

# ЖИВАЯ СТАРИНА



## СЛАВЯНСКАЯ ЭТНОЛИНГВИСТИКА

- «Это другая Светлана...»: славянское «говорящее» имя в болгарском контексте
- Пятиногий конь и мировое дерево: изобразительный мотив и сказочный фольклор

## ФОЛЬКЛОР, АГИТАЦИЯ, НОВЫЙ БЫТ

- Русские рабочие как «новые люди» в музейной этнографии 1950-х гг.

## ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА: ПЕСНЯ

- Историческая песня о возвращении князя В. В. Голицына в Москву

ЭКСПЕДИЦИИ

- Троицкий обход дворов в Восточном Подмоскowie



Древневенгерская  
золоченая бляха



На 1-й странице обложки:

Сотрудницы Государственного музея этнографии народов СССР (ныне Российский этнографический музей) Е. Н. Студенецкая (слева) и С. А. Павлоцкая (справа) в экспедиции в Сормово (г. Горький), 1954 г. Фото М. К. Григорьева

Золоченая бляха с изображением «пятиноногого» животного. Из кн.: *The Ancient Hungarians* / ed. I. Fodor. Budapest, 1996. P. 379



Читайте статью В. Я. Петрухина «Пятиногий конь и мировое дерево: изобразительный мотив и сказочный фольклор» на с. 13–14



▲ Ил. 5. Плетение между ног восьминоногого коня Одина на памятном камне с острова Готланд (Швеция), 700–800 гг. Из кн.: Петрухин В. Я. Мифы викингов. М., 2015. С. 113

◀ Ил. 3. Заяц на крышке чаши (Византия, XII в.). Из кн.: Даркевич В. П. Светское искусство Византии: Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе X–XIII века. М., 1975. С. 116, № 178



▲ Ил. 4. Конь у дерева на византийской чаше VI в. Из кн.: Банк А. В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. Л.; М., 1966. Табл. 78

◀ Ил. 1. Химерическое существо (грифон, лишенный крыльев) помещено на фоне растительного плетеного орнамента. Колт из клада XIII в. Из кн.: Старая Рязань. Клад 2005 года / [отв. ред. А. В. Чернецов]. СПб.; М., 2014. С. 42, табл. 29



◀ Ил. 2. Четырехлапое животное с процветшим хвостом и побегом между лап на створке древнерусского черненного браслета (XII в.). Из кн.: Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X–XIII веков. Л., 1971. С. 105, рис. 148

# ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

## СОДЕРЖАНИЕ

### СЛАВЯНСКАЯ ЭТНОЛИНГВИСТИКА

От редколлегии .....	2
<i>И. А. Седакова.</i> «Это другая Светлана...»: славянское «говорящее» имя в болгарском контексте .....	2
<i>Е. Л. Березович.</i> Мотив восклицания, зова, отклика в топонимии и топонимических преданиях .....	5
<i>М. М. Валенцова.</i> О типологии славянских мифологических персонажей .....	9
<i>В. Я. Петрухин.</i> Пятиногий конь и мировое дерево: изобразительный мотив и сказочный фольклор .....	13
<i>Л. Н. Виноградова.</i> «Кормить», «прятать» или «хоронить»? Семантика карпатоукраинского мифонима <i>хованець</i> .....	14
<i>А. А. Плотникова.</i> Этнолингвистическая экспедиция к сербам и влахам восточной Сербии .....	17

### ФОЛЬКЛОР, АГИТАЦИЯ, НОВЫЙ БЫТ

<i>С. С. Петряшин.</i> Советский «новый человек» и музейная этнография .....	21
<i>Е. Ю. Гуляева, Р. Ш. Зельницкая.</i> «Новый человек» на Кавказе: этнография и политпросвещение в повести Е. Н. Студенецкой 1938 г. ....	23
<i>А. А. Песецкая.</i> «Агитпоезд прибыл!»: участие Государственного музея этнографии в подготовке к выборам в Верховный Совет РСФСР 1938 г. ....	28
<i>С. С. Петряшин.</i> Русские рабочие как «новые люди» в музейной этнографии 1950-х гг. ....	33
<i>Ю. С. Смирнова.</i> Контур героя: образ «нового человека» в советском фоторепортаже .....	37
<i>Л. Ф. Попова.</i> Становление «новой» культуры кочевников-киргизов (по полевым материалам Е. И. Маховой 1940 г.) .....	40

### ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА: ПЕСНЯ

<i>Р. Ф. Пятаев.</i> Историческая песня о возвращении князя В. В. Голицына в Москву .....	45
<i>С. К. Мамонова.</i> Дуня Фомина как персонаж лирической песни, или Об одном антропонимическом казусе .....	48
<i>В. А. Воробьев.</i> Студенческая песня в XXI в.: заметки к теме .....	51

### ЭКСПЕДИЦИИ

<i>Д. В. Громов.</i> Троицкий обход дворов в Восточном Подмосковье .....	56
--	----

### ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

<i>О. В. Белова.</i> Новый этнографический выпуск журнала «Край Смоленский» .....	59
<i>Н. Ю. Вагайцева, Е. Н. Симулик, А. А. Хороших.</i> Новые электронные издания по фольклору и традиционной культуре .....	60
<i>Е. Г. Боронина.</i> Новое учебное пособие по традиционной культуре и музееведению .....	63
<i>М. В. Ахметова, В. Я. Петрухин.</i> Коротко о книгах .....	65

### ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

<i>Т. Г. Иванова.</i> Антонина Николаевна Мартынова (1932–2023) .....	67
---	----

### НАУЧНАЯ ХРОНИКА

<i>С. Ю. Королёва.</i> Секция «Региональные формы языка и культуры» на XIV Грибушинских чтениях .....	68
<i>М. В. Ясинская.</i> Содержание журнала «Живая старина» за 2023 г. ....	71

Проект реализован при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



2023  
ГОД ПЕДАГОГА  
И НАСТАВНИКА

#### 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 Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Этот номер «Живой старины» открывается блоком «Славянская этнолингвистика», приуроченным к юбилею Светланы Михайловны Толстой, слависта с мировым именем, главы Московской этнолингвистической школы, академика Российской академии наук и Сербской академии наук и искусств, иностранного члена Польской академии искусств, члена редколлегии и постоянного автора нашего журнала. Многогранность этнолингвистических исследований, которым посвящает свое научное творчество Светлана Михайловна, обусловлена тем, что сюжеты для них подсказывают самые разные области гуманитарного знания: лексикология и диалектология, этимология и ономастика, топонимия и лингвистическая

