-четвёртом поколении. Моя бабушка по отцу отказывалась выдавать одну из своих внуков замуж за одного очень состоятельного человека. При советской власти он стал очень состоятельным человеком, он был выходцем сам из Карчага¹⁰. Раз вы это дело записываете, я не буду называть его имени. Он был человеком очень упорным, и, слава богу, у них родились нормальные, замечательные дети [СИГ] (2020).

Раньше обязательно обращали внимание, откуда семья происходит. Смотрели, из какого селения пришла сюда семья, старались именно с такого и взять [И].

Выходцы из различных селений наделяются различными характеристиками — как негативными, так и позитивными. Например, выходцы из села Араг¹¹ считались обжорами.

Арагцев называли обжорами. Вот родня моей мамы, я уже говорил, что они жили в Араге всего-то полтора поколения. Но они любили подчёркивать свою приверженность этому злу, к обжорству, и пытались продемонстрировать это при любом случае, за столом, на свадьбе, там, в гостях и так далее [СИГ] (2020).

Или же их характеризовали как шумных и агрессивных, а выходцев из Джераха¹² — как высокомерных.

[ОЖ 2:] Не знаю, я слышала, что арагцы, они не буйные, а как сказать, шумные. Я вот это слышала, но в жизни не скажу, что мой папа такой. Я знаю, что мой муж из Джераха, так же говорят джерахский? [ОЖ 1:] Джерахский. [ОЖ 2:] Про них говорят, что они высокомерные. Как-то говорят, что они нитки тащили... Аврумовна, подскажи, джерахью кто? [ОЖ 1:] Ой, я не знаю. [ОЖ 2:] Высокомерные, то есть тащат верёвкой. Я всегда говорю мужу: «Э-э-э, джерахский, ты сиди, вы понтошлёпы». Да, это есть. Так про другие не знаю.

Выходцы из села Нюгди (горско-еврейское название Мюшкюр)¹³ отличаются, по мнению информантов, мягким и поэтическим характером, гостеприимством.

Поэты, писатели, такие вот романтики рождались мюшкюри. Они считаются такие сказочники, лирики. У них действительно все поэты, все писатели, но очень много во всяком случае оттуда [МИХ].

[ОЖ1:] Дедушка у меня был из Нюгди, а папа здесь родился, но считались мы всё равно по дедушке. <...> [ОЖ2:] Нюгди, там все такие добрые. [ОЖ1:] Да, они добрые, такие гостеприимные. Кстати, многие люди, которые кейвони¹⁴ называются, на свадьбу готовят, они были нюгдинские <...> У меня бабушка кейвони была. [ОЖ2:] Они на самом деле доброжелательные. К одному придёшь, все придут. У кого что есть приносят. Посидишь.

Совершенно иные характеристики у выходцев из селения Ханжалкала¹⁵:

Который с Ханжалкалы — это смелые люди. Ханжалкала — это в переводе кинжальная крепость. Их боялись, они набегали не совершали, а могли отомстить. Тоже отличались таким характером, нравом крепким, которые могли за себя постоять. Мамрач¹⁶ — лезгины делали набег, а Ханжалкала они обходили [МИХ].

Таким образом, определяя идентичность горских евреев, можно увидеть, что есть несколько уровней внутригрупповой дифференциации в этом субэтническом сообществе. М. С. Куповецкий писал о трех уровнях: еврей — горский еврей — принадлежность к той или иной этнотерриториальной или диалектной группе [2. С. 145], т.е. то, что я называю «большой группой». Однако мы видим, что есть еще один уровень — это идентичность по тому селению, откуда родом была семья. Следует отметить, что наше исследование еще не завершено, наблюдения носят предварительный характер. Мы планируем в дальнейшем более подробно описать стереотипы и автостереотипы как больших, так и малых групп, рассмотреть, есть ли подобное разделение

на подгруппы (малые группы) в других горско-еврейских группах, а не только в дербентской.

Примечания

¹ *Джуури* — современный термин, который постепенно входит в научный и бытовой оборот; до последнего времени исследователи называли язык горских евреев иудео-татским, еврейско-татским, горско-еврейским, сами носители — парси или фарси, «наш язык», «еврейский язык» и пр.

² Мюджи — село в Исмаиллинском районе Азербайджана. В 1900 г. в ауле проживало 680 евреев (примерно 90%), во время Гражданской войны большинство еврейских семей переехали в Баку.

³ Исмаиллы — город и административный центр Исмаиллинского района Азербайджана.

⁴ Шемаха (или Шемахи) — город в Азербайджане, центр Шемахинского района. В 1897 г. в городе проживало 90 горских евреев, к 1903 г. почти все покинули город.

⁵ Второе название Губа. Город в Азербайджане, центр Кубинского района; пригородом Кубы является Красная Слобода — крупнейшее поселение горских евреев в Российской империи и СССР.

⁶ Огуз — административный центр Огузского района Азербайджана; до 1991 г. назывался Варташен. В XIX — первой половине XX в. большую часть населения города составляли армяне, горские евреи и удины. После начала конфликта в Карабахе армянское, удинское, а затем и еврейское население стало покидать город.

⁷ Важно отметить, что некоторые исследователи тоже не выделяют эту группу как отдельную и вообще не пишут о ней [2; 3]. Однако нам посчастливилось во время экспедиции в Пятигорск в 2022 г. встретиться с семьей, которая считает себя принадлежащей к группе *губони* (*губонио*). Это выходцы из поселка Джеганас, которым удалось спастись во время войны, потому что их спрятали соседи.

⁸ Нужно отметить хорошую сохранность горско-еврейского языка: фактически все наши информанты (1950-х гг. и старше) могли на нем говорить, использовали его для внутрисемейного общения и отмечали, что их дети могут говорить или понимать язык.

⁹ Абасава или Абасаво — селение, существовавшее с первой половины XVII в. и примерно до 1800 г.; располагалось в 10 км южнее Дербента; в нем проживали только евреи, с 1790-х гг. они переселяются в Дербент.

¹⁰ Карчаг — село недалеко от Дербента, в Сулейман-Стальском районе Дагестана, где до 1920-х гг. проживали горские евреи и лезгины; в 1920-е гг. евреи переехали в основном в Дербент.

¹¹ Араг — ныне несуществующее село, находившееся в Сулейман-Стальском районе Дагестана; в середине XIX в. 100% населения составляли горские евреи,

после революции 1917 г. большинство из них покинули село.

¹² Джерах — ныне несуществующее село, находившееся в Табасаранском районе Дагестана; во второй половине XIX в. было горско-еврейским поселением, во времена Гражданской войны евреи покинули его и переселились в основном в Дербент.

¹³ Нюгди — село в Дербентском районе Дагестана; в XIX в. 97% населения составляли горские евреи; до 1990-х гг. евреи продолжали проживать в селе, отток связан с активной эмиграцией в Израиль, сейчас в селе проживает лишь несколько еврейских семей.

¹⁴ *Кейвони* — специальные профессиональные повара, которых приглашали готовить еду на различные торжественные события, в первую очередь на свадьбу.

¹⁵ Ханжалкала — ныне несуществующее село, находившееся в Магарамкентском районе Дагестана; во второй половине XIX в. около 90% населения составляли евреи, в первой половине XX в. они переселились в Дербент.

¹⁶ Мамрач — соседнее село с Ханжалкалой, где также проживали горские евреи.

Литература

1. Горские евреи — субэтническая группа евреев Северного и Восточного Кавказа // Еврейский информационный центр — gorskie.ru. 2015. 11 дек. URL: <https://gorskie.ru/juhuro/history/item/10447-gorskie-evrei-subetnicheskaya-gruppa-evreev-severnogo-i-vostochnogo-kavkaza>.

2. Куповецкий М. С. К исторической демографии этнотерриториальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв. // *Studia Anthropologica*: сб. ст. в честь проф. М. А. Членова / ред.-сост. А. М. Федорчук, С. Ф. Членова. М.; Иерусалим, 2010. С. 145–175.

3. Членов М. А. Между Сциллой деиудизации и Харибдой сионизма: горские евреи в XX в. // *Диаспоры*. 2000. № 3. С. 174–197.

Список информантов

ДВР — Джанбеков Владимир Рубенович, 1950 г.р., род. в Кизляре; зап. В. И. Колесов, Е. С. Фоменко в Пятигорске, 2022 г.

ДСМ — Давыдова (Якубова) Стелла (Эстер) Мегировна, 1960 г.р., род. в Дербенте; зап. А. Г. Агабабян, В. И. Колесов в Пятигорске, 2022 г.

И — муж., 1965 г.р., род. в Дербенте; зап. С. Н. Амосова, Е. А. Заболотных в Дербенте, 2019 г.

ЛШ — Шабаетов Леви, 1970 г.р., род. в Нальчике, раввин Нальчика; зап. С. Н. Амосова, С. В. Белянин, И. В. Козлова в Нальчике, 2021 г.

МИХ — Михайлова (Рабеева) Ирина Хаимовна, 1963 г.р., род. в Дербенте; зап. С. Н. Амосова в Дербенте, 2020 г.

НМШ — Нагдимов Моше (Миша, Мухаэль) Шамаилович, 1960 г.р., род. в Дербенте; зап. С. Н. Амосова, Е. А. Заболотных в Дербенте, 2019 г.

ОЖ1 — Ольга Аврумовна, ок. 1979 г.р., член еврейской общины; зап. С. Н. Амо-

сова, Е. А. Заболотных в Дербенте, 2019 г.

ОЖ2 — Ирина, ок. 1982 г.р., член еврейской общины; зап. С. Н. Амосова, Е. А. Заболотных в Дербенте, 2019 г.

СИГ — Семенов Игорь Годович, 1961 г.р., род. в Дербенте; зап. С. Н. Амо-

сова, Г. Д. Стукалин в Дербенте, 2018 г.; С. Н. Амосова в Москве, 2020 г.

ЯВГ — Ягудаев Вячеслав Григорьевич, 1953 г.р., род. в Махачкале; зап. А. Г. Агабабян, С. Н. Амосова, В. А. Дымшиц в Пятигорске, 2022 г.

ЯХ — Ягудаева (Абрамова) Хая, 1958 г.р., род. в Махачкале; зап. А. Г. Агабабян, С. Н. Амосова, В. А. Дымшиц в Пятигорске, 2022 г.

Статья поступила в редакцию 13 февраля 2023 г.

Мария Васильевна Вятчина,
приглашенный исследователь, Университет Тарту (Эстония)

ТРАХОМА КАК «БОЛЕЗНЬ ИНОРОДЦЕВ» И «ЕВРЕЙСКАЯ БОЛЕЗНЬ» В ИСТОЧНИКАХ ПО МЕДИЦИНСКОЙ СТАТИСТИКЕ 1880–1910-х гг.

Аннотация. Медицинские освидетельствования призывников, которые стали проводиться с началом всеобщей воинской повинности, долгое время использовались как способы обобщения данных о здоровье разных территориальных, этнических, конфессиональных групп Российской империи. Статья основана на анализе медицинской статистики по конкретному диагнозу — трахоме, распространенному в тот период инфекционному заболеванию, которое могло быть основанием отправить рекрута обратно домой. Публикация нацелена на то, чтобы показать стереотипизированные способы обсуждения медицинскими специалистами Российской империи трахомы и других нарушений зрения среди еврейского населения в целом и среди еврейских призывников в частности. Для этого представлены подходы к конструированию трахомы как «еврейской болезни».

Ключевые слова: трахома, история науки, стереотипы, медицинская статистика, медицинская антропология, Российская империя

В представлениях о евреях среди их этнических соседей нередко встречаются стереотипы, связанные с якобы присущими им особенностями телесности и здоровья. Например, эпидемия сыпного тифа во время Первой мировой войны в просторечье получила название «еврейской лихорадки» [12]. Идеи о присущих евреям особенностях зрения и слепоте обсуждают в рамках фольклористики и устной истории [1. С. 131; 2. С. 54–55]. Кроме определенного способа воображения и обсуждения межкультурного соседства, закрепившегося в исторической памяти, у этих сюжетов можно обнаружить параллели в том, как в конце XIX — начале XX в. чиновники, офицеры и врачи, т.е. представители имперской администрации, придерживались аналогичных стереотипов в своей работе. Можно привести пример с убеждением об особой распространенности среди еврейского населения трахомы — инфекционного заболевания, которое на поздних стадиях могло приводить к нарушениям зрения и слепоте. Данная публикация нацелена на то, чтобы показать стереотипизированные способы обсуждения медицинскими специалистами Российской империи трахомы и других нарушений зрения среди еврейского населения в целом и среди еврейских призывников в частности. Для этого будут представлены

подходы к конструированию трахомы как «еврейской болезни».

Статья базируется на анализе публикаций по вопросам выявления, регистрации и лечения трахомы, написанных специалистами по военной антропологии в 1880–1910-е гг. Появление этого круга источников связано с несколькими факторами. Во-первых, развитие статистики, демографии и этнографии с середины XIX в. сделало возможным появление документов, которые рассматриваются в этой статье. Цель этих источников состояла, в частности, в том, чтобы наметить пути управления колонизированными территориями и обеспечить «информационную поддержку» специалистам, проводившим кампанию по исполнению воинской повинности, ставшей всеобщей с 1874 г. [7]. Во-вторых, данные, которые медицинские специалисты собирали при освидетельствовании призывников и солдат, стали активно использоваться для написания диссертаций и других научных публикаций. Привлекательность этих данных состояла в том, что они рассматривались как материалы выборочных обследований. Тем самым, не обязательно проводя исследования в разных регионах Российской империи, специалисты могли позиционировать свои наработки как образцы изучения «инородческих групп», которых репрезентировали призванные на военную службу мужчины.

Разнообразие населения империи в указанный период концептуализировалось в терминах расы. Как пишет историк Марина Могильнер, «категория расы стала широко появляться в российских словарях начиная с 1860-х годов, выступая как синоним широко употреблявшегося понятия “племя”, описываемого через внешние биологические показатели — цвет кожи, волос и глаз, форму носа и рост» [7. С. 17]. Военным врачам использование терминов *раса*, а также *племя* и *народность* позволяло говорить, что представители разных территориальных/расовых/этнических групп среди солдат обладают принципиальными отличиями физиологического и психологического рода. В результате формировались суждения подобных тем, о которых пишет историк Питер Холквист: «...русские в военно-статистических учебниках и исследованиях того времени воплощали патриотизм и лояльность, евреи — эгоизм и аморальность, поляки и мусульмане рисовались как ненадежные чужаки» [11. С. 115]. Кроме моральных характеристик, возникали убеждения о распространенности конкретных болезней и так называемых расовых патологиях [9. С. 17]. Например, военный врач Д. Сакович привел мнение коллеги из Петербургского военно-санитарного общества, что нельзя приостановить набор в войска больных трахомой, поскольку тогда «поляки, евреи и восточные инородцы не будут попадать в строй, как страдающие поголовно трахомой, и, таким образом, тяжесть отбывания воинской повинности всецело ляжет на коренное русское население» [10. С. 116]. Йоханан Петровский-Штерн, детально изучавший службу еврейских солдат в имперской армии, обращает внимание на то, что «по утверждению членов воинских присутствий, трахома и грыжа составляли две наиболее характерные (“типичные”) болезни призывников вообще и еврейских призывников в частности» [8. С. 206].

Как именно складывались утверждения представителей имперской администрации о трахоме как наиболее «типичной» еврейской болезни? Начнем с того, что пристальное внимание к трахоме можно объяснить тем, что из разработанных инструкций военным чиновникам было известно об инфекционных свойствах трахомы и возможности заражения окружающих. Как писал в 1912 г. один из исследователей, «...ни одной болезни в нашей армии не уделяется столько

внимания, как трахома» [5. С. 96]. В терминологии колониальных управленцев (врачей и членов воинского присутствия) трахома (как и ряд других диагнозов и физических особенностей, приводившихся в специальных циркулярах) связывалась с «неспособностью к службе» и приравнялась к «браку». Трахома была одной из множества причин того, что состояние солдат не соответствовало нормативным представлениям колониального государства о собственной армии. Постепенно формулировался вопрос о том, чтобы рекруты с диагностированной трахомой получали отвод (временный или постоянный) или были изолированы во время военной службы. В связи с этим ставилось под вопрос само качество диагностики. По мнению экспертов-офтальмологов, далеко не все врачи, работавшие с рекрутами в воинских присутствиях, были способны распознать симптомы трахомы. Конъюнктивит, другие инфекции глаз, а также последствия травм нередко приравнивались врачами к симптомам трахомы. Это имел в виду врач Исаак Гинзбург, характеризуя ситуацию с диагностикой как «спор и страшную путаницу», поскольку «практические врачи не-специалисты совершенно потеряли почву под ногами и просто не знают, что им считать за трахому» [3. С. 2].

Сравнивая публикации разных лет, можно обратить внимание, что по мере расширения знаний о трахоме менялись руководства по ее диагностированию. Кроме того, обсуждалась идея о том, что евреи предрасположены к близорукости (миопии) [6. С. 31], которую часть врачей ошибочно могли приравнивать к трахоме. В результате то, что попадало в статистику как совокупные цифры больных трахомой среди еврейских рекрутов, могло быть чем угодно — от близорукости до инфекций и результатов травм.

Врачи исходили в своей работе из презумпции безусловного недоверия к потенциальным новобранцам, подозревая их в «уловках к уклонению от отбывания воинской повинности» [10. С. 117]. Об этом свидетельствует то, что «присутствия по воинской повинности с недоверием относятся к заявлениям призывных евреев и придают меньше значения болезням и недостаткам у евреев, чем в аналогичных случаях у не евреев, что мнение о притворстве и обманах евреев очень распространено и высказывается даже в тех случаях, где обмана нельзя допустить. Понятно, что при таком отношении к евреям, представляющим население слишком хилое, болезненное и слабосильное, в армию будет попадать слишком много негодных новобранцев евреев» [6. С. 144–145]. Соответственно, парадоксальным образом, одной из причин попадания в ряды новобранцев сравнительно большего числа мужчин-евреев, состояние здоровья которых не позволяло

им нести военную службу, было связано с распространенными предубеждениями врачей в отношении евреев.

Вместе с тем врачи как часть аппарата колониального управления также были заинтересованы в том, чтобы фиксировать любые попытки препятствовать рекрутчине со стороны местных общин. Обсуждая «сдачу негодных к службе», врачи квалифицировали это как системное явление, распространенное, в частности, среди еврейских общин. Дополнительно к этому заявлению, перечислялись практики, которые, по мнению врачей, представляли собой примеры такого «мошеничества обществ» [6. С. 89] и в целом создавали для присутствий «нездоровую атмосферу» [6. С. 92]. Сюда попадали «все те уловки, к которым прибегают евреи при уклонении от воинской службы — уклонение бегством, сдача негодных, искусственное составление льготных и нельготных групп, подмена на сборных пунктах здоровых больными, умышленное увеличение числа неявившихся из христиан, долженствующих впоследствии при явке заменять уже принятых безразлично христиан и евреев» [6. С. 92]. Также, по мнению чиновников, местные общины использовали «широко поставленную систему доносов. Цель системы доносов — не изболечение взяточников, а запугивание, опорочение всего состава присутствий вместе с врачами, подрыв доверия к присутствиям» [6. С. 92]. Автор приходит к выводу, что ответственный из военных присутствий в такой «нездоровой атмосфере доносов, подозрений и сплетен будет подозрительно относиться к браковке, склоняясь к приему малогодных, тем более, что последнее выгодно для населения» [6. С. 92]. Подобные действия, направленные на то, чтобы уберечь как можно больше мужчин в местных общинах от призыва (если они имели место быть, как их описывают авторы приведенных статей), можно сопоставить с понятием «тактики слабых». Этот концепт был введен социологом Мишелем де Серто [4], чтобы описывать способы низового сопротивления крупным властным проектам, примером которого является всеобщий воинский набор в масштабах колониальных империй, через простые, быстрые, малозаметные, подручные способы действовать.

Анализируя представленные источники, можно говорить о том, как постепенно складывался колониальный троп о трахоме как «болезни инородцев» в целом или как о «еврейской болезни» в частности. Здесь можно выделить два аспекта. Первый — это трансформация знаний о природе и клинической картине трахомы. Второй аспект — это сравнительно более инертный процесс внедрения изменений в освидетельствование новобранцев. В то время как гражданские эксперты по офтальмологии обсуждали

и включали в свою врачебную практику последние достижения в сфере диагностики трахомы, чиновники и врачи воинских присутствий продолжали воспроизводить специфическую форму институционального недоверия к евреям.

Этим недоверием можно объяснить системную мисдиагностику еврейских новобранцев и высокую степень игнорирования тех жалоб, которые они озвучивали. Более того, из анализа медицинских статей, донесений и обзоров работы военных присутствий видно, что работа комиссий по набору призывников считалась неудовлетворительной как среди местных жителей, так и среди самих чиновников, заявлявших о низкой квалификации ответственного персонала. Из этого следует, что цифры, которые приводятся в сохранившихся публикациях, преимущественно отражают разнобразные сбои в работе призывных комиссий, нежели характеризуют состояние здоровья населения территорий в составе Российской империи.

Литература

1. Белова О. В. Тело как трансформер: анатомия человека в славянских этиологических легендах // Традиционная культура. Т. 19. № 2. 2018. С. 130–139.
2. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
3. Гинзбург И. И. Еще к вопросу о регистрации трахомы. Киев, 1901. (Прилож. к «Вестнику офтальмологии»).
4. Де Серто М. Изобретение повседневности. 1: Искусство делать / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб., 2013.
5. Захаров Н. Н. Материалы по военно-медицинской статистике. Неспособность к службе и смертность нижних чинов армии призыва 1905 года: дис. ... д-ра медицины. СПб., 1912.
6. Михневич И. И. Уволенные по проститу новобранцы призывов 1895–1898 годов: дис. ... д-ра медицины. СПб., 1900.
7. Могильнер М. Homo imperii. История физической антропологии в России (конец XIX — начало XX в.). М., 2008.
8. Петровский-Штерн И. Евреи в русской армии: 1827–1914. М., 2003.
9. Розенфельд Л. М. К вопросу о глазных заболеваниях у евреев // Еврейский медицинский голос. 1908. № 1. С. 17–32.
10. Сакович Д. К вопросу о приеме трахоматозных новобранцев в войска // Военный сборник. 1891. № 9. С. 116–117.
11. Holquist P. To Count, to Extract, and to Exterminate: Population Statistics and Population Politics in Late Imperial and Soviet Russia // A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin / ed. by R. G. Suny, T. Martin. Oxford, 2001. P. 111–144.
12. Zavadivker P. «Jewish Fever»: Myths and Realities in the History of Russia's Typhus Epidemic, 1914–22 // Jewish Social Studies. Vol. 26. № 1. 2020. P. 101–112.

Статья поступила в редакцию 19 февраля 2023 г.

Мария Вячеславовна Ахметова,

кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Михаил Лазаревич Лурье,

кандидат искусствоведения, Европейский университет в Санкт-Петербурге

ИЗ ФЛОТСКОГО ПЕСЕННИКА КОНЦА 1960-х гг.

Аннотация. Рассматривается рукописный песенник, заполнявшийся с 1967 г. — во время службы его владельца на Балтийском флоте и, возможно, в последующие годы. Охарактеризованы содержание и оформление песенника и песенного собрания, частью которого он является, в публикацию включено 20 текстов. Состав песенника отражает, с одной стороны, актуальный репертуар флотской среды тех лет, с другой — общие тренды песенной культуры позднесоветского времени.

Ключевые слова: рукописный песенник, флотский рукописный альбом, песни-переделки, песенный репертуар

Рукописный песенник, материалы которого мы публикуем, является частью индивидуального песенного собрания. Помимо песенника, в него входят папка с машинописными текстами отдельных песен (как представленных в рукописном сборнике, так и отсутствующих в нем), фрагмент печатного сборника «Вспомним песню» (М., 1963) и разрозненные листы с песнями, записанными вручную, напечатанными на машинке и вырезанными из журналов.

Этот материал оказался в руках исследователей случайно¹, поэтому о песеннике и его владельце известно только то, что явствует из самой тетради. Владимир Михайлович Ш., москвич, в 1967–1970 гг. проходил срочную службу на Балтийском флоте, где и завел рукописный песенник. Поскольку датированы только записи на первых листах, невозможно сказать, когда завершилось его заполнение: не исключено, что Ш. продолжал записывать песни и после окончания службы.

Песенник включает 86 текстов, пронумерованных владельцем. Нумерация, судя по разнице цвета чернил, частично производившаяся постфактум, нарушена: после песни под номером 38 идет номер [нрзб.], следующий текст пронумерован как 59, после него нумерация продолжается с 43 до 88. Почти вся тетрадь заполнена одним почерком, от которого явно отличаются почерки, которыми записаны песни 65 и 85. Кроме того, при общем сходстве почерка различается написание букв *д* и *т* на первых листах с сентенциями и цитатами, предшествующими основному корпусу сборника. На полях некоторых страниц содержатся пометки «Надо», «есть» — возможно, следы отбора текстов для перепечатки и/или для составления репертуара выступления.

Хотя тетрадь была предназначена владельцем исключительно для записи песен, ее оформление выдержано в классической традиции рукописного альбома XX в., предполагающей комбинацию текстов различной формы и прагматики, наличие визуального ряда

и ориентацию разных текстов на общие и «субкультурные» темы.

На форзаце записан московский почтовый адрес и заголовок: «Сборник песен Ш. <...> Владимира Михайловича»; далее обозначено: «Начато: 9.1.67 г. г. Липая». Первый лист содержит сентенции: «Где начало того конца, которым кончается начало?!», «Нельзя объять не объятное», «Жизнь — это прекрасно».

На втором листе записаны четверостишия флотского содержания:

Кто видел в море корабли
не на конфетном фантике
око скребли, как нас скребли
Тому не до романтики.

—
Моряк неверит что любовь,
как в сказке
И вредные минуты на земле,
Им всем немножко нужно женской
ласки,
Чтобы легче было жить на корабле.

1967 г. г. Свиноуйсьце [Подпись]

На обороте этого листа: «И в 1970 году, мы скажем: здравствуй милый город принимай швартовы». На третьем листе приведено последнее четверостишие стихотворения Юлии Друниной «Наказ дочери» (1956):

Ты не будь жестока
с виноватыми
А сама виновна повинись
Все же люди, а не автоматы
мы
Все же не простая штука
жизнь.

1.10.67 г. [Подпись].

Только после этой «входной группы» следуют пронумерованные тексты песен. Песенник изобилует рисунками на морскую тематику: компасная роза, корабль, якоря. Ближе к концу появляются и своего рода иллюстрации к песням: так,

под антивоенной песней «Заброшу свой автомат...» (№ 60) изображен ядерный гриб, под песней «Роза» (№ 61) — роза, под песней «Нос» (№ 62), герой которой «стал знаменитым в стране машинистом», — рельсы, светофор и локомотив с частью вагона; под песней «Бабе лето» (№ 70) — пейзаж с клином журавлей в небе.

Песенник Владимира Ш. представляется нам крайне интересным как источник материала и как самостоятельный объект изучения. Во-первых, он содержит несколько песен, имевших широкое фольклорное хождение в XX в. (см. их перечень ниже) и привлекавших внимание исследователей и публикаторов. Фиксируя и варианты текстов, и время и среду их бытования, записи Ш. представляют ценность для фольклористов в качестве новых данных.

Во-вторых, в тетради много текстов, которые, наоборот, прежде не останавливали на себе внимание исследователей городских песен. Их наличие в рукописном матросском песеннике конца 1960-х гг. заставляет расширить наши представления об актуальных молодежных песенных репертуарах позднесоветской эпохи и обратиться к поиску других вариантов таких ранее не замеченных песен, данных об источниках и бытовании. Это песни «Ялта» (в песеннике — «Поспиралам шоссе по полям и лугам...»), «Друг-товарищ мой, где ты, где ты, где ты...», «Вечер наступил, солнышко зашло...», «Колеса стучат, говорят на бегу...», «Вдоль по речке, речке утки плавают...», «Последнее письмо», «Послание», «Жду тебя я каждый день...», «Я так больше не хочу...», «Соперница», «Ты моя», «Дом восходящего солнца», «Тихий день ненастный...».

К этому списку стоит добавить небольшую группу песен, получивших известность благодаря исполнению их Аркадием Северным: «Стук монотонных колес», «На знакомой скамье...», «Голубое такси», «В этом парке густом...», «Затихает музыка в саду...», «Ночь, Париж. Свет тусклых фонарей...». Активная творческая деятельность певца — записи в подпольных студиях и выступления с концертами — началась несколькими годами позже, чем Ш. вел свой песенник, который, таким образом, фиксирует фольклорное обращение этих песен в период, предшествующий моменту их вероятной популяризации благодаря авторитетному исполнителю и тиражированию его записей.

В-третьих, песенник Ш. интересен самым составом записанных в нем текстов: характерная для подобных рукописных компендиумов пестрота контента сочетается здесь с неожиданными пропорциями представленности разнородного песенного материала. Прежде всего, неожиданным для альбома матроса-срочника выглядит значительная доля так называемых авторских

песен, несколько позднее получивших наименование «бардовских», причем не только «топовых», но и менее известных авторов-исполнителей. Песни этого рода составляют половину всех текстов песенника².

Песни, источником которых являются современный кинематограф и эстрада и которые обычно представлены в рукописных песенниках в заметном количестве, составляют лишь небольшую часть корпуса — всего восемь текстов³. Столь же невелика доля текстов из городского фольклора тех лет — блатных, «дворовых» баллад и романсов и других песен, в различных вариантах обрабатывавшихся в молодежных и подростковых компаниях. Таких песен девять: «Гоп-со-смыком» (в песеннике «Исус христос»), «Купите папиросы», «Денег не гроша...», «Друзья» («Живём на свете мы а пользы не приносим...»), «Парень в кепке и зуб золотой», «Роза» («Я помню роза она цвела...»), «У девушки с острова “Пасхи”», «Девушка с оленьими глазами» и песня-переделка «На меня на-двигается кодла модных парней». Что касается ожидаемых в матросском альбоме «тематических» песен о море и флотской службе, то такой текст один: флотская переделка популярной эстрадной песни «Не послушал отца я и мать...».