география, мифология и фольклор, семиотика и история культуры. Благодаря трудам С. М. Толстой несколько поколений филологов, историков и культурологов имели и имеют возможность расширять свои познания в области теории языкознания и фольклористики, лексической семантики и символических значений слова, реализуемых в текстах языка культуры и ритуалах народной традиции. Особое внимание уделяет Светлана Михайловна ареальным исследованиям: в ее книгах и статьях представлено все богатство народной культуры и языка славянского мира — Полесья и Балкан, Русского Севера и Карпат. Коллеги и ученики Светланы Михайловны дарят ей «венки сюжетов», отдавая дань пре-



Фото Е. Л. Берзович

красному ученому и популяризатору славистики, с пожеланиями здоровья, творческого вдохновения и интересных открытий. Редколлегия и редакция «Живой старины» поздравляют дорогого автора, желают всего самого наилучшего и с нетерпением ждут новых статей, открывающих для читателя многогранный мир славянской культуры.

Ирина Александровна Седакова,  
доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

## «ЭТО ДРУГАЯ СВЕТЛАНА...»: СЛАВЯНСКОЕ «ГОВОРЯЩЕЕ» ИМЯ В БОЛГАРСКОМ КОНТЕКСТЕ

Мне мое имя никогда не нравилось именно потому, что оно не болгарское  
Светлана В., болгарская художница

**Аннотация.** В статье рассматривается происхождение и функционирование в Болгарии имени Светлана, которое, несмотря на наличие в болгарском именослове множества однокоренных антропонимов, воспринимается старшими поколениями как русское/советское. В наши дни маркированность имени Светлана нивелируется. Собранные автором нарративы и анкеты об этом имени фиксируют традиционные и новаторские принципы выбора как имени для ребенка, так и дня для празднования его именин.

**Ключевые слова:** ономастика, семиотика, социоллингвистика, болгарский язык, имянаречение

«Значит, это другая Светлана», — сказала О. В. Белова, когда мы обсуждали тему моей статьи к юбилею Светланы Михайловны Толстой и вспоминали, что в свое время Е. В. Душечкина подарила юбиляру свою книгу об этом женском имени [2]. Действительно, культурная история *Светланы* в Болгарии иная, чем в России, хотя некоторые семиотические аспекты восприятия антропонима в двух странах схожи.

Чтобы понять причины различий, кратко охарактеризуем основные особенности болгарского ономастического пространства. Болгарский именослов — система открытая, постоянно пополняющаяся за счет заимствований, калек и неантропонимов. Определение происхождения имени и времени его проникновения в Болгарию

весьма затруднено. Имена славянские с прозрачной семантикой считаются «своими» и связываются с «пожелательными» или «защитными» номинационными практиками. Нередко они воспринимаются в Болгарии, стране балканской, соседствующей с неславянскими странами, как переводные или как кальки. Полный параллелизм мужских и женских имен также затрудняет уточнение словообразовательных путей имени (мужское от женского или наоборот?). И наконец, почти в каждом болгарском, даже самом традиционном имени нередко кодируется дополнительная информация, наличие которой можно только предполагать, но не быть в ней уверенным до подтверждения носителем имени [11. С. 87–92]. Актуальная традиция «подновления» имени

дедушки и бабушки, которая заключается в повторении, использовании буквы (болг. *буквуване*) или слога (болг. *сричкуване*) антропонима старших родственников, а иногда в комбинации частей нескольких имен для создания имен гибридных, «разрушает» или «нарушает» этимологию даже самых привычных, классических имен [подробнее см.: 10. С. 20]. Все это, как мы увидим, отражается в интерпретации имени *Светлана* и отчасти объясняет его особое место в болгарском антропонимиконе.

Болгарские словари личных имен фиксируют множество однокоренных имен от *свет-*: *Светла*, *Светлана*, *Светлейка*, *Светлена*, *Светленка*, *Светлинка*, *Светлияна*, *Светлуша*; *Светлозара*, *Светлолика*, *Светломира*<sup>1</sup>. Особенно важно для изучения статуса *Светланы* в Болгарии, как мы увидим, имя *Светла*. Ономасты расходятся во взглядах на происхождение имени *Светлана*, и словари дают противоречивую информацию, что неразрывно связано с самой антропонимической реальностью в Болгарии, описанной выше. Многие считают это имя относительно новым, поскольку оно не упоминается в памятниках литературы и фольклоре. В списке имен в словаре Н. Герова (1887) и в словаре болгарских собственных имен Г. Вайганда (1926) *Светлана* и *Светла* отсутствуют. Ст. Илчев пишет, что имя *Светлана* образовано от *Светла* или переведено с греческого. Опираясь на данные о *Светланах*, рожденных в 1902 и 1940 гг., он приводит сведения, что одна из них была названа в честь бабушки *Фоти* (путем перевода с греческого *φωτινή*), а другая — *Станы*

(с сохранением первой буквы антропонима) [5. С. 442]. Н. Ковачев полагает, что *Светлана* образовано от *Светла* с добавлением *-ана*. А имя *Светла* он считает калькой греческого имени *Фоти* и при этом именем «пожелательным», «чтобы ребенок был со светлым лицом, добродушным» [8. С. 162]. В своем словаре 1995 г. Н. Ковачев дает статистику наречения именем *Светлана*, которая наглядно показывает рост популярности этого имени в годы после Второй мировой войны, т.е. в период усилившегося влияния языка и культуры СССР: в 1900–1910-е гг. фиксируется 17 имен *Светлана*, в 1920-е — 42, в 1930-е — 73, в 1940-е — 127, в 1950-е — 360, в 1960-е — 1663, в 1970-е — 4548, в 1980-е — 4190 [7. С. 454]. В словарях Й. Заимова и П. Радевой *Светлана* также дается как образованное от *Светла*, но добавляется и еще один вариант происхождения — от мужского имени *Светлан*. При этом *Светлан* считается образованным от *Светльо* или от *Светлана* [3. С. 196; 9. С. 355]; таким образом, круг замыкается (и это нередкая ситуация в болгарской ономастике). П. Банкова объединяет имена *Светла* и *Светлана* в одно — *Светла(на)*, характеризуя их как болгарские по происхождению, «пожелательные» антропонимы, со значением «светлая, сияющая» [1. С. XL]. Так же помечаются все имена от *Свет* в словаре Н. Ивановой и П. Радевой: «...эти имена содержат пожелание физической красоты и благородства характера. Они образованы от прилагательного *светъл* “излучающий свет”, “сияющий”» [4. С. 130]. *Свьтла* и *Свьтлана* (подобно другим «говорящим» славянским именам *Добри*, *Драгана*, *Живан*, *Живко*), а также греческие аналоги анализируемого имени (*Фотий*, *Фотина*) включены в состав Именника, изданного Синодом в Софии в 1942 г. [6. С. 55]. Поясним здесь, что выбор имен для крещения в Болгарии не ограничивается собственно святыми и в церкви разрешается крестить практически любым именем. Проблема с выбором крестильного имени у *Светлан*, как в России, где их крестят *Фотиниями*, в Болгарии не возникает, но параллель *Светлана* — *Фотиния* восстанавливается при праздновании именин (см. ниже).

Итак, имя *Светлана* у болгар кажется вполне болгарским: семантически оно вписывается в длинный ряд других «своих» имен: *Добриня*, *Веселка*, *Радост* и пр. Морфологически оно тоже вполне традиционно: женских имен, заканчивающихся на *-ана*, образованных от прилагательных и от существительных, в болгарском именослове немало: *Снежана*, *Гроздана*, *Милана*. И при этом *Светлана* респондентами старшего поколения

в Болгарии воспринимается как русское или советское имя. А более молодые респонденты, родившиеся после 1990 г., не соотносят это имя с русским или советским влиянием и считают имя *Светлана* болгарским [о жизни имени и о модификации его рецепции во времени см.: 10. С. 20–21].

Почему же так происходит? Русское и советское влияние на болгарский ономастикон (так же, как и на язык и культуру болгар), безусловно, очень сильное и продолжительное, проходившее в несколько этапов. В болгарском антропонимиконе есть ряд имен собственных, которые фонетически, орфографически или морфологически воспринимаются как русские: *Альоша*, *Альонка*, *Серьожка* [5. С. 47, 100]. В этом же ряду располагаются имена с полногласием — например, *Володя*<sup>2</sup>, о котором Н. Ковачев пишет, что оно «в последнее время стало модным» [8. С. 115]. Антропоним *Всеволод* поясняется как «поболгаренное» от русского имени с полногласием *Всеволод*, которое в словаре помечается как редкое [8. С. 117]. Встречаются имена, в которых отражена редукция безударного гласного *о*: *Валодя* (с пометой «фонетическая форма имени *Володя*»). Русским считается и имя *Лев* (болг. *Лъв*) — так крестили своих детей толстовцы [5. С. 299]. Роль русской и советской литературы в обогащении болгарской антропонимической системы отмечают Н. Иванова и П. Радева и приводят такие имена, как *Людмила*, *Галина*, *Надя*, *Маруся*, *Володя*, *Саша*, *Серьожка*, *Наташа* (которое дает болгарское мужское имя *Наташ*) [4. С. 40–41].

Очевидно, открытость болгарской лично-именной системы к заимствованиям, в том числе и из русского ономастикона, и частотность имени *Светлана* в СССР в годы после Второй мировой войны стали причиной того, что болгары 1950–1980-х гг. рождения воспринимают имя *Светлана* как маркированное, неболгарское. Это подтверждается записанными нами у болгарских *Светлан* историями обстоятельств выбора имени их родителями: многие нарративы показывают «русский (советский) след» в номинационных практиках. Опрос проводился дважды — в 2018 и 2023 гг. — и показал существенные различия, которые можно объяснить поколенческими особенностями восприятия имени. В 2018 г. в основном опрашивались *Светланы* 1950–1960-х гг. рождения, проживающие сейчас в Софии (и частично рожденные в Софии) и родившиеся в семьях русофилов (советофилов)<sup>3</sup> или в Советском Союзе. В 2023 г. акцент ставился именно на современном взгляде на антропоним: *Светланам* 1980–2000 гг. рождения, а также людям с другими именами

задавался вопрос, воспринимают ли они это имя как болгарское или как чужое (русское).

В ходе первого опроса получены такие сведения: «В 50-е годы имя *Светлана* было очень модным под влиянием СССР»; «...моим маме и папе очень нравилось имя *Светлана*, которое в 1960-е годы было популярно» (СК, 1960 г.р., София); «Я родилась в 1950 г., и в то время это имя было модным под советским влиянием» (СП, 1950 г.р., София); «Я родилась в 1951 г. в Ленинграде, где учились мои родители» (СБ, 1951 г.р., Ленинград). Кроме того, респонденты отмечали, что в 1950–1970-е гг. в Болгарии вообще существовала мода на русские (советские) имена. К примеру, в болгарской семье в конце 1950-х гг. одна дочь была названа *Светланой* (в честь актрисы *Светланы Светличной*), а другая — *Валентиной* (в честь *Валентины Терешковой*). Немалую роль в выборе имени играли советские «звезды» по имени *Светлана* — преимущественно актрисы (указанный Е. В. Душечкиной факт влияния в СССР имени дочери Сталина *Светлана* в Болгарии нам зафиксировать не удалось): «Меня назвали в честь *Светланы Светличной*» (СТ, 1966 г.р., Бургас); «Моим родителям нравилась *Светлана Немоляева*» (СИ, 1963 г.р., София) и др. Известная колыбельная (музыка Т. Хренникова, слова А. Гладкова), которую пела героиня в фильме Э. Рязанова «Гусарская баллада» своей кукле *Светлане*, добавила популярности имени не только в СССР, но и в Болгарии, иногда опосредованно; ср.: «Мне дали имя в честь куклы моей старшей сестры [1946 г.р.], которая была названа так после просмотра советского фильма» (Скам, 1953 г.р., София). Как видим, такая мотивация выбора имени типична для *Светлан*, рожденных в 1950–1960-е гг.

Практически все болгарские респондентки *Светлы* и *Светланы* в двух опросах отмечают, что при выборе имени в семье важно было сохранить родовые имена и они были названы «в честь дедушки или бабушки» — по первой букве их имени. «Моего дедушку звали *Стойо*, но мама не хотела назвать меня *Стойкой*. Ей нравилось имя *Светлана*. Потом *Светланой* назвали и дочь моей крестной» (СИ, 1968 г.р., Бургас); «В моем имени есть буква *бабушки Стояны*» (СА, 1978 г.р., Белоградчик); «Меня назвали в честь дедушки, которого звали *Стефан*. Я должна была быть *Стефкой*, но моим маме и папе очень нравилось имя *Светлана*, которое в 1960-е годы было популярно. Так что буква у меня *дедушкина*, но имя *Светлана*» (СД, 1964 г.р., Варна); «Меня назвали в честь двух дедушек — *Симеона* и *Стояна*» (СТ, 1968 г.р., София) и др.