Нетипичны для мужского альбома и записанные Ш. романсы. Помимо популярных в те годы «Клен ты мой опавший...» и «Отчего луна так светит тускло...» на стихи С. Есенина, в песеннике присутствуют три романса конца XIX — начала XX в., в том числе два «женских»: «Я ехала домой» (сл. М. Пуаре) и «Уйди, совсем уйди» (сл. Верещагина) и «Пара гнедых» (сл. А. Апухтина).

Такое распределение интереса составителя альбома к различным группам песен заставляет еще раз задуматься о том, в каком соотношении находятся факторы, определяющие песенные предпочтения индивида, в том числе актуальный репертуар, или текущее состояние традиции, той культурной группы, к которой он принадлежит в момент времени (в данном случае это матросы военного флота), — и более широкие песенные тренды эпохи, как общие, так и характерные для определенной социальной среды (в данном случае той, которой в позднесоветские десятилетия было свойственно почти тотальное увлечение авторской песней).

В этом отношении показательно сравнение материалов Владимира Ш. с альбомом, созданным матросом Северного флота десятилетием раньше [8]. Между данными двумя рукописными флотскими песенниками нет ни одного пересечения, при этом в альбоме 1950-х гг. гораздо больше текстов с морской тематикой (в том числе переделок известных песен), велика доля стихов Есенина, эстрадных песен и песен из кинофильмов. Можно предположить, что дело не

только в разнице во времени ведения песенников, но и в социальной принадлежности их владельцев.

Для публикации мы отобрали 20 песен. Эти тексты, на наш взгляд, могут быть наиболее интересны исследователям, изучающим как песенный фольклор, так и более широкий круг вопросов, связанных с низовыми музыкальными практиками и репертуарами. В подборку включены варианты известных фольклорных баллад, переделки и фольклоризированные версии эстрадных песен, песен из кинофильмов и спектаклей, других авторских песен, а также песни, которые ранее не фиксировались в устном или письменном фольклорном бытовании и о происхождении которых у нас нет или крайне мало сведений.

Тексты расположены в той же последовательности, под теми же номерами и названиями, что и в песеннике, публикуются с сохранением орфографии, пунктуации и строфики источника.

16. Ночь, Париж. Свет тусклых фонарей
Пляшут тени призраков людей
В быстрой пляске круг сминая [?]
Дико воет волков стая
И поет усталый человек

Ночь, Париж. Свет тусклых казино
Алой лентой льется там вино
Дождь косой панели мочит
Ветер дьявольский хохочет
Раскрывая пестрое мanto

Как остановить той ленты [?] бег
Пес голодный лижет талый снег
На углу старик со скрипкой
Рот закрыл в кривой улыбке
И поет усталый человек.

О бытовании песни в 1960-е гг. и ранее сведений нет. В 1976 г. в значительно более просторном варианте она была исполнена Аркадием Северным на концерте, посвященном 85-летию со дня рождения А. Вертинского, где звучали преимущественно композиции самого Вертинского. В дискографии Вертинского этого произведения пока обнаружить не удалось, как и других достоверных сведений о его авторстве. В одной из сетевых публикаций песни, где она исполнена на другую мелодию, чем у Северного, «с такими же словами Александра Вертинского» (на самом деле текст тоже заметно варьирует), автором альтернативной мелодии назван С. Торжеский, а время ее сочинения отнесено к 1982 г.⁴

19. Не послушал отца я и мать
Захотелось матросом мне стать
Только песня моя не о том
Как неспешно покинул я дом
Говорят что по везёт
Если кто нибудь в матросы попадёт
А пока наоборот
Слишком часто уж матросу не вез[ет]

Вот стою и курю у окна
Вдруг подходит ко мне старшина
Только песня совсем не отом
Как я палубу драил потом

Целый день на плацу суета
Целый день нас гонял старшина
Только песня совсем не отом
Как в санчасть побежали потом

Бросил девушку я за углом
На проверку помчался бегом
Только песня совсем не отом
Как обиделась рыбка потом

По уставу ведь я — человек
Но живу беспокойно весь век
Только песня моя ведь о том
Лучше был бы я черным котом
Говорят что повезёт
Если кто-нибудь в матросы попадет
А пока на оборот
Слишком часто уж матросу не везет

Переделка песни «Черный кот» (сл. М. Танича, муз. Ю. Саульского, 1963), ставшей известной в 1964 г. благодаря исполнению Т. Миансаровой. Возможно, песня из альбома Ш. была создана в контексте флотской самостоятельности.

24. Денег не гроша, но поет душа
Подражая звукам моей скрипки
И она ушла счастье унесли
Вместе с не ушла моя улыбка
Пой скрипка моя пой
Расскажи отом как я тоскую
Расскажи ты ей о любви моеи
Может быть её я поцелую

Но пришел другой
С суммой залатои
Разве можно спорить с богачами
И она ушла счастье унесла
Только скрипка плакала ночами
Плачь скрипка моя плачь
Расскажи о том как я тоскую
Расскажи ты ей о любви моеи
Может быть она еще вернется

Сокращенный вариант песни «Те, кто платят» (сл. Б. Тимофеева-Еропкина, муз. П. Марселя), появившейся не позднее 1926 г. [см.: 15]. Во второй половине XX в. песня, по-видимому, имела хождение в репертуаре молодежных компаний, см. варианты в сборниках «песен дворов и улиц» и «популярных мелодий 1930–60-х гг.» [11]⁵.

32. Исус христос
Исус христос и тот переродился
Блатным лицом на небе появился
Говорят что он ворует, папиросами
Торгует боже если совесть у него

[Две строки зачеркнуты.]
Еслибы я крылышки имел
Я бы на небо улетел
В карты резался с христосом

Больше небыл я матросом
Пропадай моря и якоря
[Строка зачеркнута.]

Там живут лен[т]яи ратозеи
Водку пьют а денег не имеют
Сам христос там правит джазом
Деньги требует зараза
Боже если совесть у него
[Две строки зачеркнуты.]

Васька Квакин тоже там живет
Славным барабанщиком снует
На ударнике играет черта с ведьмой
Забавляет
Боже естли совесть у него.

Вариант известной блатной баллады 1920–1930-х гг. «Гоп со смыком» [см.: 9], популярность которой способствовала появлению огромного количества переделок, а также подтекстовок, содержание которых не имело ничего общего с источником [см.: 11]⁶. Публикуемый вариант в целом близок к исходной версии, содержит элементы воровской топики, первая строка в варианте «Исус Христос совсем переродился» присутствует в тексте песни «Гоп-со-смыком», записанном в 1930-е гг. [9. С. 82]. Однако здесь лирический субъект — не профессиональный вор, попадающий на тот свет, а матрос, чье повествование о себе редуцировано до изъятия мечты улететь на небо. Помимо этой единственной детали, обеспечивающей флотскую приуроченность текста, в нем присутствуют следы иной тематической аранжировки: упоминание в разных куплетах «джаза» и «барабанщика», который играет «на ударнике». Можно осторожно предположить, что «матросская» модификация песни возникла как переработка версии, появившейся в молодежной (а возможно, и в музыкантской) среде. Травестийное описание небесного мира, также радикально сокращенное по сравнению с пространными вариантами исходной версии баллады, включает упоминание не только Христа, но и демонических персонажей — «черта с ведьмой», а также некоего «Васьки Квакина» (возможно, реальное лицо, знакомый владельца песенника). В представленной в собрании машинописной версии, незначительно варьирующей рукописный текст, вместо этого имени в четвертой строфе упоминается «Ленька Пантеев» — вероятно, известный петроградский налетчик 1920-х гг.

34. Купите папиросы.

Ночь туманна и прохладна
И вокруг темно
Мальчик маленький мечтает
Только об одном
Он стоит к стене прижавшись
И на вид чуть, чуть горбаты
И поет на языке родном

Друзья купите папиросы
Подходи закуривай матросы
Подходите пожалейте
Сироту меня согрейте
Божи есть ли совесть у него

Я мальчишка, я сиротка
Мне симнацать лет
Пока ждите человека
Што бы дал ответ
Где мне можно приютится
Или богу помолится
Дочегожь не мил мне этот свет

Друзья купите папиросы
Подходи закуривай матросы

Мой отец в баю жестоком
Жизнь свою отдал
Маму немец из винтовки
Гдето растрелял
А сестра моя в неволе
Сам родился в чистом
Поле от таго я зренье потерял

Друзья смотрите я не вижу
Подходите люди не обижу
Подходите пожелите
Сироту меня согрейте
Этим вы спасете жизнь мою.

Русский вольный перевод популярной еврейской песни «Папиросы/Papigosp», текст которой на идише был сочинен в 1930-е гг. американским актером, певцом и режиссером Германом Яблоковым на еврейскую мелодию, известную задолго до этого. В Советском Союзе песня получила известность после концерта американского вокального дуэта «Сестры Бэрри» в Москве в 1959 г., где она прозвучала на идише. Текст, фольклоризованный вариант которого представлен в песеннике, с закрепившимся названием «Купите папиросы», стал единственным общеизвестным из нескольких русских переводов песни, на что, возможно, повлияли записи ее исполнения Аркадием Северным, имевшие широкое хождение. Запись III. — одна из наиболее ранних фиксаций фольклорного бытования песни на русском языке. См. варианты в изданиях 1990–2000-х гг. [11]⁷.

«Божи есть ли совесть у него» — строка, по-видимому, заимствована из рефрена песни «Исус христос», записанной в песеннике ранее (см. предыдущий текст); в известных вариантах песни на месте этой строки — «Посмотрите, ноги мои босы».

52. День и ночь, день и ночь
Мы идем по африке
День и ночь, день и ночь
Все потойже африке

И только пыль, пыль, пыль
Из под шагающих сапог
Отдыха нет на войне солдат
О милии друг, друг, дрег

Перестань меня ты ждать
Я здесь забыл как зовут родную мать

Брось, брось, брось, брось
Незаглядывай в перед
если сон тебя возмет
Задний ряд сейчас сомнет

Как эту пыль, пыль, пыль, пыль
Из под шагающих сапог
.....
.....

Атак, атак мы прошли за семь морей
Не негде, но негде неклеяли [?] так всех
чиртей

Как эту пыль, пыль, пыль, пыль
Из под шагающих сапог
.....
.....

Фольклоризованный вариант песни, текст которой восходит к стихотворению Р. Кипплинга «Пыль» (Boots) в переводе А. Оношкевич-Яцыны. На основе этого перевода Е. Агранович в годы войны создал песню (с добавлением собственных строк), которая в 1950-е стала известной благодаря спектаклю по его сценарию «Московская фантазия» (Московский государственный театр эстрады) [см.: 1. С. 38–41]. В варианте из песенника III. два первых куплета и припев в целом варьируют русский перевод Кипплинга, третий и четвертый куплеты отсутствуют как у Кипплинга, так и у Аграновича. Близкие третьему куплету строки «Мой друг, меня ты не вздумай вспоминать! Я здесь забыл, как зовут родную мать», по ряду воспоминаний, звучали в исполнении песни В. Козиным и Ю. Кукиным (см. запись в блоге, предположительно С. Беленького, от 1 октября 2014 г.⁸). Появление (или редакция) четвертого куплета, в котором упоминаются «семь морей», возможно, связано с флотским бытованием публикуемой версии песни.

46. Парень в кепке и зуб золотой.

Есть в саду рестораник укромный
Скучно, грустно там Ленке одной
Вдруг подходит к ней парень фортовый
Парень в кепке и зуб золотой

Разрешите гражданка представится
Одинокии нарушить покой
И садится он к Ленке поближе
Парень в кепке и зуб золотой

Ночь прошла незаметно и тихо
Возвращалась Аленка домой
Шёл обнявши за плечи
Парень в кепке и зуб золотой

Долго Ленка дружила с тем парнем
Полюбила она паренька
Но водном лишь признаться боялась
Что работала тайно в «Чека»

Вот однажды на почту с деньгами
 Был налёт совершен удалой
 Из нагана был пулею ранен
 Парень в кепке и зуб золотой

Долго били пытали парнишку
 Но он только качал головой
 В сех лягавых взмутил этот парень
 Парень в кепке и зуб золотой

И тогда то начальник конвоя
 Отдал Ленке приказ боевой
 Растрелять того парня блатного
 Парня в кепке и зуб золотой

Он бандит, хулиган и бродяга
 Он разбойник с дороги большой
 Как войдешь в эту камеру темную
 Целься в кепку иль в зуб золотой

Вот вошла она в камеру темную
 И прицелясь нажала на спуск
 Грянул выстрел и скорчился парень
 Парень в кепке и зуб золотой

Он лежал неподвижно и тихо
 Как гитара [?] вечерней парой
 Только кепка валялась на нарах
 Пулей выбит был зуб золотой.

Блатная баллада, получившая распространение во второй половине XX в. М. и Л. Джекобсоны, ориентируясь на упоминание ЧК, осторожно относят ее появление к 1920-м гг. [5. С. 199], однако свидетельств о ее бытовании в первой половине века нет: запись в песеннике Ш. — наиболее ранняя из известных на данный момент фиксаций. Песня входила в репертуар Аркадия Северного. См. варианты из полевых записей в Кемеровской области 1980–1990-х гг. [12. С. 203–204, № 89 А, Б]; варианты из изданий 1990–2000-х гг. [5. С. 198–199; 11]⁹.

48. Друзья

Живём на свете мы а пользы не приносим
 Живу и я мои друзья
 Одни мы корочки по очереди носим
 Сначала я — потом друзья.

Одну девченку любили коллективом
 Любил и я, и мои друзья
 И ту девченку ... коллективом
 Сначала я, потом друзья

В одной милиции с друзьями мы служили
 Служил и я мой друзья
 За службу верно нас за решетку посадили
 Сначала их, затем меня.

Песня, известная в студенческом репертуаре с середины XX в. (вероятно, имеющая и более широкое бытование). Ср. вариант «Живем с приятелем и пользы не приносим...» в воспоминаниях о песнях ленинградских студентов в середине 1950-х гг. [14. С. 113–114], а также ижевский студенческий вариант, за-

писанный в 1990 г., из собрания «Боян» А. Бройдо, Я. Кутыной и Я. Бройдо¹⁰.

«Одни мы корочки по очереди носим»: *корочки* здесь — ‘туфли, ботинки’, а не ‘документы’ [6. С. 208–209]; во всех других известных вариантах песни в этой строке речь идет об обуви (например: «Одни ботинки мы по очереди носим» [14. С. 113]).

49. Последнее Письмо.

Шлю тебе последнее письмо
 Не пиши не надо мне ответа
 Я хотел сказать тебе давно
 Что моей любви уж песня спета

О сва[и]х тревогах не пиши
 Я тебе ничем их не развею
 Хоть тебя желею от души
 Притворятся больше не умею

и портрет не надо не дари
 Я тебя не так уж плохо помню
 Сыну ничего не говори
 Только поцелуй его с любовью

Между нами долгих 20 лет
 Жизнь ко мне уж больше не вернется
 но такой любви на свете нет
 От которой сердце больно бьется

Знаю будешь плакать и рыдать
 Тихо сидя у кровати сына
 Тихо будет ветвями качать
 Под окном безлистная осина

и залечит раны сердца боль
 Ты придёшь усталая с работы
 Встретит поцелует сын родной
 И забудешь горе и заботы.

Сведений об авторстве песни и ее бытовании в 1960-е гг. или ранее обнаружить не удалось. Вариант см. в блокноте заключенного середины 1990-х гг. [13. С. 422–423]. Близкий текст включен в сетевую публикацию под заголовком «Лагерные песни 60 годов 20 века» [4], аудиозаписи современных исполнений распространены в интернете (см., например, исполнение С. Лиховенкова¹¹).

50. Послание

Может быть прочтя мое послание
 Бросишь ты в пылающую печь
 Но любви горячей и желание
 Никаким огнём не пережечь

Может охладели твои губы
 Или закружилась голова
 может просто ты меня не любишь
 Знать расстаться нам пришла пора

Напиши мне коротко и явно
 Своим словом едим как табак
 Напиши что ты меня не любишь
 Укажи дорогу мне в кабак.

Оборви рыдающую лиру
 Чтоб другую я любить не смог

Я уйду заплаканный по миру
 По путям истоптанных дорог

Я уйду на дальний берег моря
 Жизнь покончу с именем твоим
 Но ты детка не узнаешь горя
 Обнимаясь с кем нибудь другим

И тогда прочтя мое послание
 Ты его иль бросишь иль порвешь
 И походкой нежной на свиданье
 в час заветный ты с другим пойдешь

Сведений об авторстве этой песни и ее бытовании в 1960-е гг. или ранее обнаружить не удалось. В сетевых публикациях можно найти запись исполнения близкого варианта воронежским гитаристом и бардом А. Спиридоновым, известным как Саша Комар (1948–1996) [7].

60. Заброшу свой автомат.
 Я в вишневый сад
 Я нехочу, я нехочу
 Я нехочу больше воевать

Заброшу свой пистолет
 Там где народу нет
 Я нехочу, я нехочу
 Я нехочу больше воевать

Заброшу свой самолет
 Я прямо в огород
 Я нехочу я нехочу
 Я нехочу больше воевать

Заброшу свой вещьрукзак
 Я прямо на чердак
 Я нехочу, я нехочу
 Я нехочу больше воевать

Один из вариантов вольного перевода спиричуэла «Down by the Riverside» («Ain't Goin' Study War No More»), впервые опубликованного в 1918 г., впоследствии использовавшегося в качестве антивоенной песни, в том числе во время вьетнамской войны. Песня входила в репертуар многих исполнителей, включая Луи Армстронга, — возможно, благодаря этому она получила известность в СССР. Более известен вариант в переводе С. Болотина, публиковавшийся в сборниках американских песен и американского фольклора под названием «Не хочу воевать!» в 1960-е и позднее [2. С. 6–8]. В переводе Болотина песня имеет другую строфику (например, первый куплет: «Я зарю свой меч и щит / Там, где ручей журчит. / Я зарю свой меч и щит / Там, где ручей журчит, — / Не хочу больше воевать») и припев из шести строк. См. о бытовании песни в 1970-е гг. [3. С. 460], а также варианты [11]¹².

61. Роза.

Я помню роза она цвела
 Душистой прелести была полна
 Ласкал ту розу в тумане взгляд
 Какой душистый был аромат

Сорвать уж розу я был готов
Но побоялся ее шипов
Сказал я роза пока прощай
Я уезжаю не забывай

И вот как прежде в сад захожу
Но розы той уж розы там не нахожу
Сорвали розу помяли цвет
Цветов душистых уж больше нет

О роза роза я закричал
Зачем же роза тебя я раньше не сор[вал]
Я побоялся шипов твоих
Теперь ты роза в руках других

Песня получила распространение во второй половине XX в., в том числе в под-
ростковой среде, встречается в рукописных
альбомах. В 1984 г. была исполнена ВИА
«Черноморская чайка» на концерте памяти
Аркадия Северного, с 1990-х гг. входила
в репертуар группы «Золотое кольцо». См.
вариант из блокнота солдата-срочника
середины 1990-х гг. [13. С. 152, № 118]; ва-
рианты из изданий 1990–2000-х гг. [11]¹³.

63. Жду тебя я каждый день
Жду тебя я каждый час
Может быть придешь ко мне
А может не придешь совсем

Грущу я песню пою что тебя я люблю
навсег[да]
Твой образ милый останется в сердце
пройдет сквозь г[ода]

Знаю ты придешь ко мне
Хоть пройдет немало лет
Улыбнусь тебе в ответ
О забуду тебя нет

Грущу я песню пою что тебя я люблю
навсегда
Твой образ милый останется в сердце
сквозь века

Сведений об авторстве и бытовании
этой песни обнаружить не удалось.

64. У девушки с острова «Пасхи»
Украли любовника тигры
Украли любовника злого чиновника
Съели в саду под бананом
Три года прошло незаметно
И девушка стала мамашей
Поймали виновника в форме чиновника
Съели в саду под бананом
Родился коричневый отпрыск
И стал он чиновником тоже
Поймали и этого в форму одетого
Съели в саду под бананом
Бананы давно опустели
И тигры давно облысели
Но каждую пятницу как солнце закатится
Кавото жуют под бананом.

Песня получила распространение во второй половине XX в., в том числе
в студенческих компаниях. Ее автором
иногда называют А. Городницкого, но

это не имеет подтверждений. См. вари-
анты из изданиях 2000-х гг. [11]¹⁴.

71. Я так больше не хочу

Прости меня но я уйду
Ты не ищи себе прощенья
Я ничего уже не жду
И нехачу я примиренья
Сто раз прощала я тебе
Но каждый раз одно и тоже
И придераясь ты зря
Любовь ведь ссор терпеть не может

А ты прости но я так больше не могу
Ты прости, ухожу
Любовь пройдет но ты тогда только
поймешь

Что любовь не вернеш

Я знаю больно тебе будит
Не это скоро все пройдет
И твое сердце вновь разбудит
Любовь которая придет
А ты ищи себе другую
Но не люби ты как меня
Ищи себе любовь иную
Но нитакая как моя.

Сведений об авторстве и бытовании
этой песни обнаружить не удалось.

73. Соперница

Я, Сегодня сдержать свои чувства
не всилах
Я, так догло хранила их в груди
Никогда ни о чем никого не просила
А тебя как девочку прошу

Побуть сомной последний тот вечер
Пускай обидится соперница моя
Но обвинить тебя ей будет невчем
Я все расскажу ей никакпли не тая

Ты считал меня только отзывчивым другом
А я любила все сильнее и сильней
А ты тайно признался в своих чувствах
к подруге
А любви незаметил моей

Ты признаньем моим был смущен
озадачен
Но ответом себя ты не томи
Я завидую ей но желаю удачи
В вашей светлой и чистой любви.

Об авторстве этой песни и ее бытова-
нии в 1960-е гг. или ранее почти ничего
неизвестно. Близкий вариант записан
в песеннике-тетради поэта, композитора,
продюсера, собирателя городского
фольклора Р.И. Фукса, заполнявшемся
по преимуществу в 1965–1967 гг. [16].
См. также вариант из репертуара «лыж-
ной секции физфака МГУ (60-е — 70-е
годы XX века)» (в качестве автора стихов
ошибочно указана Н. Карабанова¹⁵).

74. Ты моя.

Ты моя слов ненадо все сказано взглядом
Скорее комне подоиди

Я хочу чтоб всегда ты была сомной
рядом

Как солнце светело в пути
А кожда звездной ночью гитару
услышишь

И снова кокну подоидешь
Как я рад что увижу тебя моя креси
Я знаю что ты меня ждешь

О любовь моя которой я горю
Вместе с песней тебе я дарю

Но когда звездной ночью гитару
услышишь

И снова к окну подоидешь
Слов ненадо ненадо гитара все скажет
Тебя мая креси люблю

О любовь моя которой я горю
Вместе с песней тебе я дарю

Сведений об авторстве и бытовании
этой песни обнаружить не удалось.

80. Дом восходящего солнца

1. Приходит день и солнца луч
Горит в глазах твоих
Он прошёл свой длинный путь
Прошёл для нас двоих

2. И этим днем, чудесным днем
Когда вокруг весна
Твои мечты, твоя любовь
Уходит навсегда.

3. Ты не грусти проходит все
Лишь сердце сбережем
Твои мечты, твоя любовь
И с ними их уход

4. За все, за все меня прости
За горе всех обид
Пускай уходишь первой ты
Мне сердце говорит

Об авторстве песни и ее бытовании
почти ничего неизвестно. Судя по назва-
нию, стихотворному размеру и строфике,
она исполнялась на мелодию баллады
«Дом восходящего солнца» (The House of
Rising Sun), мировую известность кото-
рой принесло исполнение рок-группой
«Animals» (1964). На это указывает за-
пись близкого варианта под заголовком
«The San Houm ("Animals")» в песеннике-
тетради Р.И. Фукса [16]. При этом текст
из песенников Фукса и Ш. не имеет ника-
ких пересечений с оригинальными сло-
вами баллады. В некоторых современных
сетевых публикациях варианты публи-
куемой песни приводятся под заголовком
«Гимн восходящего солнца» (например,
два текста на ресурсе «Ответы Mail.ru»,
один из которых снабжен примечанием:
«Версия школьного ВИА 1967 год»¹⁷).

83. На меня надвигается кожда модных
парней
Среди них выделяется тот что сердцу
милей

Пахнет он сигаретами и целует слегка
И его ожидаю я у пивного ларька

Повстречались на броде ли
Так случайно с тобой
И теперь в своей памяти
Я храню образ твой
Мы по городу шарили
Любовались луной
И украдкой на леснице
Целовались с тобой

Ты уехал на долголи я незнаю сама
Но я знаю придешь ты милый мой
навсег[да]
И опять мы по городу будем вместе ходить
И ночные фонарики будут вновь нам
светит[ь]

Через месяц приехал ты
Я уйду уж с другом
На ребят смотришь косо ты
И завидуешь им
Ох ты мальчик мой миленький
Отвали от меня
Сколь за мною не бегай ты
Не люблю я тебя.

Основой для этого иронического романа послужила песня «Палуба» («На меня надвигается по реке битый лед...», сл. Г. Шпаликова, муз. Ю. Левитина), которая приобрела популярность, в том числе как источник фольклорных переработок, благодаря кинофильму «Коллеги» (1962), где она исполнена О. Анофриевым. См. близкий вариант в воспоминаниях о репертуаре школьных песенников в г. Джамбуле Казахской ССР в 1960-е гг. [17. С. 88]: в нем герои встречаются не «на броде», а «на танцах», а девушка поджидает молодого человека не «у пивного ларька», а «на углу РДКа» — видимо, районного дома культуры.

«Повстречались на броде ли...»: Брод — принятая в молодежной среде модификация микропонима *Бродвей*, неофициального обозначения главной улицы в большом городе, известного, в частности, в жаргоне стилист.

84. Тихий день ненастный
И была напрасной, в[с]треча
По осенним лужам
Не кому не нужен, ветер
И сады пусты
Оденко [нрзб.] рядом
В жизни так бывает
Взгляд не понимает, взгляда.
Снова на афишах
Осень что-то пишит, власно
Листопад угрюмый
Разукрасил сумы красной
Знаю что не скоро
Мне подарит город, радость
В жизни так бывает
Взгляд не понимает взгляда.

Сведений об авторстве и бытовании этой песни обнаружить не удалось.

Примечания

¹ Собрание было обнаружено А. Г. Кравецким при случайных обстоятельствах, в настоящее время хранится в личной коллекции М. Л. Лурье.

² Тексты песен Ю. Визбора («Люди идут по свету», «Ты у меня одна», «Домбайский вальс», «Вставайте, граф», «Серёга Санин», «Три минуты тишины», «Парень Нос», «Закури, дорогой, закури...»), а также известная в его исполнении песня В. Полоскина на стихи Н. Кончаловской «Жажда» («Слушай — ты умеешь...»; в песеннике под заголовком «Обида»); В. Высоцкого («Солдаты группы "Центр"», «Весна еще в начале...», «Наводчица», «Вершина», «На Перовском на базаре...», «Мерцал закат, как блеск клинка...»), А. Городницкого («Геркулесовы столбы», «Канада», «Застольная», «Моряк, покрепче вяжи узлы»), Б. Окуджавы («Всю ночь кричали петухи...», «Песенка о солдатских сапогах», «По Смоленской дороге»), Е. Клячкина («Не гляди назад, не гляди...», «Сигаретой опиши колечко...»), Ю. Кукина («Париж», «За туманом»), Б. Вахнюка («Зеленоватые глаза», «У самого синего неба»), В. Вихорева («Я бы сказал тебе много хорошего...»), А. Якушевой («Песня тебе», «В речке Каменной бьются камни...»), И. Левинзон («Дождь», «Тик-так»), А. Дулова («Телепатия»), С. Крылова («Зимняя сказка»), М. Ножкина («Первая любовь»), А. Аронова («Иметь или не иметь»), С. Стёркина («Ладошки», на слова Р. Вебера), С. Баканова («Каблучки»), П. Губарева («Бабы лето»; в песеннике — «Отшумело, отгремело бабы лето...»), С. Шабуцкого («Наташка»); а также входившие в репертуар интеллигентских компаний в одном ряду с «бардовскими» песни «Дым костра создает уют...» (фольклоризированный вариант песни «У костра», или «Пять ребят», сл. Н. Карпова, муз. В. Благонадеждина), «Лают бешено собаки... (Песня из пьесы)» (сл. Г. Шпаликова; в песеннике — «Громко лаяли собаки...»), «Пыль» («День и ночь...», песня Е. Аграновича).

³ «Будь со мною прежним» (сл. А. Нагорняка, муз. В. Шаинского), «Талисман» (сл. М. Танича, муз. Е. Жарковского), «Посмотри, посмотри, сколько снега выпало...» (сл. М. Пляцковского, муз. И. Бочкова), «Через море перекину мосты» (сл. Р. Рождественского, муз. А. Флярковского), «Песенка о медведях» из фильма «Кавказская пленница» (сл. Л. Дербенёва, муз. А. Зацепина), «Ты мне вчера сказала, что позвонишь сегодня» (сл. О. Гаджикасимова, муз. П. Бюльбюль оглы), «Звездная ночь легла на море темное...» (сл. А. Горохова, муз. Ж. Татляна), «Заброшу свой автомат...» (русский текст американской антивоенной песни «Down by the Riverside»).

⁴ <https://poembook.ru/poem/1835082>.

⁵ <http://a-pesni.org/dvor/skripitch.php>.

⁶ <http://a-pesni.org/dvor/gopsosmykom.php>.

⁷ <http://a-pesni.org/dvor/papirosy.php>.

⁸ <https://strannik17.livejournal.com/6032.html>.

⁹ <http://a-pesni.org/dvor/parenvkep.php>.

¹⁰ <https://daabooks.net/lyr/I2/I2.58.koi.html>.

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=4nIfzHDKbDo>.

¹² <http://a-pesni.org/afgan/nadoelo.php>.

¹³ <http://a-pesni.org/dvor/roza-javstr.php>.

¹⁴ <http://a-pesni.org/dvor/udevspashi.php>.

¹⁵ https://deshchere.ru/ru/pesni-4/#Я_СДЕРЖАТЬ_СВОИ_ЧУВСТВА_СЕГОДНЯ_НЕ_В_СИЛАХ.

¹⁶ <http://a-pesni.org/dvor/devuchkasolen.php>.

¹⁷ <https://otvet.mail.ru/question/31994432>.

Литература

1. Агранович Е. Д. Избранное. Кн. 1. М., 2001.