Анализ статуса имени *Светлана* в Болгарии невозможен без обращения к имени *Светла*. В ряде наших материалов первого опроса эти имена противопоставлены как «чужое» и «болгарское»; ср.: «Меня назвали Светланой, не Светлой... Мне оно никогда не нравилось, именно потому, что это не болгарское имя. С самого детства, а потом в юности, когда я училась в Художественной академии и до сегодняшнего дня, уже в течение 30 лет я всюду подписываюсь именем Светла, Светлана я только по паспорту. Для меня и Светла не типичное болгарское имя, это имя относительно новое, с начала XX в., мне кажется. В болгарской традиции нет имени, посвященного свету, как, например, в западной традиции Лучия» (СГ, 1955 г.р., София)<sup>4</sup>.

Участники первого опроса нередко считают имена *Светлана* и *Светла* разными и их даже не соединяют: «Когда я была маленькой, я думала, что мое имя Светла, потому что меня все именно так звали. Только в 9-м классе я узнала, что меня зовут Светланой. Мне было трудно свыкнуться с новым именем. Мне потребовалось время!» (СИ, 1968 г.р., Бургас). Отделение и противопоставление данных имен мы видим и в следующем рассказе, который выводит нас на общую для русских и болгар семантику «светлого» в имени: «Родители решили дать мне имя *Светла*, в честь деда Стояна, который им много помогал. Но я родилась смуглой, с длинными черными волосами. В роддоме в этот же день родилась черноволосая девочка-цыганка, ее назвали Снежинка, и все подсмеивались над ее матерью. И моя мама, чтобы не смеялись над ней, решила назвать меня Светланой» (СВ, 1967 г.р., Тополовград). Предположим, что для этой респондентки имя *Светла*, антропоним от прилагательного, слишком тесно связывается с внешностью ребенка, тогда как в имени *Светлана* такая связь не считается ярко выраженной. Более молодые информанты в опросе 2023 г. сообщают, что *Светла* — это гипокористика от *Светлана*, *Светослава* и других однокоренных имен, т.е. эти имена, во-первых, соединяются, а во-вторых, в *Светлане* русский/советский след в настоящее время не прочитывается.

В словарях и *Светлана*, и *Светла* даются как имена «пожелательные», чтобы ребенок рос «радостным, сияющим, счастливым» [8. С. 162]. Ср. такие нарративы о выборе имени, в которых актуализируется идея света: «Меня назвали Светлой по имени мамы, а семейная история у нас такая. Мама родилась 17 апреля 1936 года, и ее крестили именем Мария-Светла. Когда пришла коммунистическая власть, после Девятого сентября двойные имена запретили, и второе имя у мамы «убрали». Мой отец знал эту историю и, когда

я родилась, настоял, чтобы меня назвали Светла, чтобы воскресить имя моей матери и чтобы девочка по имени Светла и с фамилией Златарска “и светила, и согревала”» (СЗ, 1966 г.р., София); «У моей мамы в студенческие годы до Девятого сентября была подруга, ее звали Светла Ракитина, она была дочерью писателя Николая Ракитина. Они дружили до конца жизни. Моей маме очень нравилось ее имя, потому что, как она говорила, “Светла всегда несет свет в жизнь”» (СВ, 1953 г.р., София).

Болгарские ономасты пишут, что «Светлана, Снежана не подходят девочкам со смуглой кожей и темными волосами» [4. С. 12]. Качество «светлый» существенно при выборе имени: новорожденных блондинок называли и называют Светланами и противопоставляют их Галинам (смуглым и темноволосым) и в Болгарии, и в России. Много примеров приводится в книге Е. В. Душечкиной, у нас тоже есть нарратив о рождении в России двух сестер, одну из которых хотели назвать Светланой, но она родилась с черными волосами — и ее назвали Галиной, а вторая родилась белокожей, со светлыми волосами и получила имя Светлана. Подобную же мотивировку имянаречения мы встречаем и в другой семье, где дочь родилась светлокочей и светловолосой и потому была названа Светланой, а ее брат-близнец — черноволосым. Таким образом, можно говорить об определенных стереотипах восприятия имени и у русских, и у болгар.

Еще один общий для русских и болгар стереотип восприятия имени *Светлана* (и русской гипокористики *Света*) связан с идеей духовного свечения и излучения «душевного» света. Так, наша русская респондентка Света была «светом в окошке» для своего дедушки (СК, 1978 г.р., Пермь). Этот и ряд других примеров из наших опросов служат подтверждением тезиса С. М. Толстой, что выбор имени определяется семантикой и мифопоэтическими коннотациями самого антропонима [14. С. 410].

Именины в Болгарии значительно отличаются от этого праздничного комплекса в России [подробнее см.: 11. С. 90–92]. Оба имени, и *Светла* и *Светлана*, у болгар не считаются старинными и не входят в православные святцы. Носительницы этого имени (подобно носителям других неканонических имен в Болгарии) нередко свободно и даже творчески относятся к выбору дня празднования. Исключение составляют те, кто назван в честь Фотиний — их именины приходятся на 6 февраля, — и те, кто традиционно имел в семье определенный день празднования именин. Болгары празднуют именины не только в календарные дни почитания святых, но и в двенадцатые праздники, выбирая

день по совпадению первых букв своего имени и имени святого<sup>5</sup>, по семантике и по ритуальному наполнению праздника и др. День имен, связанных «со светом», в церковном календаре чаще всего соотносится с Пасхой (Светлое воскресенье) или с разными днями Светлой недели; ср. «Именины я праздную на Пасху как светлый день» (СП, 1950 г.р., София). Немало нарративов свидетельствуют именно о такой практике: «Я праздную именины в Светлую субботу, на неделе после Пасхи. Так было принято в семье издавна, и я сохраняю эту традицию, и это для меня самый большой праздник в году» (СЗ, 1966 г.р., София); «Я не праздновала именины до недавнего времени, но с моей подругой, тоже Светланой, решили праздновать именины в Светлую среду, на Светлой неделе после Пасхи. Мы выбрали этот день еще и потому, что среда женского рода. Вначале только мы праздновали именины в этот день, больше никто не празднует. Недавно мне сказала подруга, что есть и другие дни, когда Светланы празднуют именины. Какая-то Фатима, что ли, по-гречески значит “свет”. У этой подруги есть какой-то календарь, и она мне звонит и говорит: “Светла, у тебя сегодня именины”» (СКа, 1953 г.р., София). Ср. также следующий нарратив о сознательном подборе дня именин: «В детстве у меня не было именин, и бабушка мне однажды сказала: “Ты должна праздновать в день Сорока мучеников”, но я была уже большая и сказала: “Нет”. Тогда мои мама и папа сказали: “Ты родилась в пятницу и будешь праздновать в Светлую пятницу, в пятницу после Пасхи”. И вот так до сегодняшнего дня я праздную именины в семейном кругу всегда в Светлую пятницу» (СВ, 1953 г.р., София). Об очень индивидуальном, творческом подходе к выбору даты свидетельствует и следующее заявление: «Я решила праздновать именины дважды, по двум именам — Светла и Ана» (СИ, 1968 г.р., Бургас). Действительно, болгары нередко празднуют именины несколько раз в году, соединяя свое имя с разными праздниками и святыми.

Л. Старева указывает, что тем, кто назван именами *Светла* и *Светлана*, следует праздновать именины на Пасху, 6 февраля и 12 августа (св. Фотий). Она отмечает также, что все *Светлы* связаны и с именем *Елена* (греч. Ελένη ‘свет, факел’), но имеют и «свой» праздники [13. С. 113–114]. Такая свобода коррелирует с тем фактом, что многие болгары не отмечают именины, хотя роль и популярность такого праздника в последние годы растет. Ср.: «Именины никогда не праздновала. Меня поздравляют четыре-пять раз в году — в день св. Фотия, св. Фотины, Благовещения, Иорданова дня (Креще-

ния/Богоявления) и в другие дни... не помню. Спрашивала и священников — но и они точно не знают» (СТ, 1968 г.р., София). Добавим, что болгарку греческого происхождения *Фотини*, по ее свидетельству, поздравляют с именинами и 6 февраля, и на Пасху, в Светлое воскресенье.

И в завершение — о мужском имени *Светлан*. Наш информант 1965 г.р. сообщает, что, хотя он и назван в честь своих дедушек — первая буква (С) от деда Стефана, а последняя (Н) — от Николы, здесь есть и «русский след»: так назвала его мать по аналогии с Русланом. Он сообщает, что учился в России, где его имя всегда вызывало смех, поскольку русского мужского имени *Светлан* нет. Однако в Болгарии наряду с именем *Светлан* фиксируются и другие модификации этого мужского имени: *Светлен*, *Светлин*, *Светло*, *Светльо* [4. С. 130].

Эти сведения подтверждают факт невероятного разнообразия имен в составе болгарского антропонимикона, сосуществования «родоцентричных» и «родобежных» номинативных практик, толерантность общества к самым различным именам и при этом маркированность ряда антропонимов.

#### Примечания

<sup>1</sup> В болгарском языке вследствие одинаковых рефлексов *ъ* и *а*, дающих *е* в ряде позиций, трудно разграничить имена от *свят-* и *сват-*, которые в современном русском языке легко различаются — *свет* и *свят*. В. Н. Топоров пишет о бесспорной связи святости с «блеском» и «сиянием» [15. С. 215], болгарский материал это подтверждает.

<sup>2</sup> Ст. Илчев отмечает, что болг. *Альонка* восходит к рус. *Алёшка*, уменьшительному от *Ала*; *Алёша* он дает как уменьшительное от *Александр* и помечает его «Новое, редкое» [5. С. 46, 47]. Н. Ковачев выводит имя *Володя* из *Володимир* [8. С. 67].

<sup>3</sup> Противопоставления советского и русского, релевантного для конца XX в. и первого десятилетия XXI в., в наши дни уже почти не существует [11].

<sup>4</sup> Не совсем верная информация. Имя *Лучия* фиксируется в словарях [5. С. 309], с частотой 219 [8. С. 122]. Коллега-лингвист *Лучия* считает себя тезкой Светлы и празднует именины на Пасху, Светлое воскресенье.

<sup>5</sup> *Светослава*, названная в честь деда Серафима, по семейной традиции празднует именины 5 декабря, в день св. Саввы, т.е. по совпадению первых букв.

<sup>6</sup> Традиционная практика празднования именин в Болгарии теми, чьих имен нет в святцах.

#### Литература

1. Банкова П. По името го познаха. Етноконфесионални аспекти на личното име в България. София, 2005.
2. Душечкина Е. В. Светлана. Культурная история имени. СПб., 2007.
3. Заимов Й. Болгарски именник. София, 1994.
4. Иванова Н., Радева П. Имената на българите. Домашни имена, заети имена, празничнокалендарен именник. Велико Търново, 2005.
5. Илчев Ст. Речник на личните и фамилни имена у българите. София, 1969.
6. Именник, сир. Списък на имената, които се дават при Св. Кръщение. Издава св. Синод на Българската църква. София, 1942.
7. Ковачев Н. Честотно-этимологичен речник на личните имена в съвременната българска антропонимия. Велико Търново, 1995.

8. Ковачев Н. Честотно-гълковен речник на личните имена у българите. София, 1987.

9. Радева П. Нов речник на личните имена у българите. София, 2019.

10. Седакова И. А. Болгарский антропоним во времени и пространстве // ЖС. 2023. № 3. С. 19–22.

11. Седакова И. А. Болгарский антропоним как (балканский) текст // Вопросы ономастики. Т. 19. № 3. 2022. С. 83–101.

12. Седакова И. А. Образ русского языка в Болгарии (в свете языковых и других союзов) // Образ России на Балканах: Мифологемы, идеологемы, религиозные, исторические и культурные связи: доклады российских ученых к научному коллоквиуму Международной ассоциации по изучению стран Юго-Восточной Европы. Варшава, 7–9 ноября 2011 г. / [редкол.: К. В. Никифоров, И. А. Седакова]. М., 2011. С. 132–144.

13. Старева Л. Български имена и традиции. София, 2006.

14. Толстая С. М. Имя // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 408–413.

15. Топоров В. Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — \*svęť // Языки культуры и проблемы переводимости / отв. ред. Б. А. Успенский. М., 1987. С. 184–252.

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

Статья поступила в редакцию 10 мая 2023 г.