2. Американские песни для юношества. Пение в сопровождении фортепиано / сост. Б. Белл. 2-е изд. М., 1965. (1-е изд.: М., 1960).

3. Архипова А., Кирзюк А. Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР. М., 2020.

4. Галин В. Лагерные песни 60 годов 20 века. Ч. 5 // Proza.ru. 2005. URL: <https://proza.ru/2015/04/18/16>.

5. Джексон М., Джекобсон Л. Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник (1917–1939). М., 1998.

6. Елистратов В. С. Словарь русского арго. (Материалы 1980–1990-х гг.). М., 2000.

7. Кайеркан С. Песня Сашки-Комара (Спиридонова) // Chitalnya.ru. 2014. 25 мая. URL: <https://www.chitalnya.ru/work/1054069>.

8. Кузнецов Д. И. Семейная реликвия: альбом матроса Ю. П. Кузнецова (1959 г.) // ЖС. 2022. № 4. С. 52–56.

9. Неклюдов С. Ю. «Топ-со-смыком» — это всем известно... // Фольклор, постфольклор, быт, литература: сб. ст. к 60-летию Александра Федоровича Белоусова / [редкол.: А. К. Байбулин и др.]. СПб., 2006. С. 65–85.

10. Неклюдов С. Ю. Фольклорные переработки русской поэзии XIX века: «Песнь грека» Д. В. Веневитинова // Пермский сборник. Ч. 2 / ред.-сост. Н. Мазур. М., 2010. С. 296–307.

11. Песенник анархиста-подпольщика. URL: <http://a-pesni.org>.

12. Песни о неволе / сост. В. В. Трубицына. Новокузнецк, 2016.

13. Поэзия в казармах: Русский солдатский фольклор (из собрания «Боян» Андрея Бройдо, Джаны Кутыной и Якова Бройдо) / сост. и ред. М. Л. Лурье. М., 2008.

14. Соколов В. С. Мой Университет: Воспоминания филолога-журналиста. СПб., 2004.

15. Те кто платят / П. Марсель; текст Б. Тимофеева. Л., 1929.

16. [Фукс Р. И.] Песенник-тетрадь 3. [1965–1967] // Блатной фольклор. URL: <http://www.blatt.dp.ua/rf/pesenfx/tetr3.htm>.

17. Цыкалов В. К. «И глядя вдаль, подняв забрало, бывшие вижу времена...»: автобиографические эпизоды. Саранск, 2010.

Авторы благодарят М. С. Суханову за консультации.

Работа М. В. Ахметовой подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Статья поступила в редакцию 23 марта 2023 г.

Елена Львовна Мадлевская,
кандидат филологических наук, Российский этнографический музей
(Санкт-Петербург)

Выставка

«СОБРАНИЕ РУССКОЙ СТАРИНЫ НАТАЛЬИ ЛЕОНИДОВНЫ ШАБЕЛЬСКОЙ»

Аннотация. Сообщение представляет выставочный проект Российского этнографического музея «Собрание русской старины Натальи Леонидовны Шабельской». Внимание уделено персоне собирательницы (ее происхождению, семье, истории коллекции), структуре экспозиции; подробно рассмотрен состав экспонатов и технологические приемы их изготовления.

Ключевые слова: Н. Л. Шабельская, собирательство, русский народный костюм и утварь, традиционные технологии

Открывшийся в августе 2022 г. выставочный проект Российского этнографического музея (РЭМ, Санкт-Петербург) «Собрание русской старины Натальи Леонидовны Шабельской»¹ был разработан к юбилею музея. Выставка представляет одну из самых ярких коллекций, хранящихся в РЭМ.

Собирательница происходила из семьи обрусевших немецких дворян Кронебергов. Ее прадед, Якоб Кронеберг (1757–1813), окончил отделение богословия в Галльском университете, в России служил ректором церковной школы при церкви Св. Михаила в Москве, затем — старшим пастором при старой лютеранской церкви Москвы [1. С. 165–166]. Дед, Александр Яковлевич Кронеберг, в начале карьеры был учителем математики в Москве: в Архитекторской школе при Экспедиции кремлевского строения, затем в ряде других учебных учреждений; в 1811 г. он получил чин коллежского регистратора, в феврале 1832 г. ему был присвоен чин титулярного советника. Со временем Александр Яковлевич был переведен в Харьковский учебный округ в качестве инспектора Воронежской гимназии; в 1837 г. назначен исправляющим должность директора училищ Курской губернии, а в мае 1841 г. возглавил Дирекцию орловских училищ (именно в этом статусе его запомнил гимназист Н. С. Лесков). В начале 1830-х гг. А. Я. Кронеберг, сын немецкого пастора, меняет вероисповедание. Он сам и его дети с этого времени становятся православными [1. С. 166]. Отец собирательницы, Леонид Александрович Кронеберг, родившийся в Москве 28 января 1815 г., согласно записи в метрической книге Христорождественской церкви в Палашах, был крещен 7 февраля того же года².

Наталья Кронеберг родилась в 1841 г. в Таганроге. В семье царил интерес к культуре: отец увлекался лингвистикой, музыкой, рисованием, разбирался в изобразительном искусстве. Сама Наталья с детства занималась женскими рукоделиями. Помимо домашнего об-

разования, она получила знания в Харьковском женском институте, который окончила с золотой медалью. В 1862 г. она вышла замуж за крупного землевладельца Петра Николаевича Шабельского. Он был участником русско-турецких действий Крымской войны в 1854 г.; выйдя в отставку в чине капитана, стал заниматься своим поместьем Чупаховка в Харьковской губернии. До конца 1870-х гг. семья Шабельских жила здесь, а затем переехала в Москву, чтобы дать образование дочерям [3. С. 276].

Благодаря жизни в поместье Н. Л. Шабельская хорошо знала и понимала народную культуру. Но толчком к собирательству предметов традиционного быта стало посещение в начале 1880-х гг. Нижегородской ярмарки, где она была пленена красотой образцов русской вышивки. Чуть позже появился интерес к традиционному народному костюму. Еще одну важную причину, заставившую Н. Л. Шабельскую заняться коллекционированием, сформулировала около 1920 г. ее младшая дочь Наталья Петровна. Вспоминая о совместных с матерью поездках по России с целью сборов, она отмечала, что на «красоту родной старины» «Запад уже обратил внимание, в то время как у нас она почти игнорировалась, варварски уничтожалась офенями на выжигу (речь идет о пережигании металлических нитей золотного шитья и позументов для получения металла. — Е. М.) и вывозилась агентами-скупщиками за границу. Желание спасти хоть что-нибудь по силе и возможности побудило приобретать разнообразные предметы древнего быта, на которых так ярко отразилось народное творчество. В то время не было готового материала для руководства, почти не было изданий, не было и частных собраний, и интереса общества совершенно не было еще пробуждено. Приходилось идти новым, не проторенным путем, потребовавшим большой затраты энергии, труда и средств»³.

Н. Л. Шабельская одна из первых стала формировать свое собрание так,

чтобы типологические ряды предметов быта и одежды представляли не только разные локальные традиции, но и максимальное разнообразие их в рамках одной местности.

Сложившаяся коллекция в 1890-е гг. неоднократно демонстрировалась в России (часто с благотворительными целями) и за границей. Среди наиболее масштабных проектов можно отметить выставку в Историческом музее в Москве, приуроченную к открытию VIII Археологического съезда (1890), экспонирование в Петербурге в Николаевском дворце на выставке Красного Креста в пользу голодающих (1892). Большой резонанс коллекция вызвала на Всемирной выставке в Чикаго, также и в других городах США (1893), а чуть позже — в Брюсселе и Антверпене (1894), Париже (1900). На рубеже XIX–XX вв. «Музей русской старины» Н. Л. Шабельской на углу Садовой и Бронной в путеводителях по Москве упоминается как одно из достопримечательных мест, которые непременно нужно посетить [2. С. 388].

После смерти Н. Л. Шабельской (1904, Ницца) благодаря ее дочерям большая часть собрания (около 2800 предметов) в 1906 г. была передана в Этнографический отдел Русского музея императора Александра III (ныне РЭМ).

Выставка в РЭМ впервые по прошествии более чем столетия представляет значительную часть коллекции Н. Л. Шабельской — около 700 предметов. Здесь можно увидеть уникальное по полноте собрание русской народной одежды, головных уборов, украшений из разных губерний Европейской России. Значительное место на выставке уделено высокохудожественным предметам из текстиля, дерева, кости, металла.

Открывается экспозиция с подзора, вышитого собирательницей, с надписью «Работа Н. Л. Шабельской». Качество шитья шелком и золотными нитями свидетельствует о владении рукодельем на высочайшем уровне. Это единственный предмет, попавший в фонды РЭМ не с коллекцией собирательницы, а из Исторических комнат бывшего Аничкова дворца (Музея города в Аничковом дворце) после расформирования в 1928 г. Государственного музейного фонда. Сюда же подзор мог попасть наряду с разными дарами для императорского двора (например, вышитыми подарочными полотенцами); по словам известного московского коллекционера А. П. Бахрушина, Шабельская создавала работы «старинным русским швом и по старинным рисункам» в подарок добрым знакомым и к императорскому двору [4. С. 31].

Большую часть пространства экспозиции занимают предметы традиционного женского костюма. В первом тематическом блоке выставки представлены



Витрина с нижегородским костюмом. Справа: костюм молодой женщины (Нижегородская губ., 2-я половина XIX в.); платки (Нижегородская губ., 2-я половина XIX в.), туфли (Костромская губ., 1-я треть XIX в.). Слева: девичьи повязки (Костромская губ., 2-я половина XIX в.; Нижегородская губ., 2-я треть XIX в.), очелье девичьей повязки (Ярославская губ., 1-я треть XIX в.), очелье с поднизью для кокошника (Нижегородская губ., 2-я треть XIX в.), деталь девичьей повязки (Нижегородская губ., 2-я треть XIX в.). Фото О. В. Волковой

шесть нарядов, воссозданных по фотографическим снимкам, которые были сделаны при фотосъемке коллекции, устроенной Н. Л. Шабельской в 1890-е гг. Собрание позволило продемонстрировать три основных комплекса женской одежды, бытовавшие у русских: с сарафаном, понёвой и полосатой юбкой. Среди нарядов с сарафанами представлены костюм девушки Новгородской губернии (с золототкаными рукавами и душегреей, девичьим венцом, перламутровым ожерельем) и костюмы замужних женщин: Сольвычегодского уезда Вологодской губернии (с шугаем, кокошником, ожерельем и украшением-

«нагрудником»), Нижегородской губернии (с шугаем, золотошвейными головными косынкой и платком), Вере́йского уезда Московской губернии (с рубахой-долгорукавкой, передником с маленькой грудкой, сложным головным убором, состоящим из внутренней кички, вышитой по очелью сороки и бисерного позатыльника). Комплекс женской одежды с поясной одеждой понёвой, более архаичный, чем сарафанный, демонстрирует локальную традицию Михайловского уезда Рязанской губернии (с домоткаными, единообразно вышитыми рубахой и передником-«занавеской», распашным шушпаном,

трехсоставной рогатой сорокой). Костюмный комплекс с полосатой юбкой, характерный для однодворческого населения Южной России, представлен нарядом замужней женщины Липецкого уезда Тамбовской губернии (с рубахой, имеющей широкий отложной воротник и брыжи, широким полосатым поясом, кокошником и бусами-янтарями). Рядом с каждым костюмом расположена фотография 1890-х гг. с запечатленной на ней моделью в этом же наряде.

В витринах с костюмами размещены соотносящиеся с ними регионально или тематически предметы. Рядом с новгородским девичьим нарядом можно увидеть объекты севернорусской культуры: золототканую фату, кисейный платок с золотым шитьем в технике тамбур, резной костяной туалет тончайшей холмогорской работы, серьги и старинные пуговицы (ажурные или украшенные жемчугом и драгоценными камнями), два костромских кокошника разной формы, декорированных перламутром и жемчугом. В витрине с вологодским костюмом расположены предметы, имеющие отделку в технике золотного шитья (сольвычегодские свивальники, тверской пояс и лакомник, архангельские/олонецкие свадебные варежки и перчатки), а также сотканые из золотной нити многочисленные образцы позументов. Пространство с нижегородским костюмом дополнено золотошвейными платками из этой же губернии, девичьими головными уборами и деталями кокошников нижегородской и близкой костромской традиции, костромскими же золотошвейными туфлями. Рядом с московским нарядом выставлены образцы лент и тесьмы, часто использовавшихся в декоре деталей костюмов (например, полушелковая тесьма с цветочным орнаментом вдоль разреза по центру сарафана), а также своеобразные варианты хлопчатобумажных тканей кустарных ткацких мастерских, в большом количестве развившихся во второй половине XIX в. в Вере́йском уезде и, в частности, на территории Шуваловщины — землях, пожалованных во владение графу А. И. Шувалову императрицей Елизаветой Петровной [5]. Из этих ярких разноцветных полосатых тканей шили себе праздничную одежду женщины в Вере́йском уезде и кое-где в Калужской губернии (например, в Боровском уезде). Место произведения ткани дало название сшитому из нее переднику с маленькой грудкой — «московский шувалик». Здесь же представлены сороки разных губерний, соотносящиеся по форме с головным убором московского костюма. Витрину с костюмом Михайловского уезда дополняют ситце-набивные платки, яркие самобытные рязанские ширинки, вышитые счетными швами, и бисерные позатыльники сорок.



Витрина с женскими головными уборами. Представлены гребенчатые кокошники, сороки, кикообразные кокошники (Владимирская, Вологодская, Костромская, Курская, Пензенская, Рязанская, Тверская, Ярославская губернии). Фото О. В. Волковой



Подчейник — нагрудное украшение. XVIII в. Вологодская губ., г. Тотма. Фото О. В. Волковой



Связка — девичий головной убор. 2-я половина XIX в. Нижегородская губ. Фото О. В. Волковой

Около тамбовского однодворческого наряда демонстрируются золототканые платки, часто являвшиеся дополнением к оформлению кокошников однодворок (платок складывали жгутом и по низу очелья повязывали назад), а также пояса, среди которых один, с яркой вышивкой шерстяными нитями, из той же локальной традиции, что и костюм. Кроме того, здесь представлены золотешвейные девичьи и женские головные уборы и шейное украшение тамбовских крестьянок.

Второй тематический блок выставки составляют отдельные части народного костюма в виде многочисленных типологических рядов предметов. В дальнем торце зала в трех витринах выставлены около ста головных уборов, которые справедливо можно считать жемчужиной собрания Н. Л. Шабельской. Среди них одна мужская шапка из бархата, украшенная золотым шитьем и меховой опушкой. Девичьи головные уборы представляют различные формы и декоративные приемы отделки. Это повязки из разных уездов Вологодчины, Олонецкой, Нижегородской,

Костромской и других губерний; олонецкая «перевязка»; венцы-«почёлки» с «хлебоснями» (лопастью из лент) из Шенкурского уезда Архангельской губернии, венец-«почёлок»/«головóдец» из Вельского уезда Вологодской губернии, ажурные тверской и новгородские венцы; вологодская свадебная «коруна», надеваемая на венчание поверх девичьей повязки. Среди уборов замужних женщин можно увидеть кокошники разных типов (гребенчатые, кикообразные, повойникообразные), сороки, повойники и др. Гребенчатые кокошники, большие и маленькие, с гребнем округлой формы представлены уборами Нижегородской, Владимирской, Пензенской, Тверской губерний. Вариант кокошника типа сборника (с округлым гребнем, собранным в более или менее крупную сборку) показан на примере архангельского, вологодского, нескольких видов костромских уборов. В ярославской, костромской, новгородско-тверской, нижегородской традициях бытовали также кокошники, имеющие гребень треугольной формы; в олонецкой — «карогопольский кокошник»

с конусовидным гребнем. Среди кокошников имеется своеобразный курский однодворческий убор «кукошник золотой» — с двумя гребнями и отдельной деталью — позатыльником, вышитым рубленным перламутром. На одной из полок витрины расположены кокошники типа кики (с более или менее высоким очельем и цельнокроеными дном и задником, иногда — с боковыми клиньями между двумя деталями): самый большой убор — «новгородская кика», поменьше — костромские и вологодско-костромские уборы, маленький (только для покрытия свитого в кичку пучка волос) — тверской «каблук»/«ряска». Повойникообразные кокошники, состоящие из круглого/овального дна и околыша вокруг головы, представлены московским и севернорусскими вариантами. Среди других типов головных уборов замужних женщин можно видеть вятские «шамшұры» (с мягким очельем и твердыми цельнокроеными круглым дном и прямоугольным задником); воронежский «чепец»; разные по форме и декору сороки Владимирской, Курской, Нижегородской, Олонецкой, Рязанской, Тверской, Ярославской губерний; повойники Вологодской, Владимирской и Тверской губерний.

Продолжением второго тематического блока является ряд сарафанов разных типов кроя. Здесь сарафаны архаичного глухого косоклинного кроя с имитированным распахом и декором из золотного кружева или полос золотного шитья (сольвычегодские), а также косоклинного распашного кроя, с отделкой позументом вдоль распаха (костромской) и, наконец, более позднего круглого кроя (нижегородские и из других мест).

Отдельную витрину занимают северно- и центрально-русские рукава и рубахи. Наиболее старинные из них — «долгорукавки», с рукавами длиной более 150 и даже 200 см, из шелковых тканей, датируются XVIII — началом XIX в. Наиболее поздние — нижегород-



Кокошник — женский головной убор (вид спереди и сзади). 2-я половина XIX в. Московская губ. Фото О. В. Волковой





Нагрудное украшение. XIX в. Европейская Россия. Фото О. В. Волковой



Нагрудное украшение. 2-я половина XIX в. Европейская Россия. Фото О. В. Волковой



Кокошник-кика — женский головной убор (вид сзади). 1-я половина XIX в. Ярославская губ. Фото О. В. Волковой

ские рубахи из белой хлопчатобумажной ткани с двумя сужениями рукавов (около локтя и запястья), украшенные в этих местах фигурными сборками и вышивкой по сборкам белыми жемчужинами — относятся к последней трети XIX в. Одна из рубах, тверская, сшита из бархата и обильно декорирована на рукавах золотным шитьем. Большую ценность представляет собой и архангельская свадебная рубаха из белого холста, с двухметровыми рукавами, имевшая в данной локальной традиции такие названия, как «цёлошница», «исцёльница», «плакательная», «махавки», «убивальница», которые отражают особенности ее кроя и действия в ней просватанной девушка в период невенчанья (невеста в процессе причитаний плакала, махала рукавами, «убивалась»).

Яркая часть выставки — разные типы нагрудной одежды, входившие в состав сарафанного комплекса. Это душегреи, шугай, шубки, епанчи. Среди душегрей (нагрудная одежда на плечевых лямках) представлены косоклинные парчовые и шелковые архангельские «коротенькие»; косоклинного кроя со складками на спинке вологодские и вятские душегрейки — также из дорогих тканей (сольвычегодские, кроме того, украшены сзади золотным шитьем); с объемными «борами»: костромская — с мелкими многочисленными сборками (более 140 штук), олонечские — со сборками средней величины (около 50 штук), нижегородские золотешвейные бархатные «кафтанчики» — с крупными сборками (около 17–19 штук). Разнообразием в крое и отделке отличаются и шугаи (короткая распашная нагрудная одежда с длинными рукавами и широким воротником) разных губерний. На выставке можно видеть севернорусские и центральнорусские шугаи с цельными полами и отрезной спинкой. Некоторые из них развернуты спинкой, чтобы можно было увидеть сборки (от 70 до 100 штук — у нижегородских и костромских шугаев), а также форму воротника (округлую или фигурную). Редкостью является епанча — распашная короткая (до талии или чуть ниже), широкая круглая накидка без рукавов и без прорезей для рук. Эта одежда встречалась в Архангельской и Вологодской губерниях, а также в некоторых местностях в Сибири. В коллекции Н. Л. Шабельской их три. Одна из них, архангельская, сшитая из золотой парчи и опушенная мехом, входила в состав свадебного наряда. Шубки (одежда длиной до колена или щиколотки, с длинными рукавами) представлены легким вариантом: без ватного или мехового подбоя и без воротника. Сарафаны и нагрудная одежда в настоящем собрании отличаются дорогими красочными тканями: шелковыми штофами, полупарчой, парчой

с более или менее крупным орнаментом, преимущественно растительным.

Из головных покрывал собрания Н. Л. Шабельской удалось показать в полную величину огромный шелковый полосатый, с золототканым рисунком «канават». Подобные покрывала широко бытовали у русских от северных до южных губерний, от западных территорий до Сибири.

Отдельная витрина посвящена разным типам украшений, входившим в состав костюмов Северной и Центральной России. Здесь расположены многообразные по форме и отделке косники (украшение девичьей прически косы), украшения шейные (ожерелья, «ошейники») и нагрудные («заборощники», плетенные из перламутра цепи, золотешвейные «нагрудники»), накладные манжеты («зарукавья», «подзапёрстыя», «нарукавники»), височные низки из рубленого перламутра и стеклянных бусин, а также детали головных уборов. Большая часть украшений и деталей декорирована в технике сажения по бели (старинная рельефная вышивка жемчугом / рубленным перламутром / фальшивым жемчугом / белым или прозрачным бисером поверх нашитого на фон льняного или хлопчатобумажного шнура) и золотного шитья. Среди них — редкие олонечские «заборощники», украшенные в технике выкладки по бели шнуром из золотных нитей.

В одном из шкафов выставлены детали южнорусских комплексов женской одежды: смоленская рубаха и калужский передник-«занавеска», декорированные вышивкой в технике цветной пёревити; старинная воронежская поясная одежда двух типов — понёва (украшена вышивкой шелком) и плахта; тульские рубаха и передник с декором в технике закладного тканья; рязанская глухая и распашная нагрудная одежда («жёлтик» и «шушпан»); вышитые шелком и золотными нитями сороки Калужской, Пензенской, Рязанской губерний. Все эти предметы — либо редкие, либо отличаются высокой степенью декоративности.

Третий блок выставки посвящен теме традиционных технологий создания предметов из разных материалов. Н. Л. Шабельскую, которая сама прекрасно владела рядом женских рукодел, в первую очередь привлекали текстильные техники: вышивка, сажение по бели, золотное шитье, ткачество, кружевоплетение, набойка. Вышивка представлена посредством таких значимых в традиционной культуре предметов, как полотенца (их концы) и подзоры. Небольшое их количество — около десяти тех и десяти других — все же позволило продемонстрировать разнообразие технологических приемов: строчевую вышивку (костромскую цветную пёревить, варианты вологод-



Косник — украшение в косу.
1-я половина XIX в. Европейская Россия.
Фото О. В. Волковой

ской и олонечкой «строчки по письму» белыми нитками по белому фону), тамбур (нижегородские подзоры), счетные швы «роспись» и гладьевые (архангельский и вологодский подзоры), гладь с обводкой (концы полотенец, Европейская Россия). Фрагменты коклюшечного кружева, также при незначительном числе, позволяют познакомиться со стилистическими особенностями кружевоплетения разных локальных традиций: от более позднего плотного монументального хлопчатобумажного михайловского кружева (Рязанская губерния) до более тонких изысканных льняных образцов вологодской, нижегородской, ярославской традиций и тончайшего шелкового, самого раннего, датированного XVIII в., костромского образца. Здесь же представлены варианты кружева из золотых нитей XVII — первой половины XIX в. Гораздо больше образцов (детали головных уборов, наголовники к детским крестильным пеленкам) демонстрируют разные технологические приемы золотного шитья (узорные прикрепы, по карте в лом, литой шов с расколом, воздушные петли с прикрепом и без него) и сажения по бели (по глухому и ажурному фону различными материалами).

Среди техник декорирования текстильных предметов на выставке можно познакомиться с двумя видами набойки: старинной верховой (механический процесс) и более поздней кубовой (химический процесс).

Ткачеству в экспозиции отведена целая витрина, где можно увидеть как образцы домашних и артельных тканей, выполненных в техниках ажурного, мелкоузорного, двууточного браного, закладного тканья и со смешанными технологическими приемами, так и деревянные орудия для изготовления нити и ткани: вальки, веретена, прялки, деталь ткацкого стана «набилки», рубеля для катания (распрямления) льняной ткани. Деревянные орудия ткацкого производства декорированы в техниках росписи

и резьбы (трехгранно-выемчатой, контурной, рельефной, ажурной).

Тема разных техник обработки дерева находит продолжение в таких предметах, как утварь для подачи пищи и напитков, а также орудия производства (поставец, бурак и короб — токарное ремесло и роспись; набойные доски и солонка — рельефная резьба; ковшики для наливания пива — объемная резьба; пряничные доски — контррельефная резьба).

Техники металлообработки — просечная, литье, тиснение, резьба, ковка — реализованы в ряде выставленных в экспозиции емкостей: ларец-теремок, чернильницы, сундучок, ларчик. Резьбу по кости в изобилии представляют ларцы и шкатулки изысканной холмогорской резьбы.

Предметный ряд на выставке дополняют две тематические группы фотографий из собрания РЭМ. Это выполненные фотографом Р. Ю. Тиле снимки приуроченной к VIII Археологическому съезду в 1890 г. экспозиции первой залы Исторического музея с предметами из «Собрания русской старины», а также знаменитые фотографии последнего десятилетия XIX в., на которых запечатлены женщины в народных костюмах из коллекции Н. Л. Шабельской. На тех и других снимках можно увидеть множество предметов, представленных на настоящей выставке.

Вещевой материал сопровождается сведениями о значимых предметах утвари и одежды в культуре (полотенце, подзоре, кокошнике, поясе и др.), деталях костюмов (истории их возникновения, способах ношения, особенностях декора, использовании в обрядовой сфере), техниках и технологических приемах обработки разных материалов (текстиля, дерева, кости, металла), промыслах (сундучном, золотошвейном и др.) и производствах (тесмы, лент, позументов).

Одним из основных принципов показа вещей на выставке является представление максимально возможных для имеющегося пространства типологических рядов предметов из «Собрания русской старины». Внутри этих типологических рядов важно было показать региональное разнообразие предметов, их вариативность даже в рамках одной локальной традиции. Понимая один из основных принципов народной культуры, заключающийся в том, что создаваемая вещь всегда ориентирована на сложившийся в традиции канон, но существует как один из вариантов в ряду таких же, как и она, Н. Л. Шабельская при формировании коллекции не ограничивалась одним образцом, имеющим определенный крой, форму, структуру, декоративный прием или изображенный сюжет. Такой подход обеспечил возможность видеть любой

тип предметов в их многообразии, что в значительной степени облегчает изучение явлений традиционной культуры для современных исследователей.

Коллекцию отличает высокая степень репрезентативности разных локальных традиций в одежде русских (комплекс с понёвой, сарафаном, полосатой юбкой). Большая часть экспонатов представляет собой уникальные предметы, как по использованию дорогих материалов (тканей, жемчуга, перламутра, золотной нити), так и по сложности технологии и высочайшему уровню изготовления, а также по исторической и художественной ценности. Значение собрания Н. Л. Шабельской для русской культуры и науки невозможно переоценить. Некоторые редкие предметы народного быта сейчас известны только благодаря ему.

Примечания

¹ Рабочая группа: И. В. Киселев (дизайнер), Е. Л. Мадлевская (куратор), К. Ю. Соловьева.

² https://cgamos.ru/images/MB_LS/01-2124-0001-002737/00000034.jpg.

³ Шабельская Н. П. [Автобиография. 1920 г.] // ОР ГТГ. Ф. 68. Д. 258. Л. 1 (цит. по: [6. С. 326]).

Литература

1. Ашихмина Е. Н. Руководители орловской гимназии лесковского времени (материалы к биографии Н. С. Лескова) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. № 118. 2009. С. 164–167.

2. Горностаев И. Ф., Бугославский Я. М. По Москве и ее окрестностям. Путеводитель-справочник для туриста и москвича: с 50 иллюстрациями достопримечательностей, планом Кремля, картой окрестностей Москвы и планом г. Москвы. М., 1903.

3. Иванова Т. Т. Наталья Леонидовна Шабельская и ее коллекция в Историческом музее // Проблемы атрибуции памятников декоративно-прикладного искусства XVI–XX веков: материалы IV науч.-практ. конф., 20–22 октября 2015 г.: посвящается памяти Серафимы Кузьминичны Жегаловой / [сост. Н. Н. Гончарова]. М., 2017. (Тр. Гос. ист. музея; вып. 208). С. 274–288.

4. Из записной книжки А. П. Бахрушина. Кто что собирает / сост. М. Цявловский. М., 1916.

5. Ипатов В. Шуваловщина // Центр Города: [газ.; Наро-Фоминск]. 2011. 5 июля, № 28 (295).

6. Кызласова И. Л. Из истории русской эмиграции 1920-х — 1930-х годов: сестры Шабельские. По материалам архива Института им. Н. П. Кондакова в Праге // Искусство христианского мира. Вып. 5 / гл. ред. А. Салтыков, протоиерей. М., 2001. С. 319–329.

Статья поступила в редакцию 26 февраля 2023 г.

Светлана Юрьевна Королёва,
кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный
исследовательский университет

Юлия Анатольевна Шкурatok,
кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный
исследовательский университет

Елена Михайловна Матвеева,
кандидат филологических наук, Пермский государственный гуманитарно-
педагогический университет

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ РУССКИХ И КОМИ-ПЕРМЯКОВ ИНЬВЕНСКОГО КРАЯ: НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ПОЛЕВОГО ОБСЛЕДОВАНИЯ

Аннотация. В обзоре отражены некоторые результаты этнолингвистических и фольклорно-этнографических экспедиций 2022 г. в Коми-Пермяцкий округ Пермского края. Цель полевой работы заключалась в фиксации русской и коми-пермяцкой диалектной обрядовой терминологии, связанной с похоронно-поминальными практиками. В публикации представлены этнолокальные особенности обрядового комплекса у кудымкарско-иньвенских коми-пермяков и соседствующих с ними русских, приведены мифологические рассказы, ритуальные обращения к умершим и другие фольклорные тексты.