Елена Львовна Березович,

чл.-кор. РАН, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

## МОТИВ ВОСКЛИЦАНИЯ, ЗОВА, ОТКЛИКА В ТОПОНИМИИ И ТОПОНИМИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ

**Аннотация.** На материале русских по употреблению топонимов рассматривается мотив восклицания, зова, отклика в топонимии и топонимических преданиях. Во-первых, возглас может осознаваться как действие, являющееся актом создания названия, а во-вторых, в самом названии и/или в топонимических преданиях может быть отражен мотив оклика (и отклика, эха), зова, несущего особые (мифопоэтические) функции.

**Ключевые слова:** возглас, о(т)клик, зов, именотворческий акт, мифопоэтическая семантика

Ходит оклик по горам,  
По долинам, по морям...

А. В. Кольцов

И зучая свойства речи в славянской ритуальной традиции, С. М. Толстая выделила среди

прочих такой признак магической речи, как «напряженность звучания»: «Ритуальная речь имеет много специ-

фических черт, отличающих ее от обычной речи. Отличия касаются всех уровней, начиная от самого «поверхностного», т.е. звукового. Ритуальные тексты нередко произносятся особым образом — криком, напряженным, открытым голосом с особым интонированием или, наоборот, шепотом, скороговоркой и т.п.» [17. С. 175]. Так, в лексическом поле обрядового голошения в славянских языках представлены слова трех основных семантических групп: «кричать», «плакать» и «петь» [18. С. 476].

Какое отношение это имеет к такой далекой, казалось бы, от обрядовой деятельности сферы, как природный ландшафт, отраженный в народной топонимии? Занимаясь много лет последней и в поле, и в «кабинете», я интуитивно ощущала, что мотив «напряженного звука» — восклицания, крика, зова, о(т)клика — концептуально органичен для топонимии, хотя, конечно, явно не входит в число популярных. В предлагаемых читателю

замечках постараюсь доказать это, превратив ощущения в верифицированное знание, основанное на анализе русских по употреблению топонимов (собранных в ходе полевых исследований Топонимической экспедиции Уральского университета<sup>1</sup>, а также извлеченных из топонимических словарей и другой литературы). В большинстве случаев топонимы анализируются на фоне преданий, объясняющих причины возникновения названия.

Указанный мотив реализуется в двух основных вариантах. Во-первых, возглас может осознаваться как действие, являющееся актом создания названия. По отношению к самому названию это действие проходит «за кадром», но оно перформативно: восклицание означает одновременное наделение объекта именем. Во-вторых, в самом названии и/или в топонимических преданиях может быть отражен мотив оклика (и отклика, эха), зова, несущего особые (мифопоэтические) функции. Рассмотрим эти случаи последовательно.

**Восклицание как акт создания имени.** Среди мотивов возникновения географического имени в народном сознании в ряде случаев проявляется метаязыковая, заключающаяся в воссоздании имитационной ситуации: носитель топонимии рассказывает о том, как при освоении объекта (реальном и/или номинативном) были произнесены слова (чаще всего исходящие от какого-то «номотета», причем авторитетного) или же раздались звуки, на основе которых сформировалось имя поля, реки, горы и пр. Разумеется, такие объяснения являются «легендарными», не имеющими отношения к истинным причинам появления имени. При этом само номинативное событие нередко комментируется с помощью обозначений «напряженного звучания» — **крика, возгласа, восклицания**: деревня *Еремйцево*: «Еремей жил в этой деревне, в нашей деревне цокали. Кричишь: “Еремей!” А он цокает в ответ: “Цево?” Вот и назвали деревню Еремйцево» (Влг: Устюженский р-н, Бородино); озеро *Воезеро*: «Новгородская чужь пробиралась на север. Шли они, шли, и вот один чудак вдруг как закричит: “Во! Езеро!” И руку вперед протянул. Потому это озеро Воезеро и назвали» (Арх: Няндомский р-н, Василева); болото *Зуево*: «Старуха в Думетке ловила рыбу, ей приснилось, что из этого болота кричат: “Передайте Зуевой, что Зуев на войне убит”. А сын у неё был на войне. Так и стали звать болото Зуевым» (Арх: Плесецкий р-н, Горы); деревня *Рыканец*: «Екатерина приезжала, коней под гору спускала, кони кричали: “Ры-ры-ры”. В тупик заехали: “Всё, конец”. Вот и Рыканец» (Влг: Кадуйский р-н, Заяцкое) и др. Подобные топонимические предания

имеют типологическую устойчивость: река *Миу́с (Мио́с)* в бассейне Азовского моря: «Сбежавший из Сечи казак, увидев впервые реку, удивленно воскликнул: “Оця річка як мій вус!”» [12. С. 120]; озеро *Тургойк* у Миасса: «Когда здесь проходили пугачевцы, один башкир, первым заметивший среди леса прекрасное озеро, воскликнул “Тургаяк!”, что по-башкирски якобы обозначает “Стой, нога!”» [8. С. 280]; деревни *Зама* и *Онгурен* в Иркутской области: «Когда предки ольхонских бурят (...) расселились по берегу Байкала, то путь на север им преградили горы, выступившие к берегу. Тогда буряты якобы воскликнули: “Зам унгэрээ”, т.е. дорога иссякла, кончилась» [10. С. 37–38] и др.

Сюда же можно отнести метаязыковые ремарки, которые указывают на **эмоционально произнесенные слова, на вопрос или ответ**, — а эти речевые акты, конечно, тоже не являются «нейтральными»: деревня *Шегова́ры (Шб́говры)*: «Давно было, здешний житель спросил у Петра Первого: “Шо говоришь?” И Пётр решил назвать это место Шоговры» (Арх: Шенкурский р-н, Шеговары); город *Тотма*: «Пётр Первый ехал на лошадах, а за ним мужики бежали. Доехал он до Папуши, посмотрел, а там грезь, не проехать. Он рукой махнул и сказал: “То тьма!” — не проехать, значит. Вот отсюда и пошло название Тотма» (Влг: Верхояжский р-н, Мотовилово); река *Песье́деньга (Песья Деньга́)*: «Пётр Первый, переезжая реку, уронил монету и сказал: “Пёс с ней!”» (Влг: Тотемский р-н, Молоково); село *Коротояк*: «Пётр Первый, когда строил суда в Воронеже, ездил по области. Рассказывают, что, будучи на территории современного села, он, глянув вниз, сказал, подлаживаясь под украинцев: “Ух, круто як!” Вот и получился Коротояк» (Воронежская обл., Острогожский р-н) [19, № 189] и др.

Как видим, в большинстве приведенных примеров название создается на основе коммуникативной единицы — предложения с восклицательной или вопросительной интонацией. Отсюда гипотеза: если топоним созвучен с каким-то маркером таких синтаксических конструкций (междометием, вопросительным, указательным словом и пр.), он с большой вероятностью «образует» фольклорным текстом (преданием). Для проверки этой гипотезы были проанализированы топонимы, инициаль которых похожа на *ай, ох, ух, ура, вот* и пр. Действительно, многие из них сопровождаются номинативными легендами с использованием указанных слов: гора *Айдовы (Айдовы Горы)*: «Красные горы, красивые, кто-то ехал и сказал: “Ай да угоры!”» (Арх: Виноградовский р-н, Верхняя Ваеньга); река *Вотга́ть*:

«Построили мельницу. Кто-то искал к ней дорогу, спрашивал: “Где идти?” Ему отвечали: “Вот гать!”» (Костр: Макарьевский р-н, Горчуха); покос *Охматка*: «Ехали дочка с маткой на телеге, а у дочки был сукман, она и схватилась: “Ох, мать, сукман потеряла!” Пошли искать и нашли, так и место назвали Охматка» (Арх: Няндомский р-н, Пустарево); река *Охтома*: «Мужики ране говорили: “Ох ты”, — отсюда и названьё» (Арх: Пинежский р-н, Покшеньга); остров *Ухтостров*: «Название дал Пётр Первый. Проезжая мимо, увидел остров: “Ух, какой остров!” “Т” появилось позже» (Арх: Холмогорский р-н, Кеницы); «Ломоносов сказал: “Ух ты! Какой остров!”» (Арх: Приморский р-н, Вайново); река *Ухшаста*: «Бежала Ухта, а Шаста спала, отдыхала, а Ухта опередила и сказала: “Ух, Шаста» (Арх: Онежский р-н, Нишеньга); река *Урятина*: «С панами был бой, победили их русские, кричали “Ура”!» (Костр: Солигаличский р-н, Пензино) и т.п. Аналогичные примеры есть и на других территориях. Показательно, что два разных топонима *Ахтырка* (город в Сумской области Украины) и деревня в Московской области) связываются с одним и тем же преданием: когда Екатерина Вторая приехала в эти места, ее каблучок попал в дыру в деревянном настиле (или в карете). Государыня воскликнула (с «немецким акцентом»): «Ах, тырка [дырка]!»<sup>2</sup>.

Подобные предания могут восприниматься современными носителями традиции как номинативные анекдоты, но они тем не менее описывают народные представления о своеобразном **номинативном ритуале — имитационном акте**. Каковы характеристики этого ритуала? Во-первых, в нем участвуют авторитетные субъекты номинации, среди которых, например, Петр Первый, Ломоносов, Екатерина и т.д., предки-первопоселенцы и даже некая сила (явно нечистая), способная кричать из болота. Во-вторых, само высказывание, лежащее в основе названия, обладает свойством перформативности, становясь одновременно вербальным актом и действием. В-третьих, это высказывание не является нейтрально повествовательным, а несет «напряженное звучание», восклицание, эмоцию, вопрос. Таким образом акту создания имени придается значение «высокого» события.

**Мотив о(т)клика, зова.** Если в предыдущем повествовании речь шла о мотивах, которые проявлены «за кадром» собственно номинации, то сейчас в центре внимания будут случаи, когда мотив отражен во внутренней форме топонима — как первичный мотив номинации или как вторичный, приписанный топониму в результате переосмысления.

Начать логично с топонимов, образованных от ключевой основы *клик-*. На берегу Туры у уральского города Верхотурье есть *Кликун-камень* (*Кликун, Кликуны, Говорливый камень*). Легенды об этом названии записывал географ И. Я. Кривошеиков на рубеже XIX–XX вв.: «На левобережной скале верхотурцы показывают место, где лешачихи или русалки, выходя из воды по утрам, совершали свой утренний туалет, расчесывали себе волосы. Сименем *Кликун* связывается понятие, что звуки эха, производимые на одном берегу, отзываются многими отзвуками на противоположном берегу и этим иногда забавляются взрослые и дети горожан» [7. С. 375]. Согласно рассказам местных жителей, изложенным в реферате верхотурских школьников Д. В. Дерябиной и А. А. Печенкиной, русалка-лешачиха не столько забавна, сколько страшна: при виде прохожего она падает в воду — и в этот момент где-то тонет человек. Еще одна версия гласит: «Там черти водились. Рядом крикнешь, а они откликаются, людей близко не подпускают, вот потому и назвали так». С этими рассказами перекликаются другие: природа эха объясняется тем, что в окрестностях Кликун проживала чужь (чудаки), что здесь прежде приносились человеческие жертвы, поэтому на всякого заходившего падает проклятие (люди испытывают сильные головные боли, тошноту, галлюцинации, чувствуют на себе чей-то взгляд из расщелины и т.д.). Закономерно и появление «модернизированного» варианта легенд: «О Кликуне от горожан слышала, что когда расстреливали и бросали в реку людей, то Кликун плакал, стонал. С этого камня белогвардейцы расстреливали коммунистов, а камень стонал. Придут утром, а камень ночной кошмар отдавал, стонал» [4].

Мифологизация эха, как известно, типична для славянских народных верований, ср. трактовку эха в «Славянских древностях» как «отзвука, который в народной культуре может восприниматься как результат вмешательства мифологического персонажа» [6. С. 597]. Это проявляется и в рассказах о другой уральской скале с названием на *клик-*. Одна из вершин хребта Таганай на Южном Урале (близ Златоуста) называется *Откликной гребень*. Как указывает А. К. Матвеев, «в его мощных, чуть ли не стометровых скалах возникает многократное эхо» [8. С. 261]. Предание о происхождении этого эха приводит краевед П. П. Падучев, в очерке которого «Южная Швейцария» упоминается *Перекликной лог*<sup>3</sup>: «Народная фантазия, привыкшая облекать в образные легенды каждое выдающееся явление, сочинила сказку и о происхождении эха в Перекликном

логе. Много лет назад будто бы жил в пещере Таганайского гребня лютый зверь. Хватал он без разбору пеших и конных и пожирал их. Раз шел святой пустынный, может быть, тот же Зосима, увидел зверя, вылезавшего из пещеры, и обратился с молитвой к Богу об уничтожении чудовища. Господь внял молитве и убил зверя каменной глыбой, а на память людям оставил в горах его голос, «великий и страшный», — добавляют грамотные рассказчики какого-нибудь раскольничьего толка» [13. С. 489–479]. Небесполезно предположение о том, что чудовище не только «опредмечивает» эхо, но и призвано охранять сокровища, которыми богат Таганай (см. далее сюжет об *Азовке*). Это не единственный случай опредмечивания эха в топонимических преданиях. Так, в связи с названием ручья *Воешный* информанты отмечают: «На Воешном ручее воюшко воет» (Арх: Няндомский р-н, Боровская).