Ключевые слова: славяно-неславянские контакты, иньвенские (южные) коми-пермяки, похоронно-поминальный обряд, обрядовая терминология

Летом 2022 г. сотрудники Пермского государственного национального исследовательского университета (ПГНИУ) и Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета осуществили несколько выездов в Коми-Пермяцкий округ Пермского края для работы по проекту «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении». Цель экспедиций заключалась в этнолингвистическом и фольклорно-этнографическом обследовании южных (кудымкарско-иньвенских) и северных (кочёвских) коми-пермяков, а также русских-юрлинцев, проживающих на территории активных русско-коми-пермяцких контактов. Межэтнические пограничья, в том числе славяно-неславянские, интересны сохранностью архаичных форм языка и мифо-ритуальной традиции. В задачи экспедиций входил сбор материала, представляющего моральную сферу народной культуры. В Кудымкарском, Юрлинском и Кочёвском районах были выявлены мифологические представления о смерти, записаны сведения о традиционной обрядности, зафиксирована диалектная обрядовая лексика, обрядовые и обрядово приуроченные фольклорные тексты.

Беседы с жителями велись на основе этнолингвистического вопросника А. А. Плотниковой [8]. Для работы в Пермском крае раздел этого вопросника,

посвященный похоронно-поминальному обряду, был адаптирован к местной специфике, расширен (дополненная версия включает более 190 вопросов) и переведен на коми-пермяцкий язык. Переводческую работу осуществила фольклорист Е. М. Матвеева, она же расшифровала публикуемые здесь коми-пермяцкие записи и перевела их на русский язык.

Поскольку сведения о традициях русских-юрлинцев и кочёвских коми-пермяков представлены в научной литературе лучше, чем данные из контактных зон на юге округа¹, в этом обзоре мы более подробно охарактеризуем материал, собранный в южном Кудымкарском районе. Здесь проживают коми-пермяки — носители кудымкарско-иньвенского диалекта, имеются и смешанные русско-коми-пермяцкие поселения². Участниками экспедиций были обследованы села Верх-Юсьва, Белоево, Кува, деревни Большая Сидорова и Пихтовка³. Опросы на коми-пермяцком языке проводились группой под руководством Ю. А. Шкураток, сбор данных на русском языке осуществлялся исследовательской группой под руководством С. Ю. Королёвой⁴.

СЕЛО КУВА И ОКРЕСТНОСТИ КАК КОНТАКТНАЯ ЗОНА

Село Кува находится в северо-западной части района, в 38 км от окружного центра — г. Кудымкара. Развитие села связано с основанием чугуноплавильного завода, работавшего здесь с 1856

по 1909 г. К предприятию были приписаны многочисленные жители соседних коми-пермяцких деревень. Русское население складывалось из переселенцев, переведенных в Кува с Очёрского, Добрянского, Билимбаевского и других строгановских заводов. Поселение изначально формировалось как смешанное, в дальнейшем тут численно доминировали русские, а коми-пермяки довольно быстро русифицировались.

Сейчас в Куве проживает около тысячи человек. Состав населения постепенно меняется: коренные кувинцы переезжают в города, а в село перебираются деревенские жители (из деревень Важ-Пашня, Большая и Малая Сидорова, Пихтовка, Тебенькова и др.). Село все еще считается русским, однако, по нашим наблюдениям, коми-пермяки теперь количественно преобладают. В неофициальном общении — в общественных местах, а отчасти и в домашнем кругу — часто используется русская речь. Некоторые коми-пермяки средних лет слабо владеют родным языком или не говорят на нем совсем. В то же время выявлено несколько случаев, когда русские жители выучили коми-пермяцкий, понимают сказанное и могут на нем общаться (что нетипично для русских из соседнего Юрлинского района). В Куве немало смешанных браков. Встречаются сложные случаи этнической самоидентификации. Примером может служить семья, с которой нам довелось побеседовать: старшая из двух родных сестер по матери (1939 г.р.) считает себя русской, а младшая (1953 г.р.) — коми-пермячкой, хотя коми-пермяцким языком не владеет⁵. В соседних деревнях коми-пермяцкий язык, в том числе в его диалектных формах, сохраняется значительно лучше.

В Куве нет постоянно действующего храма, но имеется «молебный дом». Умерших отвечает приглашенный священник. Положенные молитвы по его благословению читает «староста» молебного дома — местный житель, которому помогает группа верующих женщин. На окраине села находится общее кладбище. По мнению наших собеседников, в настоящее время между похоронно-поминальными обрядами русских и коми-пермяков нет видимых различий. Участие в похоронах и поминках определяется родственными, дружескими, соседскими, коллегиальными отношениями без учета этнической принадлежности. Продолжительные тесные контакты способствуют тому, что мифо-ритуальная традиция, связанная с представлениями о смерти, во многом является сегодня общим знанием сельчан (как отметила одна из жительниц Кувы, «если русские живут с коми-пермяками, то они эти правила уже взяли»). Однако полевое исследование показало, что некоторая разница между русскими и коми-пермяцкими



Похороны, прощание с умершим возле его дома. 1960-е гг. (?). Деревянный гроб не обит тканью, большие венки изготовлены из еловых ветвей и украшены самодельными цветами. Из личного архива В. Б. Россомagiной



Похороны. 1970-е гг. (?). Гроб изнутри обит тканью. К одежде некоторых людей прикреплены платки, которые они получили в память об умершей. Из фондов Кувинского музея

обрядовыми практиками всё же сохраняется.

ОБРЯДОВАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ И МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА РИТУАЛОВ

В местной русской терминологии погребального и поминального обрядов значительное место занимает глагольная лексика и глагольные словосочетания: омовение умершего обозначается словом *мыть* и образованными от него приставочными глаголами *помыть*, *вымыть*; обряжение — *одеть*, *обрядить*; чтение молитв по усопшему — *читать*; подача милостыни, выносимой перед гробом, — *дать хлеб / подать хлеб*; причитание — *причитать*, *выть*, *голосить*; проводы души — *проводжать / провожать покойника / провожать душу / провожать + имя собственное / провожать + термин родства*; поминование — *поминаться* и т.д. В разговорной речи жителей встретилось очень небольшое количество отглагольных существительных со значением действия (типа *обмывание*) и деятеля (типа *обмывальщица*), хотя в других локальных традициях Пермского Прикамья они широко распространены



Фрагменты металлических плит-надгробий, изготовленных на Кувинском заводе. Из экспозиции Кувинского музея. Фото С. Ю. Королёвой

[см., например: 7. С. 30–32]. К числу таких немногочисленных обрядовых терминов относятся слова *копальщик* ‘могильщик’ и *помин*, имеющее значения ‘чей-либо поминальный день’ и ‘предметы, предназначенные для умершего в поминальный день’.

Если тело покойного готовят к погребению дома, остается распространенная практика разговора с умершим (ранее отмеченная исследователями у русских-юрлинцев [6. С. 290] и южных коми-пермяков [7. С. 54]⁶). Считается, что в этом случае мыть и одевать его будет легче. Иногда рассказчики воспроизводят свой разговор с покойным довольно подробно.

[ТИО:] Мыть надо покойника-то. <...> «Ну, Андреевна, — говорю, — повернись, повернись, спинку помоем чистенько». [НПМ:] Пока они ещё не затвердели, надо. [ТИО:] Да, она не зачерствела. <...> Говорю: «Ну-ко, повернись немножко. Давай, — говорю, — Андреевна, личико помоем, чтобы чистенькая была». [НПМ:] Как будто спящая. [ТИО:] Но. «Чтобы пришла на порог к Господу Богу, дак чтобы чистенькая была. Личико чистенько с мылом вымоем, всё, под мышками всё. Чистенько вымоем мы тебя. Ты, — говорю, — нам помогай. Мы, — говорю, — с дочкой твоей Машенькой вымоем тебя...»

Традиции двух народов схожи хорошей сохранностью мифологической семантики ритуальных действий, запретов, предписаний. Участники совместного интервью (русская и коми-пермячка) объяснили набивание подушки и подстилки для умершего сухими березовыми листьями тем, что ими он сможет «отмахаться» от червей. Запрет на погребение в шерстяной одежде связывается с возможной последующей гибелью домашнего скота и т.д.

Большому количеству ритуалов приписывается прогностическая функция. Так, если во время обряжения или по-

ложения в гроб у умершего произойдет дефекация, это предвещает, что он «возьмет с собой» кого-то из своей семьи, если мочеиспускание — умрет родственник, живущий за пределами дома или села.

[НПМ:] Если он [покойник] под себя сходит в гробе, до похорон. [ТИО:] Это уже знай, что кого-то, значит [возьмет]. Если по-большому сходит, то вот рядом кто-то, недалеко вот, в окружении будет. А если по-маленькому, то тоже родственник, но где-то подальше. Это признак уже, всё, факт, это есть такое.

Плохой приметой является встреча с погребальной процессией и получение милостыни (хлеба с монетой, перемотанного крест-накрест нитками), которая дается первому встречному. Человек, попавшийся на пути процессии, вынужден взять этот хлеб, но считаясь, что такая встреча может привести к смерти в его родне. Подобный ритуал под разными названиями (*встреча*, *встречное*, *встречная милостина*, *первую встречу делать*, *дорогу давать* и др. [см.: 9. С. 37–38, 67, 125]) широко известен у русских в различных регионах, но там он обычно не наделяется такой явной негативной семантикой; бывает он у русских-юрлинцев и кочевских коми-пермяков, где тоже воспринимается нейтрально — как один из необходимых обычаев.

О тесных русско-коми-пермяцких контактах свидетельствует диалектная поминальная терминология. В речи русских жителей зафиксированы следующие наименования индивидуальных поминальных дней: *третий день*, *девять дён (дней)*, *двадцать дён (дней)*, *сорок дён (дней)*, *сорок два дня / шесть недель*, *полгода / полугодины*, *год / годины*, а также *умерший день* (день смерти) и *день рожденья*. Названия, выявленные в кудымкарско-иньвенском диалекте



Кладбище в с. Кува. Возле большинства могил установлены деревянные скамейки. Фото С. Ю. Королёвой



Часовня св. Николая Чудотворца, построенная на кладбище с. Кува в 2008 г. Фото С. Ю. Королёвой



Евдокия Егоровна Щукина — знаток местной традиционной похоронно-поминальной обрядности. Фото С. Ю. Королёвой

коми-пермяцкого языка, являются заимствованными и практически совпадают с русскими: девять дней — *девять дён*, двадцать дней — *двадцет дён*, сорок дней — *сорок дён* (села Верх-Юсьва, Кува), *полгода*, *год* (с. Верх-Юсьва); у уроженки д. Рыжанова встретилось упоминание о поминках на *три недели*. При этом популярные у русских-юрлинцев и кочёвских коми-пермяков термины «девятинны» и «сорочины» здесь отсутствуют.

Различие между так называемым Иньвенским краем (южными районами округа) и более северным юрлинско-кочёвским пограничьем проявляется и в ритуалах, завершающих «малый» индивидуальный поминальный цикл. В обследованной части Кудымкарского района на сороковой день после смерти не проводится обряд сбора *котомки* для покойного и ее отдачи живому ритуальному заместителю. Прощание с душой приурочивается здесь к сорок второму дню. Считается, что никто не должен входить в дом или выходить из него до того, как родные пойдут *проводить душу*. О значимости этого ритуала говорит большое количество записанных нами русских и коми-пермяцких меморатов, как правило содержащих мифологические мотивы (см. один из таких текстов в конце обзора).

ОБРЯДОВЫЙ И ОБРЯДОВО ПРИУРОЧЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР

В Куве от коми-пермячки Евдокии Егоровны Щукиной, 1934 г.р., уроженки

д. Городище, записан духовный стих «Сели певцы за трапезу». По рассказам исполнительницы, она услышала его на поминках в кувинской семье, выучила и в дальнейшем пела вместе с группой женщин — прихожанок молебного дома на домашних поминовениях. Этим стихом женщины завершали моление, после него начинался ритуальный обед. Такое место в обряде, по всей видимости, определяется первой строчкой стиха, равно как и изображенной в нем ситуацией трапезы: в контексте вернакулярного поминовения *певцы* соотносятся с верующими, читающими богослужебные тексты в память об умершем, а *трапеза* — с домашним поминальным обедом. Более младшие прихожанки это произведение не выучили, и, когда в молебном доме произошла смена поколений, стих перестал исполняться. Сделанная в Куве запись приводится в конце обзора; нотация — на 3-й странице обложки⁷.

В южной части округа в 2022 г. нам не удалось записать похоронных и поминальных причитаний: по сообщениям местных жителей, они не исполняются уже 20–30 лет. Традиция причитать на коми-пермяцком языке просуществовала здесь дольше, чем русская. В настоящее время, помимо ситуации обмывания и обряжения, ритуальная вербальная коммуникация с умершими осуществляется в ходе поминок дома и на кладбище. Для этого используются специальные формулы приглашения.

Когда снег, не ходим, конечно [на кладбище]. А дома, как обычно, стряпаем чё-нибудь, может, рыбный пирог. Так, мысленно: «Мама там, папа, (...) я тебя не забыла, поминаться». Можно вслух, я про себя говорю... Потом стряпню начинаю пробовать [НСИ].

«Знающих и незнающих» — вот так и говорят. Надо всех помянуть. На том свете всё. [А если я по именам их не знаю?] Ну и не говори имена! Я, например, не знаю, у нашего деда было 10 братьев и сестёр! Всех будёшь помянуть, что ли? [И как вы тогда говорите?] А как говорю? «Все поминаются (...) Всех поминаем, всех знающих и не знающих!» [НПМ].

Коми-пермяки обычно произносят такие приглашения на родном языке, но зафиксированы случаи, когда используются русскоязычные формулы (пример записан в контексте разговора о поминовении на 9 мая).

Это не молитва, а просто говорят: «Помяни, Господи, святых, родителей, родных. Пусть они это, ну, поминаются». [А кого ещё называют?] Кого? «На войне убитых, в воде утопляющих», — вот так говорят. [Ещё кого?] А кого ещё? Кто есть. «Род и не род, знакомые и незнакомые. Пусть поминаются духом». (...) [Это перед началом еды?] Перед началом! Говорить надо... [Кого ещё можно назвать?] Хоть кого! «Род и не род, всех. Пусть придут, да и...» [Смеется.] [ЕЕЩ]⁸.

ОБРЯД ЧЕРЕШЛАН У КУДЫМКАРСКО-ИНЬВЕНСКИХ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

Наиболее очевидное различие между русской и коми-пермяцкой ритуальной коммуникацией с иным миром касается веры в возможность наказания со стороны умершего. Среди кудымкарско-иньвенских коми-пермяков сохраняется представление о том, что родственники, которых не поминают, могут напомнить о себе, наслав болезнь. В случае, если наслана такая кара — *мыжа* (отсюда коми-перм. глагол *мыжйыны* 'покарать за непочтение к умершим'), необходимо сделать поминальный обед — *обедок*.

[Мый сэтшюм мыжйыны?] Ме помню, вот бабаё мян тожо шуввис: «Мыжйис», — пö и вот. «Ой, коснам, — пö, — ог вермы соусем. Кинкö, — пö, — менö мыжйис. Значит, — пö, — кинкö умöля касьтыи. Кинкö меввö вöг, кинкö меввö в обиде. И сiя менö мыжйис». И вот, ме помню öддьöн бура, сiя этадз... Но мый сiя пуктиввис. Мыйкö, но кыдз, видно, свечка, мыйкö нянь, чтоб сiя сiйö касьтыис. Сiя керö обедок. Сiя керö подругээсö ассис. Вот ме сiйö помню öддьöн бура. «...» Сiя не колдовство. Сiя просто, что ме если шогаа, дак менö кинкö мыжйис. Значит, сiйö коö покойниксö касьтыны родственниквö. И вот нiя сiйö касьтынö. А потом мортывсöн сiя, можот, сiйöн сiя чуавас. [А кытсь тöдöны, что колö касьтивны этö родственниксö, а не мöдикö?] А сiя вермас и вöтö усыны. [Сiйö кыдзкö колö корны?] Нет, сiя вермас просто усыны вöтö. Вот вöтаси пö таун ме сiйö, да эг пö касьты. Вот вермас совпаденнё воны. Вöтаси да ме сiйö эг касьты. Сiя меввö вöгасис и менö мыжйис. ([Что такое мыжйыны?]) Я помню, вот моя бабушка тоже говорила: «Мыжйис [покарал]», — говорит, и вот. «Ой, поясницей, — говорит, — совсем не могу. Кто-

то, — говорит, — меня покарал. Значит, — говорит, — кого-то плохо поминала. Кто-то на меня злится, кто-то на меня в обиде. И он меня покарал». И вот, я помню очень хорошо, она так... Но что она клала. Что-то, но как, видно, свечка, что-то хлеб, чтоб она его помянула. Она делает «обедок». Она зовет своих подруг. Вот я это помню очень хорошо. «...» Это не колдовство. Это просто, что если я болею, дак меня кто-то покарал. Значит, этого покойника надо помянуть, родственника. И вот они его поминают. А потом у человека она [болезнь], может, у него она [болезнь] пройдет. [А откуда знают, что нужно помянуть этого родственника, а не другого?] А он может и во сне явиться. [Его нужно как-то звать?] Нет, он просто может присниться. Вот увидела сегодня во сне его, говорят, да не помянула. Вот, может совпадение быть. Приснился, да я его не помянула. Он на меня обиделся и меня покарал] [МНИ].

Для избавления от кары нужно выполнить ряд действий, и первое из них — специальный обряд «черешлан» (коми-перм. *черöшлан/черöшван*), в ходе которого выясняют, кто из предков мог наказать человека⁹. В отличие от северных коми-пермяков, для которых обряд еще является живой традицией, кудымкарско-иньвенские коми-пермяки более смутно помнят, что нужно делать в этом случае:

А мян вот бабайс кервис. Матшкаö öддьöн шогаис мыйкö, сiйöн спинаввас кайвис кытшöмкö опухоль. И сiя, бабаё, вот керис черинянь, пуктис пызан вылö. Черöшвансö перво öшöтис мыйкö, тэчис трöпичкаас, öшöтис сiйö. Молитвээз ли мылли выддис. [А сэтчö мый тэчис?] Полынь, вроде, пуктис сiя, турун, да эшö мыйкö, кытшöмкö чагоккез пуктис. А кытшöм чаггез, ог тöд. [А мыля полынь?] Полыньс, сiя эд мыйкö, шуöны

тай, тöдсиссес. Если пö сiя вöрзяс, понан молитвасö выддьыны, ниммесö понан кинвискö шуввыны, сiя вöрзяс, значит, сiя и мыжйис. [А кытчö сiйö öшöтöны?] Сiйö Ен по́ка дынас öшöтис сiя сiйö. [И сiя пондö вöрöтчыны?] Если мыйкö этö висьтавас, кинöс ним ли мый кинвискö. [А ниммесö висьтавлö?] Покойниккесвись. (А у нас вот бабушка делала. Свекровь очень [сильно] болела что-то, у нее на спине вырастала какая-то опухоль. И она, бабушка, вот сделала рыбный пирог, поставила на стол. Черешлан сначала повесила что-то, положила в тряпочку, повесила его. Молитвы ли что ли прочитала. [А туда что положила?] Полынь, вроде, положила она, траву, да еще что-то, какие-то щепки положила. А какие щепки, не знаю. [А почему полынь?] Полынь¹⁰, она ведь что-то, говорят, со знающими [связана]. Если, говорят, она будет шевелится, [когда] молитву будешь читать, имена будешь чьи-то называть, она зашевелится, значит, он и мыжйис [покарал]. [А куда вешают черешлан?] Его возле божницы повесила она. [И он начинает шевелиться?] Если что-то, это, скажет, у кого-то имя ли что у кого-то. [А имена называет?] У покойников) [ВАИ].

Некоторые рассказчики путают черешлан и обряд, который проводят, чтобы из леса вернулась потерявшаяся скотина. Другие считают, что черешлан — это болезнь, которую «завязывают» (в оригинальном обряде в узелок завязывают хмель, которым одновременно лечат и гадают — узнают имя обиженного умершего). Русские жители Кувы, а также те, кто вырос в смешанных семьях, тоже знают значение слова *мыжа*, хотя и более смутно. При этом чаще всего они вообще не осведомлены об обряде черешлан или знакомы с ним только по этнографической литературе. Уточнение различий между южными и северными



Н. П. Малоховских рассказывает о календарных поминках.
Фото М. А. Брюхановой



Подушка, которую пожилая жительница с. Кува
приготовила себе на похороны. Фото А. В. Малыгиной

вариантами обряда, а также выявление диалектной коми-пермяцкой и русской лексики, которая используется для его описания, — одна из задач дальнейшей полевой работы.

ПРИМЕРЫ ТЕКСТОВ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

1. Рассказ о проводах души. Ивана [умершего мужа] провожали — и он нас подстёгивал! Говорит: «Скорей! Скорей! Скорей!» Вот понимаешь, нас вот. Я и говорю: «Скорей собирайтесь, скорей собирайтесь!» А он, оказывается, муж-то у этой женщины [попавшейся навстречу], вместе работал с Иваном. «...» И вот это вот волнение-то. Мы шли, чё-то быстро-быстро шли, оборачивались. Вышли только, метров нать-то 20 она до перекрёстка не доходит, идёт. «Вера Фёдоровна, ты куда?» — «На работу». — «Слушай, Иван Фёдорович пожелал тебя встретить». Она говорит: «Как пожелал? Он ведь умер». — «Дак мы его сегодня провожаем, и он тебя, — говорю, — пожелал. Вот на тебе тут пирог, водка там, чашки-ложки. Это, может, им там не пригодится, домой возьми. Хоть чашку-то для кошек сделаешь, чистая ведь». И мы ей снова пакет, узелок. Мы ей дали. «Ну и, — говорит, — пускай светлая память бузт да пусть, говорит, светлая дорога будет в рай». Вот и всё. «...» [Он как будто вас торопил]. Да, душа как будто торопила: «Скорей, — говорит, — скорей!» И я и говорю: «Скорей собираемся! Скорей собираемся!» Даже мы тут [дома] не стали поминать, мы бегом, вот как нас вроде бы кто-то подстёгивал, мы бежим вот на перекрёсток. Он желал вот эту Веру-то Фёдоровну застать. И чтоб она всю стряпню-то, водку-то, квас-от, чтоб она туда унесла и ещё чтоб кто-то помянулся вместе. Я дак, например, так вот думаю. «...» Тело, тело похоронили, а душа-то летат [ТИО].

2. Духовный стих¹¹

Сели певцы за трапезу,
Их Господь благословил.
Они запели райским хором,
В них вселилась благодать.
Надо духом укрепляться,
Благодатью Божией жить,
И [в] пустырью поселиться,
И на мир большё не зреть.
С нами ангелы лихуют,
С нами ангелы поют.
Благослови, Господь, трепезу [sic!],
Дай нам сытость и покой.
Спаси, Господи, люди Твоя,
Благослови достояние Твое,
Победы над сопротивные дарау,
И Твое сохраняя крестом Твоим жительством¹² [ЕЕЩ].

Примечания

¹ Некоторые разрозненные сведения, записанные от коми-пермяков в с. Кува, д. Большая Сидорова и д. Важ-Пашня, приводятся в книге С. В. Чугаевой [12];

данные об актуальном состоянии русской традиции на этой территории в научный оборот, кажется, не введены.

² Население Кудымкарского района — более 22 тыс. чел., из них по переписи 2010 г. коми-пермяки составляли 80,33%, русские — 18,86%.

³ Выражаем признательность за помощь в организации экспедиционных выездов директору Кувинского краеведческого музея «Исток» Д. А. Тебенькову и кувинскому краеведу Н. С. Истоминной.

⁴ Полевые исследования проводили участники проекта и приглашенные специалисты: беседы на коми-пермяцком языке вели лингвисты Е. А. Федосеева и А. В. Кротова-Гарина; сведения на русском языке записывала фольклорист М. А. Брюханова; в обследовании с. Кува Кудымкарского района участвовали также студенты-филологи ПГНИУ.

⁵ Мать этих сестер, коми-пермячка, была воспитана русской мачехой из Юрлы, вышла замуж за русского, который рано погиб. Вторым ее мужем был коми-пермяк, но общение в семье происходило на русском языке. Совместное интервью сестер учтено в описании русского материала.

⁶ Обычай разговаривать с умершим при обмывании и обряжении есть и в некоторых других традициях, например, у русских Водлозерья [см.: 4. С. 336–337].

⁷ В варианте, исполненном Е. Е. Щукиной, стих контаминируется с тропарем Воздвижению Креста Господня («Спаси, Господи, люди Твоя...»). Близкий вариант текста из Кувы опубликовала без нотации С. В. Чугаева [12. С. 248–249]. Сюжет был зафиксирован также в рукописной тетради из д. Сеполов Кочёвского района [10. С. 209, № 19]. Силлабо-тоническое сложение стиха свидетельствует о его сравнительно позднем происхождении. По-видимому, возникновение произведения связано с монастырскими практиками вкушения пищи (см., к примеру, чин о пангии, направленный на освящение трапезы [11]); за иноческой трапезой могли исполняться духовные стихи покаянного характера [1. С. 613].

⁸ Обращения к умершим для приглашения их на поминальную трапезу распространены также в культуре коми-зырян [2. С. 251, 253; 3. С. 14–15].

⁹ Обряд неоднократно описан в научной литературе; см., например, анализ современных записей, сделанных у северных (кочёвских и косинских) коми-пермяков [5].

¹⁰ Северные коми-пермяки обычно используют для проведения этого обряда хмель — *таг*.

¹¹ Выражаем признательность за подготовку нотации магистранту ЦТСФ РГГУ Я. А. Брысову. Аудиозапись расшифровала М. А. Тихонова.

¹² Последние четыре строки поются дважды.

Литература

1. Духовные стихи Русского Севера / сост. В. П. Кузнецова. Петрозаводск, 2015.

2. Лимеров П. Ф. Еда для умерших: поминальные трапезы в коми народной традиции // Крут жизни в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2014. С. 244–254.

3. Лимеров П. Ф. Практика поминальных трапез в коми традиции // ЖС. 2022. № 4. С. 12–16.

4. Логинов К. К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. М., 2010.

5. Ложкина Е. С., Рассыхаев А. Н. Коми-пермяцкий обряд «черешлан» в косинской и кочевой локальной традициях // Известия Общества изучения Коми края. Вып. 14. Сыктывкар, 2014. С. 103–109.

6. На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии севернорусского крестьянства XVII–XX вв. / отв. ред. В. А. Александров. М., 1989.

7. Пантелева Л. М., Хоробрых С. В. «Живые и мертвые» в похоронно-поминальной обрядности Пермского Прикамья // Вестник Томского государственного университета. № 450. 2020. С. 29–39.

8. Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.

9. Словарь мортальной лексики, фразеологии и символики русских говоров Прикамья / под ред. И. А. Подюкова. СПб., 2020.

10. Четина Е. М., Роготнев И. Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь, 2010.

11. Чин о пангии // Толковый типикон: объяснительное изложение Типикона с историческим введением / сост. М. Скабалланович. М., 2004. URL: https://последование.pf/razbiraem-bogoslužebnyye-ukazaniya/tolkovy-tipikon/22-prakticheskaya-osushchestvимость-vsego-ustava-vsenušchnoy-primechanie/#Chin_Panagii.

12. Чугаева С. В. Человек и Смерть (на материале погребальных и поминальных обрядов коми-пермяков). М., 2015.

Список информантов

ВАИ — жен., ок. 1950 г.р., коми-пермячка, д. Большая Сидорова.

ЕЕЩ — Евдокия Егоровна Щукина, 1934 г.р., род. в д. Городище, коми-пермячка, с. Кува.

МНИ — жен., ок. 1950 г.р., коми-пермячка, д. Большая Сидорова.

НПМ — жен., 1939 г.р., из смешанной семьи, русская, с. Кува.

НСИ — жен., 1949 г.р., проживала в с. Верх-Юсьва, русская, с. Кува.

ТИО — жен., 1953 г.р., из смешанной семьи, коми-пермячка, с. Кува.

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

Статья поступила в редакцию 26 ноября 2022 г.

К ЮБИЛЕЮ ЕКАТЕРИНЫ АНАТОЛЬЕВНЫ ДОРОХОВОЙ

Имя кандидата искусствоведения, заместителя руководителя Центра русского фольклора ГРДНТ им. В. Д. Поленова, старшего научного сотрудника Фонограммархива ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН Екатерины Анатольевны Дороховой известно практически каждому, кто изучает музыкальный фольклор в России и за ее пределами. Выпускница Государственного музыкально-педагогического института им. Гнесиных (1976), ученица выдающегося этномузыковеда Е. В. Гиппиуса, Екатерина Анатольевна более 20 лет была старшим научным консультантом, а позже председателем Фольклорной комиссии Союза композиторов РФ. Ее научная деятельность — неоценимый вклад в становление и развитие структурно-типологического направления в отечественной этномузыкологии. Для исследовательского стиля Екатерины Анатольевны характерны оригинальная постановка проблем, доступность изложения и аргументированность материала. Логика выстраивания научного текста отражает системный подход ученого — последовательное применение структурно-типологической методологии, позволяющей изучать как отдельные этнокультурные феномены, так и сопоставлять музыкально-фольклорные традиции между собой.

Сфера научных интересов Е. А. Дороховой разнообразна и многопланова. Порою кажется, что для нее не существует границ в попытках осознания народной музыкальной культуры в ее социально-историческом и этнографическом контекстах. В фокусе внимания находятся «пределы реконструкции» и «границы аутентичности», народная и научная терминология, музыкально-фольклорные тексты и песенные системы, вокальное интонирование и обрядовые практики, история и методология этномузыковедения, фольклорное движение и народно-сценическое искусство, истоки русского рэпа, жестокий романс и многое-многое другое, что, казалось бы, невозможно объять одному человеку. В монографии «Этнокультурные «острова»: пути музыкальной эволюции» (СПб., 2013) и более чем 70 научных статьях рассматривается обширный круг вопросов, связанных с музыкальным фольклором, в том числе с традициями позднего формирования и теоретические проблемы звуковысотного строения народных песен. В рецензии на книгу В. А. Лапин отметил уникальность исследования, его передовой характер: «Е. А. Доро-

хова вскрывает поразительный феномен: в течение двух столетий (XVIII–XIX вв.), т. е. около десяти поколений носителей традиционной культуры, в коллективном творческом сознании совершалась целенаправленная, напряженная работа по объединению, а затем переструктурированию всего объема местной традиционной песенной культуры. Вырабатывались специфические механизмы, обеспечивавшие этот процесс: в системе песенных форм нащупывалось наиболее «слабое» звено — звуковысотная и тембровая сферы, поддающиеся трансформации и, таким образом, позволяющие продвигаться к нужной цели — противопоставить свое чужому, тем самым сохранить и подчеркнуть свою «самость», этнокультурную идентичность»¹.

Впервые в этномузыковедении Екатерина Анатольевна вводит термин «мелодико-фактурный тип», который определяется как «форма взаимосвязи элементов системы местного песенного стиля, в которой наиболее устойчивыми, доминирующими являются характер мелодики в определенном звукоряде и интервальное соотношение партий многоголосной фактуры»². В дальнейшем это понятие активно разрабатывается исследователями в рамках структурно-типологического направления отечественного этномузыкознания. На протяжении всей научной биографии Екатерина Анатольевна развивает идеи своего учителя Е. В. Гиппиуса, что нашло отражение в ряде трудов, посвященных его наследию.

С 1971 г. Екатерина Анатольевна начала активную полевую работу по фиксации явлений традиционной культуры. Участница более ста фольклорных экспедиций в Архангельскую, Белгородскую, Брянскую, Воронежскую, Кировскую, Курскую, Орловскую, Смоленскую, Сумскую, Тверскую, Тульскую, Харьковскую области, Краснодарский и Ставропольский края, Республику Крым, она является одним из самых авторитетных собирателей музыкального фольклора, которая всегда уделяла и уделяет внимание записи этнографических и мифологических сведений от информантов. Столь обширная география полевых исследований нашла отражение в статьях, посвященных изучению региональных фольклорных традиций, и публикациях музыкально-поэтических текстов.

Особое внимание юбиляр уделяет изучению обрядового фольклора и, в частности, масленичным песням. Ряд ее работ посвящен теории народного



исполнительства, истории отечественного этномузыковедения, фольклорного движения и теме «личность в традиционной культуре». Развернутый анализ методологии исследований в этномузыковедении приводится в статьях 2010–2020 гг. Одной из центральных тем этого периода становится проблема этнокультурного полилингвизма, разрабатываемая на материалах полевых экспедиций в Республику Крым.

Многолетняя совместная работа с доктором филологических наук, заведующим отделом русского фольклора ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН А. Н. Власовым позволила комплексно рассматривать традиционные песенные системы на стыке этномузыковедения и филологии. Екатерина Анатольевна внесла большой вклад в подготовку коллективного многотомного издания — Смоленского музыкально-этнографического сборника (публикация напевов, поэтических текстов и этнографических материалов; совместно с этномузыковедами РАМ им. Гнесиных) и создание учебника, а затем хрестоматии по народному музыкальному творчеству.

Е. А. Дорохова ведет постоянную просветительскую и учебно-методическую работу. Она была бессменным ведущим музыкально-этнографических концертов, организованных Фольклорной комиссией, инициатором записи народных мастеров-песенников на студии грамзаписи «Мелодия». А ее исполнительская деятельность в составе ансамблей «Народный праздник» и «Русская музыка» позволила под новым углом зрения рассматривать проблемы звуковысотности и интонирования музыкально-фольклорных текстов.

Восхищает тонкая и скрупулезная работа Екатерины Анатольевны по редактированию сборников статей и материалов конгрессов фольклористов

и научно-практических конференций, ее бережное отношение к авторскому стилю изложения. И конечно — вклад в формирование Федерального реестра объектов нематериального этнокультурного достояния.

Деятельность Екатерины Анатольевны Дороховой — редкий пример сочетания системного мышления ученого, творческого таланта исполнителя и увлекательнейшего лектора. Соединяя в себе добро и неиссякае-

мую любовь к народной культуре, она является одним самых уважаемых отечественных этномузыкологов современности.

Примечания

¹ Лапин В. А. Дорохова Е. А. Этнокультурные «острова»: пути музыкальной эволюции. Песенный фольклор русских сёл Курского Посемья и Слободской Украины // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2014. № 1(74). С. 262.

² Геворкян (Дорохова) Е. А. О роли мелодико-фактурных типов в песенных традициях русских сел верховья Северского Донца // Традиционное народное музыкальное искусство и современность (вопросы типологии) / отв. ред. М. А. Енговатова. М., 1982. С. 82.

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

КАТАЛОГ КОЛЛЕКЦИЙ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ЦЕНТРА ИМЕНИ А. М. МЕХНЕЦОВА

Собрание документальных материалов Фольклорно-этнографического центра имени А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова: 1962–2021: учеб.-метод. пособие / Санкт-Петербургская консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова; Фольклорно-этнографический центр им. А. М. Мехнецова; сост. Е. А. Валевская, К. А. Мехнецова. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб.; Саратов: [б.и.], 2022. — 319 с.

Фольклорно-этнографический центр им. А. М. Мехнецова (ФЭЦ), созданный в 1991 г. на базе Лаборатории народного музыкального творчества при Петербургской консерватории, уже более трех десятилетий занимает видное место на фольклористической карте России. В настоящее время здесь насчитывается 356 коллекций, содержащих аудио- и видеозаписи разных жанров (песенных и прозаических) и инструментальных наигрышей; репортажные записи, запечатлевшие беседы с народными исполнителями об обрядах всех видов и разных сторонах народной культуры; коллекция музыкальных инструментов (гусли, скрипки, гармоники, рожки); предметы материальной культуры (прялки, образцы вышивки, ткачества, народной одежды и пр.); рукописные материалы (экспедиционные дневники, маршрутные карты и пр.); фото- и кинодокументы.

Главное место в рецензируемой книге¹ занимает «Каталог коллекций Основного фонда», составленный Е. А. Валевской (с. 10–216). Первые коллекции содержат материалы экспедиций 1960-х гг. в Смоленскую, Вологодскую, Ленинградскую области (коллекции 001–008), последняя — записи экспедиции лета 2021 г. в д. Веркола Пинежского района Архангельской области (коллекция 356). Каждая из коллекций описывается по единой модели: место проведения экспедиции; учреждение-организатор экспедиции (помимо Петербургской консерватории это могут быть Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра

Великого (Кунсткамера) РАН, Вологодский государственный педагогический институт и др.); год, даты проведения экспедиции; сведения о фондовых номерах аудио- и видеозаписей; номера рукописных материалов (номер журнала реестров, номер папки, номер единицы хранения); сведения о руководителях экспедиции; полный перечень всех участников; список обследованных населенных пунктов; итоговые сведения о количестве обследованных населенных пунктов. Например:

Коллекция 187.

Вологодская область: Белозерский, Вашкинский, Вологодский, Кирилловский, Череповецкий, Шекснинский районы.

Экспедиция ФЭЦ.

2004, 23.04–03.5. ОАФ (т.е. Основной аудиофонд. — Т. И.) № 64–63–6475. ОВФ (т.е. Основной видеофонд. — Т. И.) № 505, 514–527.

РФ (т.е. Рукописный фонд. — Т. И.): журнал 209; П. (т.е. папка. — Т. И.) 408 (№ 2965–2967).

Работа одной группой: Мехнецов Алексей Анатольевич, Попова Ирина Степановна.

Далее дан список населенных пунктов, в которых работали экспедиции, и приведены итоговые сведения о количестве обследованных деревень в каждом из районов.

Помимо Основного аудиофонда, Основного видеофонда и Рукописного фонда в ФЭЦ имеется еще Основной цифровой фонд, включающий аудио-, видеозаписи и фотоматериалы, хранящиеся на жестких дисках (ОЦФ).

Путеводителями по списку коллекций являются несколько указателей. Первый — «Краткий перечень территорий, на которых проводились экспедиционные (полевые) исследования с 1962 по 2021 год» (с. 217–219). Перечень регионов дан в едином алфавите названий областей, республик и краев Российской Федерации. Отдельно выделены зарубежные страны, куда включены Белоруссия, Украина, Словения, Греция.

Более детальную информацию читатель найдет в «Территориальном указателе районов, областей, краёв, республик в составе России (а также других государств), где проводились фольклорно-этнографические экспедиции» (с. 220–229). Здесь информация раскрывается на уровне районов — с ссылкой к номерам соответствующих коллекций. Знакомство с этим указателем позволяет понять региональные «пристрастия» ФЭЦ. Впечатляюще выглядят «гнезда» из десятка и более коллекций на территории Вологодской области (обследованы почти все районы), Псковщины, Смоленщины и др.

В ФЭЦ хранятся не только экспедиционные (полевые) материалы самого Фольклорно-этнографического центра, но и записи, сделанные на этнографических концертах, и материалы, переданные сторонними собирателями фольклора. Этого рода записи составили отдельные коллекции, данные в общем перечне. Их поможет выявить третий указатель — «Территориальный справочник к коллекциям архивных записей, выполненных на этнографических концертах, а также к материалам, переданным разными собирателями» (с. 230–243). Материалы, переданные разными собирателями, — это копии сделанных ими записей. Таковой копийной коллекцией, например, является коллекция 139. Здесь находятся материалы известных этномузыковедов Н. Л. Котиковой и Ф. В. Соколова, собранные ими в Псковской области, записи И. И. Земцовского из Рязанской области, записи игры на музыкальных инструментах В. И. Поветкина и др. Отдельно выделены «Записи фольклорных ансамблей», в перечне которых мы находим, естественно, указания на коллекции с записями Фольклорного

ансамбля Ленинградской (Петербургской) консерватории, а также фольклорных ансамблей Московской консерватории, Вологодского государственного педагогического института, ансамбля Дмитрия Покровского, некогда стоявшего у истоков молодежного фольклорного движения, и пр.

Последний указатель, помогающий читателю ориентироваться в перечне коллекций ФЭЦ, — «Алфавитный список участников фольклорно-этнографических экспедиций за период с 1962 по 2021 год» (с. 244–270). Из «Вступительных замечаний» (с. 4–9) к рецензируемой книге следует, что в экспедициях Петербургской (Ленинградской) консерватории приняли участие 535 преподавателей, аспирантов, студентов и выпускников консерватории, а также 358 сотрудников, студентов, участников фольклорных ансамблей из других учреждений. Список показывает, что многочисленные коллекции были созданы благодаря экспедиционной работе Анатолия Михайловича Мехнецова и других сотрудников старшего поколения Петербургской консерватории (Екатерины Александровны Вавельской, Галины Владимировны Лобковой, Ирины Степановны Поповой, Ирины Борисовны Тепловой), а также их учеников, которые в настоящее время работают (или работали) в ФЭЦ и на кафедре этномузыкологии (Марии Дмитриевны Антоновой, Сергея Владимировича Булкина, Даниила Владимировича Изотова, Инги Владимировны Корольковой, Кирилла Анатольевича Крылова, Алексея Анатольевича Мехнецова, Ксении Анатольевны Мехнецовой, Елены Александровны Пархомовой, Светланы Викторовны Подрезовой, Аллы Валерьевны Поляковой, Евгении Сергеевны Редьковой, Ирины Валерьевны Светличной, Евгении Анатольевны Склярской, Елены Сергеевны Черменевой, Марины Николаевны Шейкиной, Галины Николаевны Щупак). Читатель в «Алфавитном списке» найдет имена выдающегося композитора Валерия Александровича Гаврилина, выпускника Ленинградской консерватории, в 1962 г. работавшего в экспедиции в Лодейнопольском районе Ленинградской области (коллекция 008), видного этномузыковеда Сары Яковлевны Требелёвой, чьи записи содержатся в коллекциях 001, 002, 004, 008, и других лиц, оставивших весомый след в русской культуре.

Рецензируемая книга издана как учебно-методическое пособие, предназначенное нынешнему поколению студентов кафедры этномузыкологии Петербургской консерватории. В связи с этим вторая часть книги включает «Методические материалы», подготовленные К. А. Мехнецовой (с. 271–319). Как мы уже сказали, «Каталог коллекций Основного фонда» раскрывает самую общую информацию о коллекциях. Полные све-

дения о содержании каждой коллекции дают электронные реестры, которые составляют сотрудники ФЭЦ, преподаватели и студенты консерватории. «Правила составления первичной научной документации (реестров) к экспедиционным записям» (с. 271–292) обращены в первую очередь к студентам, которые в ФЭЦ проходят хорошую школу архивации собранного материала. В ФЭЦ разработана емкая форма реестров (для внутреннего пользования), включающая не только необходимые паспортные данные, но и начальные строфы песен и определение их жанра. В реестре в обязательном порядке фиксируется имя запевалы в ансамблевом исполнении и другие детали. В репортаже об обрядах (например, свадебном) называются этапы действия, нашедшие место в рассказе данного информанта. Таким образом, исследователь, работающий в ФЭЦ, уже при знакомстве с реестрами, еще без обращения непосредственно к звуко(видео)записям, получает необходимую ему информацию. Раздел «Методические материалы», мы не сомневаемся, может послужить надежной базой для архивации фольклорно-этнографических материалов в других научных учреждениях и в личных коллекциях собирателей народной поэзии.

К рецензируемому изданию приложен диск с открытым уроком К. А. Мехнецовой по составлению электронных реестров. Содержание урока в целом совпадает с опубликованными «Методическими материалами». Отметим высокий методический уровень этого компонента издания. Объясняя правила составления реестра, К. А. Мехнецова указывает на типичные ошибки, дает тестовые материалы. Обратим также внимание на одну из страничек диска, названную составителем «Перлы», — страничку юмора. Как мы уже указывали, реестры составляются в основном студентами консерватории, чей опыт в прослушивании записанных песенных текстов еще невелик. Как следствие этого — нередкие ошибки слуха², приводящие к неправильной расшифровке песенных текстов. К. А. Мехнецова приводит некоторые примеры такого рода: *Подло мели сени новые = Подломили сени новые; Чёрная гадка смородинка = Чёрна язядка смородинка; Не любимая милая жана таво парня = Не люби, мая милая, жанатава парня; На свадьбу приду, всех гостей звеселю, / Большие всея я невесту твою светлу Кирыю = свет Лукерью* и др. Совершенно справедливо К. А. Мехнецова, предостерегая студентов против подобного рода ошибок, заостряет внимание учащихся на том, что устойчивые формулы, на которых держится песня, позволяют правильно разобрать слова записи.

Завершает книгу «Список основных публикаций, подготовленных по мате-

риалам фондовых коллекций» (с. 293–316). Первая часть этого списка — «Исследования, публикации фольклорно-этнографических материалов, сборники научных трудов» (с. 293–297) — в алфавитном порядке дает библиографию изданий, основой которых являются коллекции ФЭЦ. Перечень их весьма внушителен и отражает напряженную работу Петербургской консерватории по изучению народной поэзии. Заметим только, что, на наш взгляд, организация перечня в хронологическом порядке могла бы быть предпочтительней: она позволила бы увидеть, как разворачивалась деятельность консерватории на поприще фольклористики.

Вторая часть списка — «Издание документальных аудио- и видеозаписей на грампластинках и компакт-дисках» (с. 297–301); третья — «Телевизионные музыкальные фильмы с участием Фольклорного ансамбля Санкт-Петербургской (Ленинградской) консерватории» (с. 301). В последние годы ФЭЦ активно участвует в публикации своих материалов на портале КУЛЬТУРА.РФ, что отражено в соответствующем разделе списка — «Перечень описаний объектов нематериального культурного наследия, опубликованных на портале КУЛЬТУРА.РФ» (с. 302–306).

Наконец, в списке имеются еще два раздела: «Диссертации» (с. 306–307) и «Дипломные работы» (с. 307–316). На материалах ФЭЦ за период с 1983 по 2022 г. было подготовлено 17 кандидатских диссертаций и десятки дипломных работ.

Таким образом, рецензируемое издание достойно представляет масштабную работу Петербургской консерватории по изучению музыкальной культуры русского народа и, как мы считаем, может послужить образцом для других фольклорно-этнографических учреждений при создании справочников подобного рода.

Примечания

¹ Первое издание см.: Каталог коллекций документальных экспедиционных и стационарных записей Фольклорно-этнографического центра имени А. М. Мехнецова / сост. Е. А. Вавельская. СПб., 2010.

² Нам уже приходилось писать об ошибках слуха, подстерегающих собирателей фольклора: Иванова Т. Г. Из текстологических заметок о произведении фольклора (право на конъектуру и правила конъектуры) // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Т. 44. № 5. 2022. С. 14–19.

Т. Г. Иванова,
доктор филологических наук,
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

Статья поступила в редакцию 10 декабря 2022 г.

СБОРНИК ПАМЯТИ ВИКТОРА АРКАДЬЕВИЧА ЛАПИНА

Пути-перепутья современной фольклористики: сб. ст. и материалов памяти Виктора Аркадьевича Лапина / [Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом); Рос. ин-т истории искусств]; отв. ред. А. Ф. Некрылова. — СПб.: [б. и.], 2022. — 360 с.: ил. — (Загл. на тит. л.: Пути-перепутья современной фольклористики: сб. статей и воспоминаний памяти Виктора Аркадьевича Лапина; Загл. на обл.: Пути-перепутья современной фольклористики. Памяти Виктора Аркадьевича Лапина).

Представляемый читателю сборник посвящен памяти Виктора Аркадьевича Лапина (1941–2021) — доктора искусствоведения, этномузыколога, фольклориста, историка российской музыкальной культуры и одного из ярких носителей этой культуры.

Сборник состоит из нескольких разделов и сопровождается небольшой подборкой фотографий разных лет. Памятная мне — «Виктор Аркадьевич за пианино». В окружении барышень-фольклористок. За кадром их много, воодушевленных, восторженных. Первый Всероссийский конгресс фольклористов, февраль 2006 г. Мужчины чуть в отдалении, маэстро музицирует, легко исполняя любое пожелание. Ожидаемо больше всего исполняются романсы. Вечер. Виктор Аркадьевич уже прочитал свой доклад «О масштабах циклического времени в традиционной культуре».

«О масштабах циклического времени». Образ «циклического времени» хорошо дополняет «пути-перепутья» и как-то сразу настраивает на диалог. На диалог авторов с читателем, прошлого с настоящим. Ведь любое издание *in memoriam* — это прежде всего возможность остановиться, оглядеться, обернуться. Сверить часы, взглядеться в компас...

Открывается I, мемориальный раздел воспоминаниями **Елены Евгеньевны Васильевой** — супруги, коллеги и сотрудника, соавтора многих изысканий В. А. Лапина. В тексте почти ничего о семейном, все больше о путях-перепутьях, которые сложились в жизненную стезю Виктора Аркадьевича — не самую простую и легкую, но, несомненно, насыщенную и плодотворную. Эту тональность удерживают и воспоминания друзей, коллег, единомышленников. Воспоминания о прошлом продолжает II раздел — «Странички памяти» самого В. А. Лапина о трудных временах для Российского института истории искусств конца 1980 — начала 1990 г., за которым следует «Именной указатель к I и II разделам» со списком людей, вовлеченных в круговорот памятных событий.

Наиболее объемный и разнообразный III раздел составляют научные статьи коллег, учеников, продолжателей

разносторонних изысканий В. А. Лапина. Большинство авторов так или иначе опирается на его научное наследие, на поднятые им темы и проблемы. Открывает этот раздел статья известной исследовательницы вепской традиционной культуры **И. Ю. Винокуровой** «Шимозерский Знаменский приход: события и люди (по материалам рукописей К. А. Силакова)». Это трагический «вепский маршрут» — к исчезнувшей уже в советское время группе вытегорских вепсов. Статья **Т. С. Каневой** «Усть-цилемские винограды в севернорусском контексте» продолжает известное исследование Т. А. Бернштам и В. А. Лапина «Винограды — песня и обряд» (1981) и знакомит с результатами анализа виноградий Усть-Цильмы. Здесь этот жанр обрел новые формы бытования и может быть оценен как особый локально-региональный маркер в общем разнообразии традиций. Географическую доминанту подхватывает и статья **Т. Г. Ивановой** «Освоение пространства Северо-Запада в исторических песнях русского народа XVIII–XIX веков». Внимание автора сосредоточено на отражении балтийско-невского пространства в «младших» исторических песнях. Статья **М. Н. Власовой** «Сюжеты о гаданиях на «пустом» месте» приводит нас к Терскому берегу Белого моря, где В. А. Лапин начинал свою экспедиционную деятельность и где М. Н. Власова собирала полевой материал на протяжении 1980–2020 гг. Марина Никитична ушла из жизни в том же 2021 году, что и В. А. Лапин, вероятно, это ее последняя прижизненная работа. Перед читателем разворачивается малоизвестный пласт календарной мифологии — традиция «вопрошаний о судьбе», регламентирующая многие стороны обыденной жизни. Еще одна локальная традиция Русского Севера представлена в статье **Д. Д. Абросимовой** «Праздничный календарь в Лекшмозерье (Каргопольский край): по материалам экспедиции 2008 года». Несмотря на позднюю фиксацию традиции, автору удалось воссоздать достаточно подробный календарный круг праздников.

Статьи теоретического характера с разных сторон затрагивают проблематику исследований В. А. Лапина. Так,

А. Н. Власов («Фольклорное «двуязычие»: актуальные проблемы российской антропологии») обращается к проблематике фольклорного двуязычия на примере коми-русских контактов и предлагает рассматривать это явление как актуальную категорию народной культуры, отражающую не только межэтнические контакты, но и процесс взаимопроникновения стадийально разобщенных типов мировоззрения: языческого и христианского, родового и государственного. В статье **А. В. Ромодина** «Об идеальном в народной традиции» речь идет об идеальном — феномене, существующем в творчестве, жизни, сознании носителей традиции и формирующем исполнительский потенциал этнофора — человека традиционного. **Е. А. Дорохова** («Границы аутентичности (о специфике современной полевой работы этномузыкологов)», размышляя о глобальных изменениях, происходящих в народной культуре XXI в., на собственном исследовательском опыте очерчивает допустимые границы аутентичности изучаемой фольклорной традиции. Проблему аутентичности поднимает и **Д. В. Морозов** в статье «Динамика музыкально-фольклорных традиций верхнедонского казачества на рубеже XX–XXI веков в свете современных этномузыкологических исследований». Автор предлагает выделить рубеж XX–XXI вв. как особый этап в исторической динамике рассматриваемой музыкальной культуры, прежде всего в силу кардинального вмешательства искусственной для традиционной культуры реконструктивной практики городской среды.

Контрапунктом к «фольклорному двуязычию» звучат размышления **И. Г. Райскиной** «О музыкальном двоемирии». В фокусе внимания автора — плодотворное соперничество академической музыки и популярных жанров, противостояние традиции и авангарда, многие другие проявления многомерности, многоязычия окружающей нас музыкальной действительности и вызывающее тревогу автора «двоемирие» художественных ценностей в современной действительности. К академической музыке обращена и статья **С. В. Подрезов** «Музыка Революции в творчестве Д. Д. Шостаковича». Революционный дух и революционный мелос проникли практически во все жанры, в которых работал композитор. В статье **А. Ф. Некрыловой** «Музыка и музыканты улиц, дворов и праздничных площадей Петербурга» ярко воссоздана звуковая палитра петербургских улиц и площадей, из которой впоследствии вырос и отшлифовался собственно городской фольклор — песенно-музыкальный, словесный, театрализованный.

Своеобразная отсылка к «киргизскому» периоду жизни В. А. Лапина —

четыре статьи, посвященные азиатской традиционной музыке. **В. Н. Юнусова** в статье «Феномен мастера в классической музыке Азии», опираясь на предложенный В. А. Лапиным принцип актуальных контекстов для формирования мастера-лидера, анализирует творческие пути четырех представителей классической музыки устной традиции Азии. В статье **Н. Ю. Альме-евой** «Традиция присваивает, оставаясь собой» анализируются музыкальные истоки популярной русской песни «Разлука ты, разлука» и опыт ее ассимиляции татароязычной традицией в Среднем Поволжье. **С. И. Утегалиева** в статье «Казахские домбровые и башкирские курайные кюи, посвященные генерал-губернатору В. Перовскому» рассматривает инструментальные пьесы (*кюи*), посвященные генерал-губернатору Оренбургского края В. А. Перовскому. Используя комплексный подход к изучению этих уникальных произведений, автор реконструирует сложный путь межэтнического взаимодействия музыкальных традиций. **Д. Ж. Амирова** в статье «К вопросу об истоках казахской музыкальной фольклористики» рассматривает роль российской фольклорно-

этнографической науки и практики в становлении казахской музыкальной фольклористики, акцентируя внимание на проблемах целостной жанрово-стилевой атрибуции и систематизации казахского фольклора.

Статья **В. В. Головина** «Частушка в повести Гайдара “Тимур и его команда”» отсылает нас к публикации В. А. Лапина «Идет коза рогатая» в “Русалке” А. С. Даргомыжского» (2020). Как отмечает сам автор, эта работа продолжает их совместные с Виктором Аркадьевичем размышления о фольклорных реминисценциях в литературе и искусстве. Обращаясь к эпизоду с частушкой «под драку» и, шире, к музыкально-песенной атмосфере повести Гайдара, В. В. Головин показывает абсолютно новую смысловую структуру произведения, построенную на ироничном противопоставлении мира взрослых и мира детей. Статья **А. Н. Розова** «Фольклорно-этнографические материалы Челябинского уезда на страницах журнала “Оренбургские епархиальные ведомости”» отсылает читателя к биографии В. А. Лапина, к «челябинскому» периоду его жизни — отрочеству и юности. В завершающей этот раздел статье

Т. С. Молчановой «Русские народные песни в изданиях для гитары в конце XVIII — первой трети XIX века» обобщаются сведения о публикациях гитарных версий русских народных песен, несомненно, входящих в золотой фонд русской музыкальной культуры. Статья сопровождается полным перечнем песен и подробной библиографией соответствующих изданий.

И завершает коллективный труд IV раздел — «Научные труды Виктора Аркадьевича Лапина, изданные в 2017–2021 годах (Новые материалы к библиографии)», составленный **А. Б. Никаноровым**.

В целом, рецензируемый сборник получился очень насыщенным и разносторонним, как, собственно, и исследовательское наследие Виктора Аркадьевича Лапина. В добрый путь!

А. В. Панюков,
кандидат филологических наук,
Институт языка, литературы
и истории
Коми НЦ УрО РАН
(Сыктывкар)

Статья поступила в редакцию 25 декабря 2022 г.

СТАРОЕ/НОВОЕ: ИЗДАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ И. М. ПУЛЬНЕРА

И. М. Пульнер. Свадебные обряды у евреев / Исслед. центр Еврейского музея и центра толерантности; Рос. этнограф. музей; [ред.-сост. В. А. Дымшиц]. — Бостон; СПб.; М.: Academic Studies Press; Библиороссика; ЕМЦТ, 2022. — 608 с.

Невероятным подарком исследователям традиционной культуры евреев можно назвать вышедшее в 2022 г. долгожданное издание неоконченной диссертации советского фольклориста и этнографа И. М. Пульнера «Свадебные обряды у евреев». Книга была подготовлена и опубликована в рамках проекта московского Исследовательского центра Еврейского музея и центра толерантности при финансовой поддержке А. И. Клячина.

Исай Менделевич Пульнер (1900–1942) — советский этнограф и фольклорист, ученик В. Г. Богораза, Е. Г. Кагарова, Д. К. Зеленина, Л. Я. Штернберга. Он поступил на этнографическое отделение географического факультета Ленинградского государственного университета в 1926 г. и окончил его с дипломом этнографа-кавказоведа в 1930 г. Как раз на время обучения Пульнера в университете приходится период активной деятельности ленинградской этнографической школы. С 1934 г. Исай Менделевич заведовал еврейской секцией Ленинградского государственного музея

этнографии. Он был инициатором и одним из организаторов выставки «Евреи в царской России и в СССР», занимался вопросами организации еврейских музеев, составил ряд библиографических указателей [2. С. 207].

Тема свадебной обрядности была одной из центральных для учителей И. М. Пульнера, что во многом обусловило и его интерес к изучению еврейских свадебных обрядов. Материал для своего исследования Пульнер начал собирать еще в 1920-е гг., диссертация же была написана в первой половине 1940 г., но, к сожалению, осталась незавершенной и так и не была ни защищена, ни опубликована, а сам автор умер в блокадном Ленинграде.

В работе Пульнер прямо не ссылается на своих учителей, но влияние их взглядов и подходов на его интерпретацию полевых материалов очевидно. Так, структура пульнеровской диссертации во многом следует главе «Свадьба» из программы «Человек» Семёна Акимовича Ан-ского (Шлойме-Занвл Раппопорт, 1863–1920). С. А. Ан-ский — писатель,

общественный и политический деятель, а для специалистов по еврейской традиционной культуре он в первую очередь этнограф, организатор первых экспедиций по черте оседлости. Именно по результатам полевой работы в Украине в 1912–1913 гг. им была составлена и издана в 1915 г. «Еврейская этнографическая программа “Человек”» [3] под редакцией Л. Я. Штернберга. Программа представляет собой обширный и очень подробный опросник на идише, предназначенный для изучения обрядов жизненного цикла и обрядов переходного типа. И. М. Пульнер в построении своей работы ориентируется на этот опросник Ан-ского.

В диссертации две главы — «Сватовство» и «Свадьба», которые разбиты на разделы и подразделы. Например, первая глава «Сватовство» включает в себя такие разделы, как «Общие замечания», «Шадхены (сваты)», «Предложение», «Сговор и смотрины», «Тноим (помолвка)». В рецензируемом издании после каждого раздела помещены примечания составителей, которые поясняют детали машинописи и комментируют исторические и этнографические особенности свадебных обрядов, разбираемых Пульнером.

Цитируемые фразы из песен и поговорок, а также термины автор приводит на идише и рядом дает перевод на русский. Однако переводы Пульнера не всегда корректны, и в таких случаях

издатели в примечании предлагают свой вариант и/или сопровождают фрагмент комментарием. Например, фразу, произносимую на хупе-вечере: «Шкоцл кумт! А мехутн аф хасене, реб плойни бен плойни! Брухим габоим!» Исай Менделевич переводит так: «Шкоцл пришел! Мехутн на свадьбу, господин такой-то, сын такого-то! Благословены пришедшие!» (с. 249). Корректный перевод звучит иначе: «Добро пожаловать! На свадьбу <пришел> мехутн, господин такой-то, сын такого-то! Милости просим!» Отметим интересный факт. На листе пульнеровской рукописи по поводу данного фрагмента сохранился ироничный комментарий Е. Г. Кагарова: «А Вы, Исай Менделевич, сделали из Шкоцля какое-то мифологическое существо!?» Этот комментарий, как и другие имеющиеся в рукописи заметки и правки, приведены в конце раздела.

В интерпретации свадебных обрядовых действий чувствуется сильное влияние профессора Е. Г. Кагарова [1], что выражается иногда в чрезмерном увлечении апотропеическими объяснениями тех или иных практик (например, сюжет с объездом центра местечка женихом).

Открывается рецензируемое издание обширным предисловием редактора-составителя В. А. Дымшица «Исай Менделевич Пульнер и его ненаписанная книга “Свадебные обряды евреев”», в котором рассматривается научная судьба исследователя в контексте истории советской иудаики и этнографии. Значительную часть книги занимает приложение, первый раздел которого составляют «Песни о сватовстве, свадьбе и свадебные песни, процитированные в диссертации И. М. Пульнера». Песни

приводятся в оригинале (на идише, в еврейской графике) и в русском переводе; при возможности текст сопровождается нотной записью. По сути это отдельный сборник свадебных песен на идише, и если Пульнер цитирует лишь их фрагменты, то в «Песнях о сватовстве...» все тексты даны полностью.

Незавершенность пульнеровской работы требует обширного историко-филологического комментария, поэтому в приложение вошли статьи, посвященные самому исследователю, а также музыковедческие и этнографические работы: Д. Ялен, «Научная биография И. М. Пульнера», А. Иванов, «Собрание документов И. М. Пульнера в Архиве Российского этнографического музея (историко-археологический обзор)», Е. Хаздан, «Музыка ашкеназской свадьбы: terra incognita», и В. Дымшиц, «Свадебные обряды у евреев Подолии и Бессарабии». Исследования современных ученых продолжают диссертационное сочинение И. М. Пульнера, что позволяет в определенной степени восстановить/проследить преемственность научной традиции, а также увидеть динамику обрядовых практик. Это тем более важно, так как в свое время «исследования И. М. Пульнера не получили продолжения. В 1948 г. еврейская этнография в СССР была уничтожена, так же как и другие отрасли академической иудаики» (с. 471).

Кроме того, книга снабжена ценным иллюстративным материалом с подробным комментарием, а также указателями имен, географических названий и глоссарием.

С точки зрения современной иудаики неоконченный труд Пульнера выглядит методологически устаревшим, но он крайне важен для современной еврей-

ской этнографии по двум причинам. Во-первых, в диссертации представлен обширный полевой материал, собранный ученым во время его этнографических экспедиций в Белоруссию (Могилевский район) и Украину (Подолье). Записи Пульнера позволяют современным исследователям восстановить утраченные элементы локальных вариантов еврейской свадебной обрядности. Во-вторых, как отмечает В. А. Дымшиц, диссертация Пульнера сама по себе стала важным памятником истории науки: «Работа Пульнера позволяет лучше понять, чему наследовала иудаика в Советском Союзе в 1930-х годах, на что она ориентировалась в концептуальном отношении, как развивалась в условиях идеологического диктата» (с. 7).

Таким образом, ценность данного издания не только в публикации важнейшего этнографического исследования, но и в «завершенности» этого сюжета: текст Пульнера теперь стал доступен как специалистам по иудаике, так и всем, кто интересуется еврейской традиционной обрядностью.

Литература

1. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. [Т.] 8. Л., 1929. С. 152–193.
2. Хаздан Е. Еврейская свадьба в диссертации И. М. Пульнера // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2014. С. 207–222.
3. An-sky Sh. Dos yiddishe etnografishe program. Ershter teyl: der mentsh. Petrograd, 1915.

С. И. Погодина,
PhD, Латвийский университет
(Рига)

РУССКАЯ СЧИТАЛКА: ОТ КОРПУСА ТЕКСТОВ К МОНОГРАФИЧЕСКОМУ ИССЛЕДОВАНИЮ ЖАНРА

М. В. Строганов. Русская считалка. Жанр, типология, указатель сюжетов: исследование и тексты. — М.: Лит. ин-т им. А. М. Горького, 2022. — 536 с. — (Б-ка «Дома национальных литератур»).

Новая книга ведущего отечественного фольклориста представляет собой, с одной стороны, впечатляющий интеллектуальный продукт провокативного творческого гения Михаила Викторовича Строганова, а с другой стороны, яркий образец проблем современной фольклористики, накопившей тысячи аутентичных записей (вариантов) произведений народного творчества и одновременно сотни ученых интер-

претаций конкретных особенностей фольклорной семантики и поэтики, так что каждая попытка адекватно представить читателю это богатство становится нетривиальной концептуальной и технической задачей.

Исследование открывает глава «Жанр считалки», в которой рассматриваются вопросы генезиса считалок как разновидности гаданий, их эволюция в системе детской игры и «детского обычного права», связь жанра с функциями индек-

сации и присвоения феноменов окружающего мира (счет и заумь). Сопоставляя (следом за Й. Хейзингой, Г. С. Виноградовым, Г. А. Левинтоном, Е. Е. Левкиевской, С. М. Толстой, К. А. Богдановым и в дискуссии с ними) детскую считалку со взрослыми поведенческими стратегиями (квесты, ролевые игры, интеллектуальные состязания, практики субкультурной солидаризации), автор трактует изучаемый жанр как функцию игровой коммуникации, отвечающую за формирование и распределение социальных ролей.

К сожалению, декларируя связь считалок (самостоятельный выбор игровой участи при жеребьевке vs навязываемая «судьбой» роль водящего) с комплексом мифопоэтических представлений о выделенности («виновности», «запятнанности») героя игрового сюжета, М. В. Строганов лишь единожды упоминает монографию М. В. Гавриловой, ни-

как не обсуждая разработанные ею идеи топологических корреляций сюжетов детских игр и мифологических нарративов. Помимо уже названного принципа выделения водящего из круга рядовых игроков (героя из толпы не-героев) значимыми как для детской игры, так и для народной сказки в исследовании М. В. Гавриловой оказываются и базовый способ коммуникации, основанный на обмене акциональными сообщениями, и архаический метод моделирования жизненных ситуаций — символизация сферы эмоций и сферы социальных взаимодействий [2. С. 213–287].

Первая глава изобилует пронизательными наблюдениями автора над поэтикой и семантикой конкретных образов и мотивов считалок, однако частные суждения, рассыпанные по разделу и скрепленные спорадическими одобрительными либо критическими ссылками на чужие идеи и теории, так и не перерастают в систематический анализ имеющегося в его распоряжении корпуса.

Глава вторая «Типология считалок» содержит описание формальных типов считалок, определяемых в отношении к жеребьевкам, конаньям, «скидыванию на пальцах» и счетным текстам литературного происхождения. Собственно считалки делятся на структурные подтипы «выбор», «тебе водить», «выйди вон», «сюжеты» (среди последних популярны «Меня грамоте учили», «Ехала карета», «Шла собака через мост», «Сидели два медведя»). Основанием выделения послужила, с одной стороны, постулированная в первой главе связь финала считалки с функцией определения роли водящего², а с другой стороны, статистические критерии: «Критическим числом для выделения сюжета в отдельную группу и описания как самостоятельного мы признали “куриный счет”, число три, когда тот или иной зачин соединяется с определенной концовкой три раза. Сюжет, зафиксированный три раза, но с разными концовками, не представляет собой описываемой группы и входит в разряд *прочие*» (с. 80).

Глава третья «Построение сборника и репрезентация текста» освещает историю возникновения коллекции М. В. Строганова в архиве Центра русского фольклора Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова, характеризует старейшие записи тверского детского фольклора в собраниях XIX–XX вв., эксплицирует смысловые и образно-стилевые взаимосвязи считалок и игровых приговоров, присутствующие в сознании самих детей. Здесь обсуждается проблема «нерелевантных вариантов», возникающих в результате описок и «ослышек» собирателей.

Ядро издания составляет публикация 2194 текстов собственно считалок

и более 1200 молчанок и речевых приговоров. Все они собраны в 1970–2000-е гг. в Тверской (ранее Калининской) области, снабжены данными о месте записи и возрасте информантов (от 4 до 92 лет). Очевидный потенциал корпуса в плане репрезентации особенностей локальной традиции и ее поколенческих срезов в самом издании реализован минимально — подборкой паспортов исполнителей под конкретным вариантом и указаниями на наличие версий данного сюжетного типа в собраниях П. А. Бессонова, В. И. Даля, П. В. Шейна, Е. А. Покровского и Г. С. Виноградова.

Данную методику М. В. Строганов уже использовал при публикации корпуса тверских футбольных кричалок, дополненных штучными вариантами из Шуи, Химок, Жуковского и Санкт-Петербурга и помещенных в контекст обширной библиографии работ по формам фанатской субкультуры, с одной стороны, и теоретических трудов А. Н. Веселовского, В. Н. Топорова, А. К. Байбурина и С. Ю. Неклюдова, с другой стороны [7]. Похожие задачи решала М. А. Ключева, создавая современный фольклорный сборник народных подвижных игр из полевых материалов 2000–2013 гг.: свыше 1000 игр, записанных в ситуации включенного наблюдения, и около 100 интервью, интегрирующих воспоминания взрослых об играх второй половины XX в., образовали в сумме межрегиональный фонд русских игр³, структурированный с опорой на авторитетные собрания Е. А. Покровского и В. Н. Всеволодского-Гернгросса [4].

Думается, что задача представления релевантных социологических параметров традиции в их соотношении с вариативной поэтикой текстов несоизмерима формату печатного издания. Она должна эффективно решаться созданием полнотекстовых баз данных, в которых квалифицированный пользователь сможет провести автоматическую выборку по необходимому сочетанию параметров (локус, возраст, жанр, сюжетный тип) и адекватно проинтерпретировать специфику уникального варианта на фоне полученной выборки⁴.

Таким образом, новая книга М. В. Строганова о считалке демонстрирует отчетливую потребность современной фольклористики в монографическом исследовании жанра. Для такой работы имеющиеся в распоряжении ученого полевые, архивные и печатные материалы должны быть сведены в цифровой корпус, доступный для анализа формализованными методами.

Вместе с тем очевидна потребность в представлении вербальных компонентов детского фольклора в их игровом контексте, которая может быть реа-

лизована в мультимедийном формате. В качестве своеобразного протоморфа такого ресурса может послужить републикация статьи М. В. Строганова о любовных граффити [5] на сайте сетевого журнала «Labyrinth. Теория и практики культуры» (Иваново), дополненная массивом фотофиксаций уличных надписей⁵.

Наконец, сохраняет свою актуальность и задача подготовки хрестоматийных «изборников» текстов конкретного фольклорного жанра для целей педагогической и научно-просветительской деятельности. В этом случае объем привлекаемых текстов должен определяться не эстетическими («лучшие образцы») или статистическими («частотность» / «максимальное разнообразие форм») факторами, но необходимостью представить жанр как структурный компонент традиции, один из регистров «языка культуры» самого автора и его читателя. Неслучайно в своих статьях и публицистических выступлениях М. В. Строганов регулярно рассуждает о роли современного фольклора в процессе самопознания и самоидентификации «обитателя каменных джунглей». Понимая детский фольклор не просто как совокупность речевых жанров, традиционных сюжетов и поэтических приемов, автор закономерно выходит за пределы сугубо фольклористических задач публикации систематизированного корпуса тверских считалок в милую его сердцу область культурной антропологии.

Примечания

¹ Ср. идеи В. Н. Топорова о связи игровых сюжетов «пятнашек», «салоков», «горелок» с ключевыми мотивами основного мифа: «ожечь», «огреть», «осалить» избегающего наказания противника [8].

² «Для считалки релевантным является финал текста, в котором а) игроку предоставляется самостоятельный выбор судьбы (своей роли в игре); б) игроку определяется роль б¹) играющего, неводящего; б²) водящего. Кроме этих трех групп существует четвертая группа считалок, финал которых лишен определенной маркировки» (с. 78).

³ Представленные в сборнике М. А. Ключевой материалы охватывают Киров, Краснодар, Москву, Нижний Новгород, Пермь, Самару, Санкт-Петербург, Саратов, Челябинск, Архангельскую, Вологодскую, Ленинградскую и Московскую области, республики Коми, Марий Эл, Мордовия, Удмуртия, Татарстан, а также Казахстан, Украину, Эстонию.

⁴ Вместе с тем методики комплексного описания локальной традиции детского фольклора и экспликации роли механизмов детской памяти в формировании этнокультурной идентичности остаются релевантными применительно к исследованию анклавов [1; 3].

⁵ Серию из шести фотоподборок см. в [6].

Литература

1. Алпатов С. В. Детский фольклор этноконфессионального анклава (с. Иванаовка, Республика Азербайджан) // ЖС. 2020. № 3. С. 37–41.
2. Гаврилова М. В. Поэтика традиционных восточнославянских игр. М., 2019.
3. Забияко А. А., Забияко А. П., Зиненко Я. В., Чжан Ж. Фольклор русскоязычной диаспоры Трёхречья как основа сохранения этничности // Известия Иркутского государственного университета. Сер. Геоархеология. Этнология. Антропология. Т. 17. 2016. С. 109–125.
4. Ключева М. А. Народные подвижные игры: современный фольклорный сборник. М., 2014.
5. Строганов М. В. «Сад на помойке», или Любовное граффити как публичное высказывание // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. № 3. С. 111–155.
6. Строганов М. «Сад на помойке», или Любовное граффити как публичное высказывание // Labyrinth. Теории и практики культуры. 2021. Ч. 1: <https://labyrinth.ivanovo.ac.ru/2021/10/25/михаил-строганов-сад-на-помойке-или-2>; Ч. 2: <https://labyrinth.ivanovo.ac.ru/2021/11/26/михаил-строганов-сад-на-помойке-или-3>; Ч. 3: <https://labyrinth.ivanovo.ac.ru/2021/11/29/михаил-строганов-сад-на-помойке-или-4>; Ч. 4: <https://labyrinth.ivanovo.ac.ru/2021/12/06/михаил-строганов-сад-на-помойке-или-5>; Ч. 5: <https://labyrinth.ivanovo.ac.ru/2021/12/10/михаил-строганов-сад-на-помойке-или-6>; Ч. 6: <https://labyrinth.ivanovo.ac.ru/2021/12/11/михаил-строганов-сад-на-помойке-или-6>.

7. Строганов М. В., Боровик Р. А. Футбольные кричалки и речевки как жанры городского фольклора // Культура и текст. 2012. № 2. С. 195–227.

8. Топоров В. Н. Об отражении некоторых мотивов «основного» мифа в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки) // Балто-славянские исследования. М., 2004. [Т.] 16. С. 9–64.

С. В. Алпатов,

доктор филологических наук

В. В. Нагорных,

аспирантка

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Статья поступила в редакцию 17 декабря 2023 г.

ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ ЦИФРОВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ РЕЛИГИИ

Цифровая иудаика: исследование еврейских общин в онлайн-пространстве / [Ин-т славяноведения РАН; Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»]; отв. ред. И. Душакова, М. Каспина. — М.: [б. и.], 2022. — 188 с.

Академическая дискуссия о формах взаимопроникновения религиозной жизни и онлайн-пространств обещает быть весьма продолжительной. Тем радостнее иметь возможность ознакомиться со сборником «Цифровая иудаика: исследование еврейских общин в онлайн-пространстве», опубликованным центром академической иудаики «Сэфер». Этот сборник стал возможен благодаря работе двух исследовательниц — Ирины Душаковой и Марии Каспиной, организовавших проект школ по цифровой иудаике. Собранные статьи продолжают разговор, начатый в специальном выпуске «Религия и новые медиа: основные подходы к исследованию» журнала «Государство, религия и церковь в России и за рубежом», в котором наряду с русскоязычными переводами статей Хейди Кэмпбелл, Стюарта Гувера, Андреаса Хеппа, Стига Хьярварда были опубликованы эмпирические исследования об онлайн-нарративах старообрядческих групп [3], о возникающих феноменах holy selfie как специфическом жанре фотоснимков, фиксирующих причастность к религиозным святыням [5], медиатизации православного пастырства [1], а также о женских онлайн-группах и блогах раввинов [4]. Публикации сопровождала важная статья о теориях среднего уровня в исследованиях религий и медиа [2]. Таким образом, сборник «Цифровая иудаика» встроился в эту последовательность публикаций как удачное продолжение дискуссии, став при этом первым русскоязычным

изданием, полностью основанным на эмпирических исследованиях о цифровом иудаизме.

Первое достоинство сборника, с которого я хочу начать, — «мозаичность», как определяют это свойство сами составители сборника. Благодаря многообразию подходов и методов исследования читатели могут познакомиться с данными, фиксирующими реалии медиатизированной среды, увидеть исследовательскую кухню изнутри и, если угодно, выбрать для себя наиболее вдохновляющие кейсы, исходя из собственной исследовательской позиции. В сборнике можно найти решения этических дилемм, возникающих при проведении полевых исследований онлайн, примеры реализации феминистских подходов к изучению религии, свидетельства происходящего в обществе терапевтического поворота и популяризации психологии и анализ антисемитских сюжетов.

Второе достоинство сборника, которое мне кажется крайне важным упомянуть, заключается в том, что он стал результатом двух проведенных полевых школ по цифровой иудаике (с. 10–12). Из семинаров и лекций получились самостоятельные, детально проработанные кейсы, а масштаб собранных данных поражает воображение транснациональностью охваченного поля. Хочется отдельно отметить вклад преподавателей онлайн-школ (который виден в том числе через работу с теоретическими рамками и пул цитирований), применение по-

лученных знаний и вполне конкретных освоенных навыков (например, работа в базе «Медиалогия») участниками исследовательских команд, огромный труд организаторов школ и редакционной коллегии, которая внимательным образом, шаг за шагом собирала тексты в единое целое.

Следуя структуре сборника, я вкратце перечислю здесь представленные авторами кейсы.

Открывает сборник перевод впервые опубликованной в 2010 г. статьи Хейди Кэмпбелл «Иудаизм и интернет» (с. 13–20), выполненный Натальей Душаковой. Статья посвящена множественным способам взаимодействия с интернетом еврейских общин по всему миру. Из нее можно узнать, например, о возникновении «кошерного интернета / кошернета», т. е. интернет-провайдера, позволяющего блокировать нежелательный с точки зрения благочестия контент. Принципиально важными в разговоре об интернете для приверженцев разных религий становятся способы категоризации. Именно через пересмотр/переприсвоение формируются правила, в которых интернет — источник потенциальных угроз или же технологическая возможность для более успешного прозелитизма, как его трактуют приверженцы движения Хабад Любавич. Эта статья Кэмпбелл показывает потенциал изменений оценок интернета, возможность смены позиции по вопросу его использования и многообразие способов установления социального контроля над технологией в рамках конкретных религиозных обществ.

В статье Натальи Душаковой «Цифровая иудаика: подходы и перспективы исследований» (с. 21–34) дается обзор исследований о медиатизации иудаизма. Центральным событием для развития цифровых исследований религиозных групп стала пандемия COVID-19,

вызавшая массовый перенос религиозных практик в онлайн-пространство. Вместе с тем читателю предлагается многоуровневая перспектива: сначала показана хронологическая последовательность нарастания научного интереса к реализации религиозных практик онлайн, затем представляется наиболее фокусированное на иудаизме коллективное издание под редакцией Хейди Кэмпбелл о цифровом иудаизме. Наконец, предлагается подумать, как антропологи и социологи религии переживают расширение поля исследования интернета, как из новых и модных кейсов изучение интернет-практик, в том числе религиозных практик онлайн, превращаются в легитимную мейнстримную тему.

Анна Дягель (статья «Паломничество хасидов в Умань в 2020 году в белорусских телеграм-чатах», с. 35–44) фокусирует внимание на истории интернет-обсуждения хасидского паломничества 2020 г. Дело в том, что в 2020 г. Беларусь столкнулась с еврейскими паломниками, которые намеревались посетить могилу цадика Нахмана, как делали это ежегодно начиная с 1988 г. Однако около 3,5 тыс. человек вынуждены были остаться на белорусской стороне, из-за карантинных ограничений не получив разрешение поехать дальше в украинскую Умань.

Мария Шишигина (статья «Цифровые практики в прогрессивном иудаизме в России во время пандемии COVID-19», с. 45–63) изучала опыт использования цифровых инструментов во время пандемии в общинах прогрессивного иудаизма, для которых, в отличие от ортодоксальных общин, нет запрета и идеологического конфликта в отношении к интернет-технологиям. Анализируя интервью, собранные онлайн и офлайн в разные периоды времени (в 2020 и 2021 гг.), а также данные цифровой этнографии, исследовательница показывает две разные стратегии адаптации к ситуации пандемии со стороны руководства религиозных общин, выделяет основные факторы, обусловившие различия в подходах. Исследовательница пишет, например, о транслокальности как свойстве онлайн-практик, поскольку благодаря интернет-технологиям представители общины в одном из сибирских городов могли подключаться к трансляциям московской общины и активно пользоваться их материалами.

Наталья Киреева и Алла Мительман (статья «“Not your grandparents’ Judaism!”: влияние цифровой среды на современную либеральную проповедь и возникновение новых ритуалов в контексте гендерного поворота в иудаизме», с. 64–91) провели анализ текстов онлайн-проповедей раввинов и рабанит (женщин-раввинов)

консервативного, ортодоксального и реформистского направлений. Исследовательницы обращают внимание на важность гендерной сензитивности при анализе текстов: «Голос проповедника мужчины ищет решения и действия, а голос проповедника-женщины пытается придать смысл проживаемому» (с. 81). Тем самым они выделяют символизм, личный опыт и артикуляцию эмоциональной поддержки в женских проповедях и назидательность, аналитическое фреймирование социальной ситуации и поиск героических аналогий — в мужских проповедях.

Анастасия Кровицкая, анализируя в статье «Религиозные практики ортодоксальных женщин-иудеек в Instagram*» (с. 92–109) медиаактивность десяти женщин-иудеек, ведущих русскоязычные блоги в одной из социальных сетей, приходит к выводу, что «самыми популярными темами в блогах были соблюдение женских религиозных практик, подготовка к религиозным праздникам (которая по традиции осуществляется в большей степени женщинами), повседневные женские молитвенные практики, дихотомия мужского и женского в Торе и повседневной традиции, образ женщин-иудеек в историко-религиозном контексте» (с. 105). Тем самым эти женщины выступают в роли религиозных лидеров женских мнений.

Ксения Гуревич в статье «Цифровые практики московской молодежной еврейской общины в период социального дистанцирования весной 2020 года» (с. 110–130) приводит результаты своего включенного наблюдения с позиции участницы общины Olami. Moscow — организации, созданной в 2019 г. вокруг идеи *керув*, нацеленной на приближение к еврейской традиции. Гуревич пишет о молодежной общине, ядро которой составляют люди в возрасте 18–32 лет. Будучи активными пользователями медиа, участники общины поддерживали руководство в освоении новых технологий во время пандемии, благодаря чему стало возможным переосмыслить 2020 год как «год возможностей» (с. 120). Любопытно, что, несмотря на успешность онлайн-формата, привлекавшего большое количество участников, для лидеров общины реализация «быстрых решений» через интернет-технологии не стала доминирующей формой, поскольку для передачи традиции принципиально важными остаются физическое присутствие в рамках своей общины и пост, предполагающий отказ от любых технологий.

Варвара Редмонд в статье «Еврейская ритуальность чистота онлайн: нарративы о послеродовой ниде» (с. 131–161) обращается к женским онлайн-нарративам о ниде, т.е. религиозной «нечистоте»,

которые публикуются в виртуальном сообществе, объединяющем еврейских женщин из разных стран. На материалах наблюдения исследовательница демонстрирует, как переопределяются комментарии религиозных авторитетов и обсуждаются эмоциональные аспекты близости в послеродовой период. Исследовательница рефлексировала о том, как подобные онлайн-сообщества создают пространство обсуждения женских страхов и эмоций, для которых в традиционной общинной структуре не находится места.

Светлана Бардина (статья «Риторические стратегии обвинения в антисемитизме в интернет-спорах о сожжении животных», с. 162–170) берет за основу специфический жанр интернет-коммуникации — полемические комментарии, содержащие обвинения в антисемитизме. Именно через обвинения в антисемитизме и опровержения подобных обвинений, а вовсе не через обсуждение обстоятельств обсуждаемых событий — в данном случае это были ритуальные костры, которые традиционно зажигают в Израиле во время праздника Лаг ба-Омер, — происходит активная коммуникация. Через обстоятельный анализ интернет-комментариев в статье показываются распространенные стратегии придания весомости собственным словам и ниспровержения позиций виртуальных собеседников.

Алексей Андрушин (статья «Отношение к цифровому в контексте антисемитских взглядов радикальных православных сообществ (на материале групп, поддерживающих Сергея Романова)», с. 171–187) фокусирует внимание на комментариях к постам, опубликованным от имени ультра-радикального екатеринбургского религиозного лидера Сергея Романова, отлученного от Русской православной церкви. Антисемитизм становится одной из движущих сил для объединения интернет-пользователей вокруг харизматического лидера. В частности, антисемитская составляющая выражается в распространении нескольких ключевых фольклорных сюжетов, среди которых «печать антихриста» и «власть Хабада». Один из выводов статьи связан с амбивалентным отношением к интернету, которое автор определил как «диалектику цифрового» (с. 176). С одной стороны, в этих постах технологии связываются со зловещими («дьявольскими») методами контроля; с другой стороны, выясняется, что проповеди ведутся в том же онлайн-пространстве, которое рассматривается религиозными лидерами как независимая площадка для реализации мессианской проповеди.

Представленный сборник будет интересен широкому кругу коллег не

только благодаря насыщенности эмпирическими данными и нетривиальным выводам. Во-первых, опираясь на опыт авторов, можно поставить вопрос о том, как действовать исследователям интернета в ситуации ограничения и запрета отдельных платформ. В частности, книга дает один из первых примеров, как маркировать контент, и буквально становится артефактом эпохи. Авторы сборника показывают пример, как реагировать на внешние условия и продолжать проводить исследования, в том числе работая с чувствительными темами, как обсуждать принципы исследовательской этики и как сохранять анонимность данных, когда речь идет о глобальной сети интернет.

Во-вторых, представляется, что обсуждение этики и моральности онлайн может стать практически неисчерпаемой темой. Следуя за собранными статьями, можно задаваться вопросами о механизмах функционирования солидарности и способах производства религиозных общностей. Авторы сборника обращают внимание читателей на множество деталей, по которым можно проследить ситуативность и прозрачность границы онлайн и офлайн. Для разных религиозных общин вопрос о характере совместности решается по-разному. Для одних обязательно фи-

зическое соприсутствие, для других — новые технологии могут обеспечить достаточную степень вовлеченности, что позволяет им преодолевать физические дистанции и делать группы более инклюзивными.

Наконец, возникает вопрос: возможно ли изучение запретов на медиатизацию и отстранение от социальных сетей среди приверженцев религиозных групп с помощью цифровой этнографии? Приведенные материалы дают богатую палитру практик, которые сложились в религиозных кругах, но при этом оказывается, что правила могут быть пересмотрены под влиянием больших структурных событий, каким стала пандемия.

Авторы сборника убедительно показывают, что данные о медиатизации открывают новую перспективу в исследовании того, как функционируют религии. Эта перспектива отнюдь не дополнительная или факультативная: с одной стороны, цифровая этнография позволяет рассуждать о трансформации границ религиозных групп и способах их переопределения. С другой стороны, исследования по цифровой этнографии здесь и сейчас сигнализируют, что появляются принципиально новые формы проживания религии, возможные именно благодаря глобальной сети.

Литература

1. Богданова О. Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 38. № 2. 2020. С. 207–234.

2. Гришаева Е., Шумкова В. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и RSST // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 38. № 2. 2020. С. 7–40.

3. Душакова Н. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 38. № 2. 2020. С. 184–206.

4. Островская Е. Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги в Facebook и Instagram // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 38. № 2. 2020. С. 263–292.

5. Тихонова С., Медведева Е. Holy Selfie в католицизме и православии: сравнительный анализ нового визуального канона // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 38. № 2. 2020. С. 235–262.

М. В. Вятчина,

приглашенный исследователь,
Университет Тарту (Эстония)

Статья поступила в редакцию
18 февраля 2023 г.

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Алексеев С. В., Плотникова О. А. От предания к литературе: устная историко-эпическая традиция в древнейших памятниках славянской словесности. — 2-е изд. — М.: Академ. проект, 2022. — 749, [1] с. — (Русская история: Древняя Русь).

Ашхотов Б. Г. Традиционная культура народов Северного Кавказа: курс лекций / М-во культуры РФ, Северо-Кавказ. гос. ин-т искусств. — Нальчик: Print Центр, 2022. — 246 с.: ил., цв. ил., портр., цв. портр.

Великий шаман Никон: воспоминания / сост. Н. Е. Васильев; пер. Л. С. Борисовой. — Якутск: Айар, 2022. — 252, [1] с.: ил., портр. — (100 удивительных людей великой Сибири).

Горелов А. А. Русский национальный характер и два лика русской идеи. — М.: Горячая линия — Телеком, 2022. — 168, [1] с.

Добрый друг коми-язьвинского народа. Памяти Г. Н. Чагина: материалы круглого стола, д. Паршакова, 25 мая 2019 г.: сб. / Администрация губерна-

тора Пермского края, Администрация Красновишер. гор. округа, Перм. гос. архив соц.-полит. истории; под ред. С. В. Неганова. — Пермь: Перм. гос. архив соц.-полит. истории, 2022. — 43 с.: ил., портр.

Евреи на Кавказе: по страницам русско-еврейской периодики, 1862–1930 / Междунар. благотворит. фонд горских евреев «Стмэги»; авт.-сост. Е. Н. Улицкий, Р. Н. Мигилов. — М.: Народное просвещение, 2022. — 382, [1] с., [16] л. ил.: табл., факс.

Изотекст — 2021: материалы VI Междунар. конф. исследователей рисованных историй и визуальной культуры. Москва, 11–13 ноября 2021 г. / Рос. гос. б-ка для молодёжи; отв. ред. А. И. Кунин, А. А. Плеханов. — М.: Рос. гос. б-ка для молодёжи; ИЭА РАН, 2022. — 228 с.

История — язык — литература — культура коренных народов: материалы X межвуз. конф. молодых исследователей, Москва, РУДН, 23 мая 2022 г. / Рос. ун-т дружбы народов, Ин-т рус. языка; под ред. В. П. Синякина. — М.:

Рос. ун-т дружбы народов, 2022. — 264 с.: ил., табл., цв. ил.

Королев А. А. Россия и русские: взгляд изнутри и извне: монография / Моск. гуманит. ун-т. — М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2022. — 510 с.: табл.

Кузнецова О. В. Не только кимчи: кулинарная традиция в культуре и языке Кореи / М-во науки и высш. образования РФ, Иркут. гос. ун-т. — Иркутск: Изд-во ИГУ, 2022. — 139 с.: табл., цв. ил. — (Науч.-поп. б-ка ИГУ. Слова и люди).

Мефодий (Львовский Николай Васильевич, иеромонах Кавказского Миссионерского мон., 1863–?). Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии: монография / Калмыц. науч. центр РАН, Элистинская и Калмыцкая епархия Рус. православ. церкви. — 2-е изд. — Элиста: КалмНЦ РАН, 2022. — 155 с.: табл., факс., цв. ил.

Песнопения из Ц'итбальче: ритуал и историческая память майя на колониальном Юкатане: [монография] / Беляев Д. Д., Ершова Г. Г., Секачева Д. С., Хохрякова С. А.; под ред. Г. Г. Ершовой, Д. Д. Беляева; М-во науки и высш. образования РФ, Рос. гос. гум. ун-т. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: РГГУ, 2022. — 217, [2] с.: факс.

Петров В. В. Древняя история смерти / ил. И. Тибиловой. — М.: Ломоно-

совь, 2021. — 215, [4] с.: ил. — (История. География. Этнография).

Салбиев Т. К. Аланский театр эпикомифологического танца: (репертуар, персонажи, сценография, костюмы, реквизит, песни, музыка): монография / Министерство науки и высш. образования РФ, Владикавказ. науч. центр РАН. — Владикавказ: ВНИЦ РАН, 2022. — 227 с.: ил.

Сборник сведений об ингушах / сост. Б. Газиков. — Ростов-н/Д: Южн. издат. дом, 2022. — Кн. 3. — 570, [1] с., [10] л. ил., портр., цв. ил., факс.: ил., цв. ил., ноты, портр., цв. портр., факс.

Тексты магии и магия текстов = Text of magic and the magic of texts: картина мира, словесность и верования Восточной Азии: [сб.] / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», Ин-т классич. Востока и Античности; сост. и отв. ред.: Е. В. Волчкова [и др.]. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. — 366 с. — (Orientalia et classica; 5 (76) / гл. ред. серии И. С. Смирнов).

Традиции фольклора в современной культуре детства: материалы междунар. науч.-практ. конф. «Юдинские чтения — 2021», Курск, 9 декабря 2021 г. / М-во науки и высш. образования РФ, Курский гос. ун-т, Фак. педагогики и психологии, Каф. теории и методики дошкольного и начального образования; редкол.: М. А. Лукина (отв. ред.) [и др.]. — Курск: Курский гос. ун-т, 2022. — 231 с.: ил.

Трушкова И. Ю. Западные компермяки до и во время «культурного перелома» 1920-х годов: состояние этнической культуры: монография / Общественная организация «Местная национально-культурная автономия марийцев Кикнурского р-на Кировской обл. «Кикнур-Мари»» [и др.]. — Киров: Аверс, 2022. — 263 с.: ил., табл., факс., цв. ил., карта. — (Этнокультурное наследие Вятского региона; т. 30).

Утешев Р. В. Почему нагайбаки хотят быть только нагайбаками? Размышления об этнической судьбе моего народа. — Пос. Кассель, Челябинская обл.: [б.и.]; Магнитогорск: Магнитогорский дом печати, 2022. — 223, [1] с.: ил., факс.

Хаджиева М. Х. Традиционная система питания карачаевцев и балкарцев в XIX–XX вв.: монография / М-во науки и высш. образования РФ, Карачаево-Черкесский гос. ун-т имени У. Д. Алиева. — Карачаевск: Изд-во Карачаево-Черкесского гос. ун-та, 2022. — 250 с.: ил.

Шаркань Х. В. Русская пивоваренная книга. — М.: Студия Вольфсона: Книжная галерея Вольфсона, 2022. — 117, [2] с.: ил., цв. ил. — Авт. указан на обороте тит. л.

Этнокультурное пространство Кавказа в системе межэтнических и межконфессиональных коммуникаций: сб.

науч. ст. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; отв. ред. Л. Т. Соловьева. — М.: МАКС Пресс, 2022. — 262, [1] с., [4] л. ил., цв. ил.: ил.

Языковое и этнокультурное разнообразие коренных малочисленных народов Восточной Сибири: материалы Всерос. науч.-практ. конф., Иркутск, 10–12 ноября 2021 г. / М-во науки и высшего образования РФ, Иркут. гос. ун-т, Ин-т филологии, иностранных языков и медиакоммуникации; редкол.: В. И. Семенова [и др.]. — Иркутск: ИГУ, 2022. — 169 с.

УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Атнагулов И. Р. Тюркские народы Челябинской области: учеб. пособие / М-во просвещения РФ, Южно-Уральский гос. гуманитар.-пед. ун-т. — Челябинск: Изд-во ЮУрГПУ, 2022. — 281, [1] с.: табл.

Дреева Д. М., Засеева Г. М., Отиева Р. Г. Лингвистический анализ немецкой народной сказки: практикум: учеб. пособие для бакалавров / М-во науки и высш. образования РФ, Северо-Осетин. гос. ун-т им. К. Л. Хетагурова. — Владикавказ: СОГУ: Цопанова А. Ю., 2022. — 170 с.

Молчанова Т. В. Этнология стран Западной Европы и Северной Америки: учеб. пособие / М-во цифрового развития, связи и массовых коммуникаций РФ, С.-Петербург. гос. ун-т телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича (СПбГУТ). — СПб.: СПбГУТ, 2022. — 73 с.

Потешкина О. И. Народное музыкальное творчество: практикум: доп. предпроф. общеобразоват. программа в области муз. искусства «Музыкальный фольклор», предмет. область ПО.02 «Теория и история музыки» / М-во культуры РФ, Кемер. гос. ин-т культуры, Фак. муз. искусства, Каф. народного хорового пения. — Кемерово: Издательство КемГИК, 2022. — 70 с.

Сыденова Р. П. Этнология народов стран Азии: учеб.-метод. пособие для обучающихся по направлению подготовки 46.04.01 «История» / М-во науки и высш. образования РФ, Бурят. гос. ун-т им. Доржи Банзарова. — Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2022. — 57 с.: табл.

Хотинец В. Ю., Молчанова Е. А. Этнический образ мира «свои» и «другие»: учеб. пособие по направлению подготовки 37.03.01 «Психология». — М.: ИНФРА-М, 2022. — 205, [1] с.: табл. — (Высшее образование — Бакалавриат).

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Сибирские татары: библиограф. указ. / Тюмен. обл. науч. б-ка им. Д. И. Менделеева, Нац.-культ. автономия татар города Тюмени «Себер Татарлар» (Сибирские татары); сост.: А. Х. Сайфуллина [и др.]. — Тюмень: Молот, 2022. — Вып. 2 (2014–2021 гг.

с дополнениями за предыдущие годы). Т. 1 (№ 1–4234): Социальные, исторические науки, история, археология, этнография. — 494 с.

Урванцева Н. Г. Петр Великий как фольклорный герой Русского Севера: библиограф. указ. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2021. — 172, [3] с.: табл. — (Петровская эпоха в истории России: современный научный взгляд).

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, ПЕРЕСКАЗЫ ПРЕДАНИЙ И ЛЕГЕНД

Иликаев А. С., Шарипов Р. Г. Большая книга скандинавских мифов: более 150 преданий и легенд. — М.: Эксмо, 2022. — 847 с.: ил. — (Мифы и легенды народов мира).

Любимые песни МИФИстов разных поколений: от 1950 года до наших дней: к 80-летию НИЯУ МИФИ / М-во науки и высш. образования РФ, Нац. исслед. ядерный ун-т «МИФИ»; авт.-сост. А. М. Рукавишников. — М.: НИЯУ МИФИ, 2022. — 279 с.

Пу Сунлин (1640–1715). Рассказы о необычайном / пер. с кит., статьи и примеч. В. Алексеева. — М.: Иностранка: Азбука-Аттикус, 2022. — 859, [1] с.: ил. — (Иностранная лит. Большие книги).

Федотова М. П. Эвенские сказки мудрой Нулгынэт / худ. Н. Микрюкова. — СПб.: БХВ-Петербург, 2022 (Казань). — 95 с.: цв. ил. — (Сказки народов России).

Щербаков В. И. Песни степей: [сказки, легенды, поэмы, предания по мотивам хакасского фольклора]. — Абакан: Бригантина, 2022. — 105 с.: ил.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

V Всероссийский конгресс фольклористов: Современная научная мысль о традиционной народной культуре: сб. науч. ст. / М-во культуры РФ, Гос. Рос. Дом нар. творчества им. В. Д. Поленова; ред.-сост. Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов. — М.: Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова, 2022. — 410 с.: ил., нот.

Слово и человек: к 100-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого / Ин-т славяновед. РАН; отв. ред. С. М. Толстая. — М.: Индрик, 2023. — 744 с.: ил., карты.

Хрестоматия Феодосия Антоновича Рубцова по народному музыкальному творчеству: учеб. пособие / М-во культуры РФ, С.-Петербург. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, Кафедра этномузыкологии; вступ. ст., коммент., ред., сост. Е. С. Редьковой. — СПб.: Сатуров: Амирит, 2022. — 134 с.

АЛЕКСАНДР ФЕДОРОВИЧ БЕЛОУСОВ (10.08.1946 — 5.01.2023)

Впервые я увидел его в ДК Ленсовета на Анциферовских чтениях в то время, когда Петербург еще назывался Ленинградом. Я сразу обратил внимание на докладчика, который рассказывал что-то необычное об институтах¹. Тогда мы уже знали Александра Федоровича как автора знаковой лекции о детском фольклоре, изданной в Таллинне². Вскоре, выступая в Пушкинском Доме, я сравнил только что вышедший двухтомник о школьном фольклоре³, составленный и подготовленный Александром Федоровичем, со сборником «Детский быт и фольклор» 1930 г. под редакцией О. И. Капицы. Александр Федорович, видимо, узнал о моем интересе к его изысканиям, и началось наше знакомство: как-то у нас всё завязалось в те хорошие годы конца прошлого века.

Александр Федорович многое начинал; разумеется, не один, но всё же именно он был первопроходцем в исследованиях той области, которую тогда принято было называть «современным фольклором» — городским, детским, провинциальным, субкультурным и пр. Нам, тогда еще молодым петербургским ученым, Александр Федорович «прорубил окно» в Москву и Латвию, пригласив «питерскую команду» на семинар «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика», организованный Сергеем Юрьевичем Неклюдовым в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ. Этот семинар, который без преувеличения можно назвать своеобразным заочным университетом, вводил нас в другую парадигму осмысления фольклора, знакомил, сдруживал начинающих и уже известных исследователей из Москвы, Санкт-Петербурга, Петрозаводска, Ульяновска, Шадринска, Перми, Нижнего Новгорода и других городов. Мы говорили свободно, без регламента, спорили, загорались идеями, а Сергей Юрьевич и Александр Федорович, направляя и разнообразно поддерживая нас как интеллектуально, так и «грантово-материально», выпускали по материалам семинаров научные сборники, которые сейчас широко известны. Особенно помню один семинар, проходивший в марте 1998 г. под девизом «Навстречу Международному женскому дню 8 Марта»: на нем были представлены доклады, посвященные женской субкультуре. Организация пространства вокруг новорожденного и рожицы, потаенный ранее фольклор дорожового отделения, современные и давние традиции именаречения — всё это было нам внове,

а сборник этих материалов впоследствии стал научным бестселлером⁴.

Александр Федорович открыл для нас научную Латгалию. Как-то раз он и Федор Полуэктович Федоров (Даугавпилсский университет) непринужденно зашли к ректору Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств (СПбГУКИ)⁵ и этим визитом открыли многолетний совместный colloquium молодых ученых Санкт-Петербурга и Даугавпилса. Все, кто бывал на заседаниях этого colloquium, продолжают дружить и сотрудничать, какие бы границы нас ни разделяли. Федоров и Белоусов создавали особое настроение colloquiumов, стремясь, подобно философам эпохи Просвещения, сочетать «полезное с приятным». Были научные заседания со строгим регламентом, с дисциплиной мысли, с бесконечными спорами и обсуждениями, были сборники, среди которых особо хотелось бы выделить издание «Мюнхгаузен и Мюнхгаузенада» о парадоксах литературного и книжного пути барона⁶. Но были и бесконечные прогулки по улицам и закоулкам Даугавпилса — Двинска — Динабурга, Резекне, Краславы с интереснейшими рассказами о «прошлой повседневности», были поездки в Видземе, Курземе, Земгале.

В самом конце 1990-х гг. Александр Федорович пришел на кафедру детской литературы СПбГУКИ, где и остался преподавать на долгое время. Сначала он читал разовые лекции об анекдотах о Вовочке и садистских стишках, а потом около 15 лет служил доцентом. На кафедре у каждого было свое «детство». Кто-то переводил скандинавскую детскую литературу (Л. Ю. Брауде), кто-то «застрял» в эпохе Просвещения (И. А. Сергиенко), кто-то практиковался одновременно и в фольклоре, и в текстологии с литературным комментарием (В. В. Головин), кто-то «впал в пионерское детство» (С. Г. Маслинская), кто-то погрузился в советский «детлит» и детский фольклор (Е. В. Кулешов и М. Л. Лурье). Александр Федорович, не оставляя своих теоретических наблюдений и продолжая издавать фундаментальные сборники, открывая новые аспекты в изучении «детства». Кроме детского анекдота и садистского стишка, он открыл институт, смолянок, монастырок, семинаристов, гимназистов⁷ (кстати, все эти герои стали персонажами замечательного капустника, разыгранного младшими коллегами и друзьями Александра Федоровича в честь его шестидесятилетия⁸). Детскую тему он не оставил и по-



Фото В. Ф. Лурье

сле закрытия кафедры, приняв участие в проекте по изучению истории критики детской литературы⁹. Так что «впадение в детство» получилось у него весьма новаторским и научно-продуктивным. Не менее значительна была его педагогическая деятельность. Александра Федоровича обожали умные студенты. Его лекции всегда отличались особой емкостью, были насыщены фактами и размышлениями, имели острые «пуанты», которыми восхищались студенты. К любому тексту, о котором шла речь, он неизменно предлагал скрупулезнейшие и оригинальные комментарии. Умел интересно интонировать, научно интриговать, устремляя вопрошающий взгляд на студентов, держать многозначительную паузу. Он всегда что-то знал уникальное в биографии тех, чье наследие изучал. Я припоминаю, как любопытно Александр Федорович рассказывал о каком-то инженерном споре Гарина-Михайловского при строительстве Транссиба. Вокруг Александра Федоровича сложилась уникальная атмосфера: он был в центре и научной школы, и веселой и увлеченной компании молодых ученых. С семинарами и застольем, с конференциями и путешествиями, с научными дискуссиями и домашними праздниками. Благодаря ему конференции кафедры детской литературы («Детские чтения»), проходившие с 1999 по 2008 г., стали посещать специалисты из разных научных учреждений, в том числе и из-за рубежа, со многими из которых у сотрудников кафедры завязалась тесная научная и личная дружба. Особенно это касается близкого друга Александра Федоровича, блестящего филолога Павла Анатольевича Клубкова (1949–2011).

Вспоминая Александра Федоровича, невозможно не упомянуть его гостеприимный и изысканный дом, где царила его супруга, блистательная, радушная и остроумная Елена Владимировна Душечкина (1941–2020). С их уходом

навсегда опустел не только дом на Петроградке, но опустела и жизнь тех, кто знал и любил эту научную чету.

Однажды Александр Федорович дал мне очень интересный комментарий к фразе «Что, Вася, репка?», сказанную гусаром и брестером Петром Кавериним. Я, к своему стыду, почти забыл его. Теперь и спросить некого.

Примечания

¹ См.: Белоусов А. Ф. Институтка: социально-психологический тип и культурный символ «петербургского» периода русской истории // Анциферовские чтения: Материалы и тезисы конф. (20–22 декабря 1989 г.) / [сост. А. И. Добкин, А. В. Кобак]. Л., 1989. С. 80–84.

² См.: Белоусов А. Ф. Детский фольклор: Лекция для студентов-заочников. Таллинн, 1989.

³ См.: Школьный быт и фольклор: учебный материал по русскому фольклору: в 2 ч. / сост. А. Ф. Белоусов. Таллинн, 1992.

⁴ См.: Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / сост. Е. А. Белоусова; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М., 2001.

⁵ С 2014 г. — Санкт-Петербургский государственный институт культуры.

⁶ См.: Minhauzens un minhauzenide / red. F. Fjodorovs. Daugavpils, 2009.

⁷ См.: Белоусов А. Ф. «Как некий новый род...»: смолянки, монастырки, институтки // История Петербурга. 2003. № 4 (14). С. 51–56; Белоусов А. Ф. Дружба и обожание среди воспитанниц женских институтов в России начала XX века // Сюжетосложе-

ние и сюжетогрфия. 2019. № 2. С. 120–126; Белоусов А. Ф. Институтки // Институтки: Воспоминания воспитанниц институтов благородных девиц. М., 2001. С. 5–32.

⁸ См.: Фольклор, постфольклор, быт, литература: сб. ст. к 60-летию Александра Федоровича Белоусова / [редкол.: А. К. Байбури и др.]. СПб., 2006.

⁹ См.: Белоусов А., Лучкина О., Сергиенко И., Головин В., Маслинская С. Критика детской литературы 1864–1934: фрагмент аннотированного указателя // Детские чтения. Т. 8. № 2. 2015. С. 6–29.

В. В. Головин,

доктор филологических наук,
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

ЮРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ НОВИКОВ (30.10.1938 — 12.01.2023)

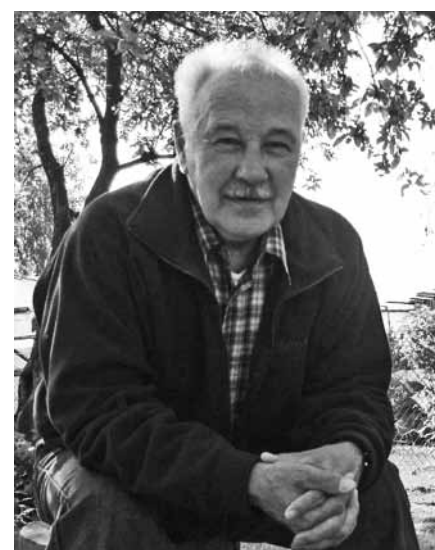
12 января 2023 г. после тяжелой болезни на 85-м году жизни от нас ушел профессор Литовского университета этнологии (ныне Академия образования при Университете Витовта Великого), доктор honoris causa Российской академии наук, известный фольклорист, ведущий специалист по русской эпической поэзии и традиционной культуре русских староверов стран Балтии Юрий Александрович Новиков.

Детские годы Юры Новикова прошли в селе Федоровка Неклиновского района Ростовской области, среднюю школу он закончил в 1955 г. в пос. Каменоломни. Как и многие сверстники, мечтал о романтической профессии геолога, но, приехав Москву, понял, что знаний и подготовки провинциальной средней школы по точным наукам для поступления в соответствующий вуз недостаточно, и решил пойти на филологический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова. По окончании первого курса летом 1956 г. вместе с другими студентами он отправился в свою первую фольклорную экспедицию в Карелию и... влюбился в Карелию и Русский Север навсегда. Именно тогда у него возник интерес к русскому былинному эпосу, что впоследствии стало главным объектом его научных штудий — даже закончив академическую карьеру в университете, Юрий Александрович продолжал составлять текстологические комментарии к былинным томам «Свода русского фольклора», который издается в Институте русской литературы РАН.

По окончании университета Новиков волей судьбы оказался в Вильнюсе (женился на коллеге-фольклористке Брониславе Кербелите, также выпускнице МГУ, в то время уже работавшей

в Институте литовского языка и литературы). В 1960–1967 гг. работал в газете «Советская Литва»: сначала литературным сотрудником (1960–1961), затем — заместителем ответственного секретаря и заведующим отделом промышленности, строительства и транспорта; тогда же по совместительству преподавал на кафедре русской литературы Вильнюсского государственного педагогического института (ВГПИ; ныне Академия образования при университете Витовта Великого). В 1972 г. получил должность старшего преподавателя, в 1977 г. в Институте этнографии, фольклора и искусствоведения АН Белоруссии (Минск) защитил кандидатскую диссертацию «Эпическая традиция Пудожского края», затем получил звание доцента. В 1981–1986 гг. стал заместителем декана факультета русского языка и литературы, в 1986–1988 гг. заведовал кафедрой русской литературы, затем три года (с 1988 по 1990 г.) был деканом факультета русского языка и литературы ВГПИ. В 1992 г. в ИРЛИ Юрий Александрович защитил докторскую диссертацию «Сказитель и былинная традиция». В том же году получил звание профессора и проработал в этой должности до лета 2009 г. После выхода на пенсию продолжил научную деятельность и активно публиковался как в Литве, так и за рубежом, преимущественно в России.

Научное наследие Ю. А. Новикова обширно: он автор более 160 научных и научно-популярных работ, в том числе 12 книг¹. Активно участвовал в научных форумах в Литве, Латвии, России и других странах; сотрудничал со многими научными центрами и организациями. Русские былины он знал как никто другой, составил уникальный указатель



Причудье, 2006 г. Фото Н. А. Морозовой

устных былинных текстов, восходящих к книжным источникам².

Мы познакомились в 1996 г., когда на историческом факультете Вильнюсского университета был инициирован проект комплексного исследования истории и культуры русских староверов Литвы. Юрий Александрович как опытный фольклорист-полевик отвечал за фольклористическое направление экспедиционной и последующей исследовательской работы. Но фольклористы и диалектологи (ими руководил проф. В. Н. Чекмонас) быстро нашли общий язык, потому эта группа обособилась и начала работать независимо от остальных участников. Вскоре сложился свой экспедиционный режим работы, распределение обязанностей внутри группы и даже свой жаргон. Активная экспедиционная деятельность продолжалась семь лет, до 2002 г.: это сотни километров дорог, десятки информаторов, многие десятки часов бесед и записей, несчетное количество часов обсуждений и т. д. Результатом многолетней работы стал капитальный трехтомный свод «Фольклор старооб-

рядцев Литвы. Тексты и исследования» (т. 1–3, Вильнюс, 2007–2010), в который в общей сложности вошло более шести тысяч текстов (от сказок до пословиц и поговорок). На данный момент можно утверждать, что по сравнению с другими регионами фольклорная традиция русских староверов Литвы обследована и описана наиболее тщательно.

В шутку мы называли Юрия Александровича Собираем: он не только записывал (т.е. собирал) фольклорные тексты, но и не упускал случая летом и осенью отправиться в лес за грибами или ягодами, а в экспедициях по утрам, пока все спали, успевал сбегать в ближайший лесок и набрать душистых ягод к завтраку. А еще он очень любил рыбалку, причем, как многие рыбаки, он только ловил рыбу и крайне редко ее ел. Летом примерно на месяц обязательно ездил в Карелию, привозил оттуда полные короба даров карельских лесов, болот и озер в виде ягод, грибов и вяленой рыбы и щедро делился «уловом» с друзьями.

Юрий Александрович был желанным гостем на страницах журнала «Живая старина»: публиковал (иногда в соавторстве с коллегами) краткие отчеты об экспедициях на Русский Север,

сообщал об экспедиционных находках. Он представлял то поколение исследователей, для которых наука была смыслом жизни, радостью и вдохновением, и беззаветно служил профессии. Его любили студенты, коллеги из разных стран радовались каждой встрече с ним: всегда поддерживал молодых ученых дельным советом и щедро делился своими знаниями. Улыбчивый и доброжелательный, с удивительным чувством юмора, занимательный рассказчик, внимательный собеседник, он был душой компаний, прекрасно пел как народные, так и бардовские песни, иногда по просьбам коллег мог исполнить даже фрагменты так любимых им былин... Пражский славист и балтист Илья Лемешкин (Карлов университет) назвал Юрия Александровича «последним сказителем Русского Севера», поскольку пение старин Новиков перенял от сказителей Карелии и Архангельской области в 1950-х гг. во время студенческих экспедиций. И вот последний сказитель, получивший знание от носителей традиции в поле, а не в комфортабельном кабинете, он же высокопрофессиональный фольклорист, ушел... К счастью, несколько фрагментов мы

успели записать для себя на память, а теперь и для истории...

Для многих будущих поколений фольклористов работы Юрия Александровича Новикова, особенно издания текстов, справочники, указатели и текстологические комментарии, будут настольными книгами и надежными путеводителями в мире русского эпоса и традиционной (деревенской) русской культуры.

Светлая благодарная память...

Примечания

¹ См.: Научные труды Ю. А. Новикова (Материалы к библиографии) // Современные методы и подходы в изучении традиционной народной культуры: К юбилею Юрия Александровича Новикова. СПб., 2018. (Из истории русской фольклористики; вып. 10). С. 268–283.

² Новиков Ю. А. Былина и книга: Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов. 2-е изд., доп. СПб., 2001.

Н. А. Морозова,

доктор гуманитарных наук,
независимый исследователь,
Вильнюс (Литва)

Летняя школа Центрально-Европейского университета «МАГИЯ И КОЛДОВСТВО»

24–29 июля 2022 г. в Будапеште (Венгрия) прошла летняя школа «Магия и колдовство: их античные и средневековые корни и последствия в раннее Новое время» (Magic and Witchcraft: Antique and Medieval Roots, Early-Modern Outcomes), организованная Центральным-Европейским университетом (Central European University (CEU)) в рамках программы «Летний университет». Студенты школы, всего 20 человек, были преимущественно из стран Европы и Северной и Южной Америки. Руководителями курса выступили **Габор Кланичай** (Gábor Klaniczay, CEU, Венгрия, Будапешт) и **Фабрицио Конти** (Fabrizio Conti, Университет Джона Кабота, Рим, Италия), координатором — **Дороттэя Урин** (Dorottya Uhrin, Университет имени Лоранда Этвёша, Венгрия, Будапешт).

Это не первая летняя школа CEU, посвященная теме колдовства: так, в 2021 г. тема школы была обозначена как «Колдовство в классической, средневековой культуре и культуре раннего Нового времени в Европе: исследование и преподавание продолжительного исторического феномена». Надо сказать, что, хотя

на занятиях школы 2022 г. разбиралось колдовство (*witchcraft*) как специфический феномен, локализованный в европейских странах и их колониях раннего Нового времени, явление это имеет обширную предысторию и отражает социальные процессы, которые проходили не только в названных регионах.

В 2022 г. исследователи из университетов США, Италии и Германии представили небольшие циклы лекций¹. В первых выступлениях много внимания уделялось методам изучения колдовства, его корням и различным аспектам, в том числе гендерному. Ближе к концу школы некоторые преподаватели обратили внимание слушателей на образы ведьм в массовой культуре.

В лекции «Святость и колдовство: амбивалентность сверхъестественного статуса человека» профессор **Габор Кланичай** рассказал об изучении нарративов о колдовстве эпохи раннего Нового времени, об изменениях в этом направлении исследований, во многом инспирированных социальными антропологами, изучающими современные представления о колдовстве в Африке. По итогам конференции Ассоциации

социальных антропологов Великобритании и Содружества наций, прошедшей в 1968 г., в 1970 г. вышел сборник «Обвинения и признания в колдовстве» [2]. С тех пор исследователи колдовства раннего Нового времени начали обращаться к текстам обвинений, тогда как до этой конференции и выхода сборника они чаще имели дело с другой стороной судебных процессов — признаниями обвиняемых, полученными под пытками. Перечисляя более поздние исследования в данной области, Г. Кланичай уделил особое внимание научной группе, участником которой является он сам, — группе под руководством венгерского этнографа Евы Поч, изучающей религиозные воззрения народов Центральной Европы². Главной же темой этого выступления профессора (как и его лекции «Преследование колдовства в Венгрии и Восточно-Центральной Европе») стали нарративные конструкции, возникающие вокруг женщин, признанных обществом ведьмами и/или святыми, а также неустойчивый статус человека, помогающего исцелиться от колдовских чар. В лекции «Целители, хитрые люди, акушерки и колдуны-шаманы в ведьминских процессах» Г. Кланичай говорил о публикациях, посвященных преследованию ведьм в Восточной Европе, многие из которых появились на английском языке сравнительно недавно.

В выступлении **Маринны Монтесано** (Marina Montesano, Мессинский университет, Мессина, Италия) «Фольклор, ма-

гия и колдовство» описывались возникшие в XX в. методологические подходы, которые помогают изучать феномены колдовства и охоты на ведьм. Например, согласно концепции кумулятивного колдовства (*cumulative witchcraft*), последнее можно рассматривать как модель, состоящую из согласующихся друг с другом элементов; в разных традициях некоторые из таких элементов могут выпадать или, наоборот, активироваться, например, благодаря проповедям священников и печатным текстам. В лекции «Ересь, магия и колдовство в судах над Жанной д'Арк» Марина Монтесано рассмотрела обвинения Жанны и как еретики, и как ведьмы. Обвинение ее как ведьмы отчасти строилось на описании мифологических представлений родной деревни Орлеанской девы; в ходе суда, однако, упор был сделан на то, что она еретика. Тема еще одного выступления исследовательницы — «Колдовство в кинематографе». Здесь рассказывается о способах репрезентации ведьм в некоторых художественных фильмах, начиная от фильма датского режиссера Б. Кристенсена «Ведьмы» (*Näxan*, 1922) и заканчивая картиной «Я не ведьма» (*I Am Not a Witch*, 2017) замбийско-уэльского режиссера Р. Ниони.

Несколько лекций прочел Майкл Д. Бэйли (Michael D. Bailey, Университет штата Айова, Эймс, США). В первых двух — «Магия, колдовство и гендер от античности к Средним векам» и «Демоническая магия и еретическое колдовство в Средние века» — исследователь во многом опирался на авторитетные исторические источники Старого Света, обращая внимание на общий контекст их появления. В выступлении «Охота на ведьм и скептицизм в Новом Свете: Салем и за его пределами» были рассмотрены и сопоставлены два судебных процесса над ведьмами, проходившие в конце XVII в. в Салеме и Стэмфорде и ставшие последними подобными судами в истории Новой Англии.

Фабрицио Конти прочел лекции на следующие темы: «Античные корни верований в колдовство», «Магия, язычество и процесс христианизации в поздней античности». Он показал, как через разные тексты античного мира в Центральную Европу периода Ренессанса пришли некоторые представления о колдовстве. Исследователь рассказал также о болезненном и длительном процессе христианизации в поздней Римской империи, во время которого возник концепт язычества (*Paganism*) как явления не христианского и не иудейского, но дьявольского. Магические ритуалы, которые нельзя было назвать христианскими и которые сопровождали жизнь многих людей, были сочтены демоническими. В лекции «Дебаты по поводу реальности колдовства в Италии эпохи Ренессанса» Ф. Конти сосредоточился на скептичес-

ких высказываниях представителей религиозного и ученого сообществ.

Рита Волмер (Rita Voltmer, Трирский университет, Германия) прочла лекции «Демонология и охота на ведьм в Европе раннего Нового времени и ее колониях», «Циркуляция знания: воображаемый шабаш в медиа (памфлеты, газеты, изображения)», «Мифы о ведьмах. Конструкции, созданные Просвещением, романтизмом, неоязычеством и феминизмом (XVIII–XXI вв.)». Исследовательница подчеркнула неоднородность такого явления, как суды над ведьмами, которые по-разному проводились в различных регионах Европы, отметила сложность изучения этих процессов и их не вполне адекватные интерпретации (охота на ведьм как целенаправленная мизогиния, преувеличение роли инквизиции в общественном сознании и т.д.).

Элизабет Энн Поллард (Elizabeth Ann Pollard, Университет штата Калифорния в Сан-Диего, США) в лекции «Свинцовые таблички, папирусные свитки, амулеты из драгоценных камней — материальные свидетельства греко-римской магии» обратила внимание на упомянутые предметы как на орудия повседневного колдовства. Разбирая тему «Обвинения в колдовстве против женщин в античном мире», докладчица рассказывала главным образом об описанных Тацитом судебных делах, фигурантами которых нередко выступали привилегированные заказчицы магических ритуалов и гораздо менее привилегированные исполнительницы. В лекции «Классическая магия в современных комиксах & графических романах» Э. Поллард проследила изменения изображений ведьм в комиксах XX–XXI вв., которые происходили под влиянием как общего социального ландшафта, так и локальных событий индустрии: в 1954 г. в США появился кодекс Comics Code Authority.

Теофило Руис (Teofilo Ruiz, Калифорнийский университет в Лос-Анджелесе, США) в лекциях «Магия, герметизм и астрология в золотой век Испании» и «Колдовство в Иберии раннего Нового времени» отделил понятие «магия» от понятия «колдовство». Последнее свойственно периоду XV–XVII вв. и неразрывно связано со специфической авраамической идеей дьявола. В Испании колдовство было особенно распространено среди жителей сельских (и горных) районов. Практиковавшие его люди подвергались преследованиям на фоне христианизации Европы и кризиса конца XV–XVI вв. В выступлении на тему «Колдовство и ужас истории» исследователь обратился к одному из явлений, описанных им в книге «Ужас истории: о неопределенности жизни западной цивилизации» [1]. Под воздействием многочисленных кризисов, и природных, и социальных, многие люди проецируют

свои страхи на «козлов отпущения». Как заметил Т. Руис, среди последних в раннее Новое время были ведьмы, теперь это мигранты, вынужденные по тем или иным причинам покидать свои страны.

В последний день школы несколько студентов представили собственные доклады, в которых рассматривались антропологические исследования XX в., изучение локальных преследований ведьм и еретиков, некромантия, экзорцизм и мотив «ведьминского собрания» в литературе раннего Нового времени.

Лекторы выступали в смешанном формате: офлайн и онлайн. В конце каждого выступления оставалось время на вопросы и обсуждения, которым участники школы активно пользовались. Те, кто физически присутствовал в Будапеште, получили возможность побывать на экскурсии по городу: они посетили районы Буды и Пешты и осмотрели кампус CEU, построенный с применением «зеленых технологий» и открытый в 2016 г.

Благодаря летней школе CEU исследователи из разных стран получили возможность посмотреть на феномен колдовства в Европе с разных сторон. Они познакомились с актуальными методами исследования этого поля и тем, как данные методы применяются на практике, в том числе и в работе с первичными источниками. Кроме того, программа школы способствовала общению студентов, занимающихся изучением различных аспектов человеческой жизни: астрологией, скандинавской мифологией, медиа и других, не менее любопытных явлений.

Примечания

¹ См. страницу школы 2022 г. на учебном портале «Летнего университета» CEU: <https://sunlearning.ceu.edu/enrol/index.php?id=670>. Все программы летней школы CEU, охватывающие широкий спектр гуманитарных наук, доступны на сайте «Summer university. CEU» (<https://summeruniversity.ceu.edu>).

² Сайт исследовательской группы «Восток — Запад» (Kelet — Nyugat): <https://eastwest.btk.mta.hu>.

Литература

1. Ruiz T. The Terror of History: On the Uncertainties of Life in Western Civilization. Princeton, 2011.
2. Witchcraft Confessions & Accusations / ed. by M. Douglas. London, 1970.

А. Е. Калкаева,
Институт научной информации
по общественным наукам РАН
(Москва)
аспирантка, Российский
государственный
гуманитарный университет
(Москва)

Статья поступила в редакцию 4 января 2023 г.

Конференция «“ПОСЛЕДНИЕ ВРЕМЕНА” В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ»

7–9 декабря 2022 г. в Институте славяноведения РАН состоялась двадцать шестая по счету конференция в рамках международного проекта «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия»¹. Конференция «“Последние времена” в славянской и еврейской культурной традиции» была организована центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН совместно с Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и кафедры теологии, библеистики и иудаики Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) и собрала 46 докладчиков из Беларуси, Германии, Израиля, Латвии и России. По традиции на открытии конференции состоялась презентация выпуска ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», основанного на материалах прошлогодней встречи: «Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции» (отв. ред. О. В. Белова. М.; Бостон; СПб., 2022).

Докладчики обсудили широкий круг вопросов, связанных с эсхатологией, книжными и народными представлениями о «последних временах», о конце света и предвещающих его знамениях, о приходе Мессии и Страшном суде, о грядущей участи человечества. Эсхатологическая тематика нашла отражение в текстах древности и Средневековья, литературы, фольклора, иконографии. Сюжеты и образы Апокалипсиса составляют неотъемлемую часть «устной истории» Нового времени и современности, отражаясь в трактовке исторических событий, социальных потрясений, военных конфликтов, природных и техногенных катастроф. Семантика и символика эсхатологических сюжетов были проанализированы на материале разных источников (исторических, литературных и драматургических, изобразительных, кинематографических и фольклорных).

В хронике включен обзор докладов, тематика которых связана с отражением эсхатологических представлений в фольклоре, книжности и устной истории².

В большом блоке выступлений по теме книжной культуры древности можно выделить несколько докладов по эсхатологии в славянской книжности. **Дмитрий Антонов** (РГГУ, Москва) проанализировал представления об Антихристе, которые циркулировали в русской книж-

ности второй половины XV–XVII вв. (по переводным текстам Ириней Лионского, Ипполита Римского, Кирилла Иерусалимского, Василия Великого и др., а также сочинениям русских авторов), и их корреляции с иконографическими моделями. В докладе **Александра Грищенко** (Институт славяноведения РАН (ИСЛ РАН), Москва) были рассмотрены различные термины, обозначающие иудейского мессию (*машьяхь*, *машика*, *машляхь*, *машиаахь* и др.) в средневековой восточнославянской книжности, возможные источники этого гебраизма, а также его роль в эсхатологических представлениях средневековой Руси. **Иван Соломин** (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (МГУ)) проанализировал владельческие записи и маргиналии московских изданий «Паренесиса» Ефрема Сирина середины XVII в. и сопоставил выявленные представления с библейской эсхатологической традицией и параллельными эсхатологическими представлениями евреев Восточной Европы. **Татьяна Хижая** (Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых) на основе документов дела о коллективном самоубийстве крестьян саратовского села Копены в 1827 г., относящихся к Спасову согласию, и ряде документов более раннего периода сделала вывод о влиянии эсхатологических ожиданий на произошедшую трагедию. **Екатерина Новокрещенных** (Тюменский государственный университет) рассмотрела рукописные маргиналии на миниатюрах старообрядческого издания лицевого «Апокалипсиса трехтолкового» 1910 г. из собрания А. Г. Елфимова (Отдел редкой книги библиотеки ТюмГУ), отражающие интерпретацию христианской эсхатологии читателем-старообрядцем начала XX в.

Среди выступлений, посвященных трансформации представлений об апокалиптических событиях и «последних временах» в истории идей, историографии и публицистике, стоит отметить несколько докладов, основанных на исследованиях российской публицистики и современных полевых материалах. **Виктор Шнирельман** (Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва) проследил формирование на протяжении веков и бытование в современной России богословской и политологической концепции *Катехона* (Удерживающего) — фигуры, имеющей миссию препятствовать окончательному

торжеству зла в истории и приходу антихриста. **Валерий Дымшиц** (Европейский университет в Санкт-Петербурге) обратился к кругу текстов реальных и вымышленных пророчеств о «последних временах», к которым апеллируют люди традиционного сознания, объясняя для себя катастрофические события в прошлом и будущем и, таким образом, формируя собой особый вид *текстуального сообщества* (*textual community*), существование которого было постулировано американским историком Брайеном Стоком (на примере мемуарных текстов начала XX в. и записей субботников села Привольное (Азербайджан) и жителей бывших еврейских местечек западной Волыни). **Валерий Керов** (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва) анализировал воздействие «книжной» эсхатологии и эсхатологического чувства староверов на возникновение новых ценностей, способствовавших активизации их социальной и хозяйственной деятельности, формированию особой трудовой этики. В докладе **Сергея Алпатова** (МГУ) обсуждалась проблема структурного изоморфизма эсхатологических мотивов «спасенные на единственном бревне/камне» и этиологических мотивов «рожденные из дерева/тела каменного великана». **Иван Сапогов** (РГГУ, Москва) представил поиск новых описательных моделей современного российского эсхатологического мифа рубежа XX–XXI вв. (по материалам кубанской газеты «Исцелись верой» за 1997–2002 гг.), в которых помимо архаики исследователь отмечает и устойчивые мотивы позднесоциалистической культуры.

Традиционно большой блок докладов был посвящен теме эсхатологии в еврейском и славянском фольклоре и устной истории. **Максим Гаммал** (Институт стран Азии и Африки МГУ) показал амбивалентную природу еврейских праздников, которые всегда содержат в себе потенциал поста и покаяния, на примере локального караимского обряда на весенний праздник Пурим, связанного со спасением караимских семей от рекрутского набора. **Хава Ванникова (Шмулевич)** (Университет Бар-Илан, Рамат-Ган, Израиль) на основе еврейского фольклора на венгерском и славянских языках, а также хасидской и миснагедской литературы от конца XVIII в. до наших дней представила эсхатологическое значение хасидских мистических практик использования нееврейских языков, подготавливающих мир к наступлению мессианского периода. **Андрей Мороз** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва) рассмотрел по сетевым материалам (соцсетям, форумам, видеороликам) конспирологические теории апокалиптических ожиданий и новых признаков конца

света, связывающих воедино события последних нескольких лет, прежде всего пандемию COVID-19 и военные действия в Украине.

В пяти докладах этого блока анализировались универсальные и локальные эсхатологические сюжеты в славянском фольклоре. **Ольга Белова** (ИСЛ РАН, Москва) представила общую картину народной эсхатологии славян, очертив основные темы, сюжеты и мотивы по материалам из украинского и белорусского Полесья, Галиции, Македонии и других регионов. **Мария Чайкина** (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) на примере материалов, собранных в ходе полевых исследований на русско-белорусском пограничье, рассмотрела набор мотивов, присущих современным эсхатологическим нарративам, и их приспособление к локальным топонимам, реалиям и конкретным персонажам. **Елена Боганева** (Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, Минск, Республика Беларусь) показала особенности эсхатологических предсказаний в белорусской устной Библии (в частности, представление о том, что конец мира — это некая глобальная трансформация) и то, что информанты всегда дают ссылку на источник предсказаний. В центре внимания доклада **Ма-**

рии Ясинской (ИСЛ РАН, Москва) были представления старообрядцев Южной Вятки и Верхотурья о конце света и временах, этому предшествующих (по материалам экспедиций 1980–2010-х гг.). **Оксана Чёха** (ИСЛ РАН, Москва), проанализировав греческие народные эсхатологические легенды по архивным материалам Греческого фольклорного центра, записанные до Второй мировой войны, отметила сочетание универсальных библейских мотивов и древнегреческих мифологических сюжетов. У двух докладов была одна тема исследования — эсхатологические сюжеты в интервью, связанные с Холокостом. Так, **Сергей Белянин** (РАНХиГС, Москва) и **Екатерина Закревская** (РГГУ, РАНХиГС, Москва) в совместном докладе изучили мотивы реципрокности в устных нарративах об оккупации и Холокосте и указали на их важную роль в этих текстах. **Светлана Амосова** (ИСЛ РАН, Москва) на основе интервью, записанных от нееврейских информантов из Беларуси, Латвии, Литвы, России и Украины, обратила внимание на самые распространенные эсхатологические мотивы в рассказах о Холокосте (конечность еврейской истории, благословение раввином идущих на смерть евреев и др.). **Алексей Андришин** (НИУ ВШЭ,

Москва) проследил, как трансформировались эсхатологические нарративы бывшего схиигумена **Сергия Романова** и его сторонников за последние три года, с помощью качественных методов, а также цифровых методик анализа текстовых данных.

В 2023 г. в очередном выпуске академической серии «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» планируется публикация материалов конференции «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции».

Примечания

¹ Материалы всех конференций 1995–2021 гг. опубликованы, полные тексты выложены на сайте ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» (<https://slavjewsulture.org>).

² С полной программой конференции, а также с видеозаписью докладов можно ознакомиться по ссылке https://sefercenter.org/rus/education/culture_conference22.php.

И. В. Копченко,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Статья поступила в редакцию 2 марта 2023 г.

Пятая конференция «ЕВРЕЙСКОЕ ПОЛЕ: ОПЫТ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ»

19–20 декабря 2022 г. состоялась пятая ежегодная конференция «Еврейское поле»¹. Ее организатором традиционно стал Исследовательский центр Еврейского музея и центра толерантности (Москва). Основными задачами этого цикла конференций являются обсуждение особенностей организации полевых исследований и работы в современных еврейских общинах, а также специфики «еврейского поля», знакомство с новыми исследованиями в разных областях иудаики. Обычно конференции проводятся в конце календарного года: на них подводят итоги полевых сезонов и говорят о перспективах и планах новых исследований. Такие конференции многопрофильны и объединяют ученых из нескольких научных областей: антропологии, фольклористики, лингвистики, социологии, эпиграфики и археологии. В 2020 и 2021 гг. основной проблемой для обсуждения стало влияние пандемии и карантинных мер на полевые исследования и изменение методов работы в различных дисциплинах. В 2022 г. обсуждали, как

современная политическая ситуация влияет на подходы и методы полевых практик, как меняется работа в онлайн-поле, особенности и специфику работы в интернет-пространстве.

Конференция открылась докладами об изучении еврейских кладбищ. **Елена Берман** (Иркутск) рассказала о части комплексного исследования, посвященного старому иркутскому еврейскому кладбищу. Докладчица сосредоточилась на небольшой группе захоронений австро-венгерских и немецких военнопленных еврейского происхождения (1914–1918); кроме эпиграфического материала, был привлечен архивный материал — записи о смерти, где указывались также имена и фамилии и причины смерти; в дальнейшие планы исследовательницы входит реконструкция биографий военнопленных, особенно иркутского периода жизни. **Анна Климович** (Санкт-Петербург) представила исследование еврейского кладбища в Бешенковичах (Республика Беларусь), которое продолжается под ее руководством и активном участии уже

несколько лет. Анна Климович рассказала о структуре кладбища, о восстановлении исторических валов, которые огораживали кладбище, и о том, что был найден фундамент кладбищенской сторожки, которая, вероятно, была не только местом хранения инвентаря, но и домом, где жил сторож. Кроме того, обсуждался вопрос о получении еврейским кладбищем статуса исторического и архитектурного памятника.

Доклад **Марии Каспиной** (Иерусалим, Израиль) продолжил серию ее выступлений о г. Рыбница и о последнем хасидском цадике из СССР — Рыбницком ребе (Хаиме-Занвеле Раппопорте, 1902–1995), которые неоднократно становились предметом обсуждения на конференциях «Еврейское поле». В этом году доклад был посвящен полевой работе в Израиле с выходцами из Закарпаття, которые, проживая еще в СССР, активно посещали Рыбницу и ребе. Эта особая группа по сути и сформировала культ Рыбницкого ребе, а затем помогла ему покинуть Советский Союз. Сейчас большая часть из закарпатских почитателей ребе живет в Израиле. В ходе доклада обсуждались такие вопросы: как они посещали Рыбницу, как был устроен прием у ребе, что он говорил, с какими проблемами к нему обращались.

Инна Никитина (Санкт-Петербург) и **Ася Лейдерман** (Москва)² рассказали о полевом опыте работы в пос. Ильино

Тверской области, который во времена Российской империи был самым восточным местечком черты оседлости. Сейчас в поселке не проживает ни одного еврея, осталось лишь заброшенное еврейское кладбище. Ключевыми информантами стали пожилые жители поселка, заставшие его «еврейский» период. В ходе интервью был получен ценный материал о культурном соседстве и этнических стереотипах, а также записаны локальные нарративы об исторической памяти. В годы Второй мировой войны в Ильине было организовано гетто, узники которого чудом спаслись от расстрела. Рассказ о чудесном спасении из гетто был дополнен материалами из рукописных мемуаров одной из узниц гетто. Докладчицы выделили круг тем и сюжетов о евреях, которые удалось записать в поселке: кроме рассказов о Холокосте, это также рассказы о еврейских праздниках и обрядах жизненного цикла (похоронах). Тему этнических стереотипов продолжило выступление **Марии Вятчиной** (Тарту, Эстония)³. Свой анализ докладчица основывала на архивных материалах и публицистических источниках 1900–1930-х гг. В этих источниках евреи рассматриваются как люди наиболее подверженные заболеванию трахомой. Исследовательница показала отношение к трахоме как к диагнозу, на основании которого врачи и чиновники делали вывод о социальном благополучии, экономическом положении и политической адаптивности населения Российской империи и СССР. Через реконструкции социальных и культурных иерархий она показала, что различные традиционные этнические стереотипы о евреях и местечке как месте их традиционного проживания привели к формированию представлений о трахоме как о традиционной еврейской местечковой болезни. Доклад **Сергея Беянина** (Москва)⁴ также был посвящен теме этнических стереотипов. В нем рассказывалось о стереотипах внутри различных еврейских субэтнических групп, в частности горских евреев и ашкеназов. Доклад был основан преимущественно на материалах экспедиций 2021–2022 гг. в места традиционного проживания горских евреев — Дербент и Нальчик, а также в те города, где с недавнего времени также есть горско-еврейские общины, — Пятигорск и Кисловодск. В этих городах проживают евреи из разных субэтнических групп, они пересекаются в различных еврейских учреждениях, бытовой сфере, и формируется довольно устойчивый круг стереотипов друг о друге. Распространение таких фольклоризованных рассказов позволяет информантам декларировать отличие своей субэтнической группы от соседней, утверждая при этом собственную идентичность.

Отдельный блок докладов был посвящен субэтнической группе горских евреев. Так, **Светлана Амосова** (Москва)⁵ говорила об особенностях горско-еврейской идентичности, в частности, о таком процессе в среде горских евреев, как татизация. В 1930-е гг. советские лингвисты сделали вывод о том, что таты-мусульмане на Кавказе и горские евреи, говорившие на родственных языках иранской языковой группы, представляют собой единую этническую группу. В результате в советское время многие горские евреи самостоятельно или под административным давлением записывались в документах татами. Именно отношение к этническим определениям «тат» и «горский еврей» стало предметом доклада. Материалами для доклада послужили данные не только полевых исследований 2018–2022 гг., проведенных в общинах горских евреев, но и архивные документы, в частности наградные листы периода Великой Отечественной войны. Было показано, что конструирование идентичности в 1930–1940-е гг. оказалось довольно распространенным явлением, и горские евреи активно использовали многие другие этнические номинации, в том числе самостоятельно сконструированные, такие как «тат-еврей», «дагестанец», «горец», «тат-дагестанец» и прочие. Однако в современных общинах эти этнические номинации никак не используются, даже наименование «тат» описывается как то, что было навязано советскими властями, чтобы исключить слово «еврей» из документов. **Арусяк Агабабян** и **Владимир Колесов** (Краснодар) продолжили тему идентичности горских евреев, но в центре их внимания было изучение отдельной локальной группы в среде горских евреев — самой западной общины «губонио» (губони), создавшей единственный еврейский населенный пункт в Кубанской области — Джеганас (существовал с 1825 г., евреи проживали в нем, по разным сведениям, до 1920-х или до 1940-х гг.). Вообще локальные общины горских евреев можно четко дифференцировать на «северные» (кайтагские) и «южные» (дербентская, кубинская, бакинская, варташенская), значительно отличающиеся по языку и культуре. В ходе экспедиции 2022 г. было проведено несколько интервью в Кисловодске как непосредственно с представителями группы «губонио» (губони), так и с потомками во втором и третьем поколениях, прекрасно представляющими культурную специфику данной общности. Эти материалы в совокупности с архивными данными начали формировать картины истории и репрезентации идентичности одной из самых плохо изученных групп горских евреев. В фокусе доклада **Валерия Дымшица** (Санкт-Петербург) оказалась история возникновения

и формирования сравнительно новой горско-еврейской общины в Пятигорске, которая возникла за последние 30 лет. Экономическим стержнем существования общины служит производство меховых изделий, прежде всего шуб. История формирования этого этнического бизнеса тесно связана как с историей горских евреев, так и с реалиями постсоветской экономики. Доклад основан на полевых исследованиях, проведенных в августе 2022 г. Валерий Дымшиц показал предысторию, причины и некоторые этапы формирования не только общины, но и этнического бизнеса, подвел предварительные итоги большого исследования, которое только началось.

К теме современных еврейских организаций в России обратились два докладчика. **Семен Падалко** (Санкт-Петербург) представил в своем выступлении типологию еврейских организаций, разработанную им самим. На примере Краснодара и Екатеринбурга докладчик проанализировал устройство общин в этих городах и то, как активисты определяют процесс создания общин с организационной точки зрения. На основе интервью с активистами — создателями общин и современными лидерами — была дана сравнительная характеристика процессов, происходивших в еврейских организациях в течение последних 30 лет, показано, как менялись цели и задачи, как определялась «еврейскость» организации, как влияли политические и общественные факторы на структуру и деятельность общин. **Анастасия Кровицкая** (Москва) исследовала деятельность еврейских общин в онлайн-пространстве. Последние полгода еврейские общины России стали активно осваивать Telegram как инструмент коммуникации с членами общины и репрезентации своей деятельности. На сегодняшний день 15 общин России имеют Telegram-каналы. Респондентами для исследования стали акторы, ведущие Telegram-каналы. Основной вывод: главная цель коммуникации в Telegram-канале для общины — оповещение членов общины об офлайн-деятельности. И если использование Telegram как канала коммуникации в общине для Москвы и Санкт-Петербурга практика не новая, то в регионах осваивать это медиа начали относительно недавно. Поэтому московские и петербургские Telegram-каналы выигрывают у региональных по охвату аудитории.

Большой блок докладов был посвящен коммеморативным практикам и памяти о Холокосте, как официальной, так и личной. **Екатерина Закревская** (Москва) продолжила начатое в 2020 г. исследование устных историй о Великой Отечественной войне как фольклорных текстов, описала механизмы устойчивых сюжетов и структур таких narra-

тивов, фольклорные клише и языковые средства выразительности. Материалом для доклада послужили истории об оккупации и Холокосте, записанные на территории Краснодарского края, Ростовской и Брянской областей. **Ирина Козлова** (Санкт-Петербург) в своем выступлении рассказала о днях памяти жертв Холокоста — работа над этой темой была начата еще в 2020 г. Материалы экспедиций 2022 г. в Краснодарский край (Краснодар, Новороссийск, Усть-Лабинск), в Смоленскую область и Омск показали, что ситуация с днями коллективного поминовения везде очень разная. Так, в Смоленске памятная дата отмечается 15 июля: это день расстрела евреев города. В этот день посещают мемориал в Вязовеньках. В Рославле Смоленской области нет точной даты, но к мемориалу ходят в поминальный день перед 9 мая, тогда же, когда ходят на кладбище. Наиболее сложная ситуация с коммеморативными практиками оказалась в Краснодаре. Только одна информантка назвала дату памяти Краснодарского Холокоста — 9 сентября, остальные называют лишь Международный день памяти жертв Холокоста — 27 января. **Мария Гаврилова** (Москва) исследовала фольклорные нарративы

о Мусе (Абраме) Пинкензоне, который погиб в станице Усть-Лабинской Краснодарского края. Муся Пинкензон удостоился славы на всесоюзном уровне как пионер-герой. Помимо этого, вокруг его имени в течение многих десятилетий концентрируется локальная коммеморативная активность. На месте массового расстрела в Усть-Лабинске установлен памятник, посвященный одному только Мусе. В усть-лабинском краеведческом музее ему отведена отдельная витрина — в то время как об остальных жертвах расстрела почти ничего не говорится. В докладе было проанализировано, как складывалась «каноническая» версия гибели Муси Пинкензона, показана важная роль небольшой газетной заметки, опубликованной в мае 1943 г. **Дмитрий Попов** (Москва) представил свое исследование об образе восстания в Варшавском гетто 1943 г. в польской исторической политике на современном этапе. Опираясь на подход социолингвиста Нормана Фэркло к дискурс-анализу публикаций в СМИ и социальных медиа, речей политических деятелей, выделяя ключевые фразы в публикациях о восстании, контексте их употребления и интертекст, докладчик определил роль обращения

к данному событию руководства страны в лице правящей партии «Право и справедливость». **Дмитрий Попов** показал, что для памяти о восстании характерно следующее: подчеркивается трагедия польского населения и неучастие его в Холокосте, еврейское население Варшавы описывается как часть польских граждан, которые пострадали в ходе войны.

Примечания

¹ О четвертой международной конференции см.: **Амосова С. Н.** Четвертая международная конференция «Еврейское поле: опыт и концептуализация» // *Славяноведение*. 2022. № 1. С. 132–134.

² См. статью **И. О. Никитиной** и **А. Л. Лейдерман** в этом номере журнала.

³ См. статью **М. В. Вятчиной** в этом номере журнала.

⁴ См. статью **С. В. Белянина** в этом номере журнала.

⁵ См. статью **С. Н. Амосовой** в этом номере журнала.

С. Н. Амосова,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Статья поступила в редакцию
27 февраля 2023 г.



Уважаемые коллеги!

В 2023 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Верования и обряды»
- «Жанры фольклора»
- «Язык народной культуры»
- «Архивная полка»
- «Фольклор города»
- «Региональный фольклор»
- «Мифологические персонажи в фольклоре»
- «Фольклористика в научных центрах»
- «Выставки»

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, рецензиям на книжные новинки, обзорам научных мероприятий и проектов.

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА»
по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписка онлайн — индекс Ц45355

Ответственный секретарь редакции
М. В. Ясинская
Научный редактор **Е. Л. Чеканова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**

Адрес редакции:

101000, г. Москва,
Сверчков пер., д. 8, стр. 3
Тел.: 8 (495) 621-43-50
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка
на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2023

Журнал зарегистрирован в Министерстве
цифрового развития, связи и массовых
коммуникаций Российской Федерации.
Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.
Подписано в печать 06.06.2023.
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1952.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru

Сели пѣвцы за трапѣзу

Нотация – Я. А. Брысов

исп. Е. Е. Щукина

$\text{♩} = 70$

Се - ли пе - вцы за тра - пе - зу, их Го-сподь бла-го - сло - вил. О -

ни за - пе - ли рай-ским хо - ром, в них все - ли - лась бла - го - дать.

На - до ду-хом у - кре-пля - ться, бла - го - дать-ю Бо - жьей жить,

И[в] пу-сты-рю по-се-ли-ться, и на мир боль-ше не зрить. С на-ми ан-ге-лы ли-ху - ют,

с на - ми ан - ге-лы по - ют. Бла - го - сло-ви, Го-сподь, тре - пе - зу,

$\text{♩} = 90$

дай нам сы-тость и по - кой. Спа-си, Го - спо-ди, лю-ди Тво-я,

бла-го-сло-ви до-сто - я - ни - е Тво-е, по-бе - ды над со-про-ти-вны-е да - ру-я,

и Тво - е со - хра - ня - я кре-стом Тво - им жи - тель - ством.

Спа-си, Го - спо-ди, лю-ди Тво-я, бла-го-сло-ви до-сто - я - ни-е Тво-е,

по - бе - ды над со - про - ти - вны - е да - ру - я,

и Тво - е со - хра - ня - я кре-стом Тво - им жи - тель - ством.

↗ Глиссандо вверх ↘ Глиссандо вниз ∪ Трель



Душегреи. Архангельская губ., 2-я треть XIX в.; Вологодская губ., 2-я треть XIX в.; Вятская губ., 2-я половина XIX в.; Олонецкая губ., 2-я половина XIX в.; Костромская губ., 2-я треть XIX в.; Нижегородская губ., 2-я половина XIX в.

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Ю. А. Кривошапова (Екатеринбург). Жгонский язык костромских пимокатов: социолингвистический аспект
- В. В. Напольских (Екатеринбург). К этимологии рус. *с́рок*
- Л. В. Косова, Т. А. Макшакова (Екатеринбург). «Вместо мозгов — брусничка!» (лексика интеллектуальной неполноценности в говорах Макарьевского района Костромской области)

Экспонаты Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), представленные на выставке «Собрание русской старины Натальи Леонидовны Шабельской». Фото О. В. Волковой



Костюм молодой женщины-однодворки. 2-я половина XIX в. Тамбовская губ., Липецкий уезд



Костюм женский. 2-я половина XIX в. Нижегородская губ.



Костюм молодой женщины. Середина XIX в. Рязанская губ., Михайловский уезд



Костюм молодой женщины. 2-я половина XIX в. Московская губ.