Третье уральское название такого рода — камень *Кликун* (*Кликунчик, Крикун, Баюн, Плакун*<sup>4</sup>) на Чусовой. Здесь тоже есть эхо: «Там скричишь а и отгаркивается» (Перм: Горнозаводской р-н, Усть-Койва). Его последствия воспринимаются более обытовленно, чем в предыдущих случаях, но они тоже негативны: «По преданию, на ровной площадке камня собирались девки и бабы, которые пели, плясали и окликались сплавщиков, отвлекая их от работы. Барка, потерпевшая крушение, становилась добычей местных разбойников» [5. С. 113].

Такие объекты естественны для горно-речного уральского ландшафта, поэтому слова *кликун*, *кликунчик* фиксируются и в апеллятивной лексике этой территории в значении 'высокий берег реки, где раздаётся эхо' (перм., урал.) [16. Вып. 13. С. 295]. Но в топонимии *кликун* есть и в других зонах: урочище *Покликанье* (Вологодская обл., Тарногский р-н) [11. С. 226], камни *Откликные Скалы* (Красноярск, заповедник Столбы), гора *Кликунья*: «Там гора высокая, кто туда пойдет — громко кликать надо» (Арх: Устьянский р-н, Тарасановолоцкая), болото *Кликунь* (Влг: Бабаевский р-н). А. К. Матвеев говорит о типологичности подобных названий: «...показательное типологическое соответствие надо видеть в "говорящих", "кричащих", "откликающихся" горах, скалах, реках, озерах и других объектах. Физико-географическим субстратом для всех названий такого рода является наличие шума или способность создавать эхо. Бесчисленные русские речки с названиями *Шумиха* или *Гремиха* могут быть отнесены в этом случае к числу топонимов, прямо характеризующих объект. Нередки и образные названия,

возникающие на основе олицетворения: речка *Говоруха*, скала *Говорливый Камень*, гребень *Откликной*, казах. *Айгайтас* «кричащий камень» (название скалы), манс. *Рохн-эква-ахвтас* «камень кричащей старухи» (название камня в горной речке, который первоначально, видимо, назывался просто *Рохн-эква* «кричащая старуха») и т.п.» [9. С. 8]. Это справедливо, но нам сейчас важно поставить особые акценты. Разница между *Шумихами* и *Кликунами* не только в степени образности. *Шумихи* (и многочисленные другие звуковые топонимы из этого ряда), как правило, получают свои названия по собственным свойствам ландшафтного объекта (способность производить звук за счет бурного течения, водопада и пр.), а *Кликун* обычно по тому **звуку, который производит человек или антропоморфное существо** (крик, зов, эхо). Этот звук может быть проявлением бытовой коммуникации (ср. выше: «Кто туда пойдет — громко кликать надо»), но чаще всего названия с основной *клик-* отражают особую коммуникативную деятельность, связанную с верованиями и ритуалами.

Это положение поддерживается семантикой *окликания* в мифопоэтической традиции; неслучайно в статье «Зов» в «Славянских древностях» в качестве заглавных слов поданы *зов, звать, окликать* [1. С. 350]; ср. определение мифопоэтического зова: «обращение к человеку (божеству, духу, домашнему животному) по имени, преследующее цель обнаружить его присутствие, установить контакт между зовущим и адресатом и вызвать ответную реакцию, отклик» [Там же]. В русской народной традиции **слова на *клик-*** имеют следующие «**мифопоэтические**» значения (ниже даются лишь базовые из них с очень скудными иллюстрациями):

- ритуальное приглашение, оглашение, величание, обращенное к реальному адресату: *окликать* калуж. 'оглашать в церкви имена женихов и невест, которые вскоре будут венчаться', вят. 'созывать на помощь в какой-либо работе', моск. *оклик* *делать* 'объявлять, оглашать в церкви о предстоящем венчании кого-либо' [16. Вып. 23. С. 126, 127], яросл. *оклики* 'старинный обряд: на второй день Пасхи ребята поют под окнами у молодых' [21. Вып. 7. С. 40] и др.;

- ритуальное приглашение, величание, обращенное к ирреальному адресату: без указ. м. *окликать* *дождь, раду* 'приветствовать песенками дождь, раду (о детях)'; влг., костр. *окликать* *Егорья* 'выполнять обряд оклипания Егорья' [16. Вып. 23. С. 127; ЛКТЭ];

- вербальный акт с негативными целеустановкой, проявлениями или

последствиями, в том числе патологическими (*кликушество*): общенар. *накликать* (*беду, несчастье*), перм. *закликать* 'колдовством вызвать болезнь' [20. С. 228], влг., ярсл., вят., перм., казан. *кликать* 'быть нервнобольным (обычно вследствие злого воздействия, порчи), кричать в истерике' [16. Вып. 13. С. 295], костр. *кликнуть* 'выбрать, проклясть' [ЛКТЭ];

▪ мифическое существо с негативными звуковыми характеристиками: тулск. *покликúшка* 'дух в женском облике, обитающий в лесу и способный имитировать голоса, знакомые человеку, уводя его в лесную чащу и сбивая с пути' [15. С. 228]. Отчасти появление этих значений объясняется притяжениями *клик-* ↔ *крик-*, *клик-* ↔ *клин-* (ср. *проклинать*). В топонимическом употреблении со словами на *клик-* (стоит повторить, что речь идет именно об их мифопоэтической семантике) связывается представление об эхе или о зове, и эти вербальные акты имеют сверхъестественный источник и/или негативные последствия.

*Окликать* синонимично *звать* — и *зов* в топонимических преданиях тоже может употребляться не только по отношению к бытовой коммуникации, но и мифопоэтической. Для иллюстрации этого положения рассмотрим название уральской горы *Азов* (у города Полевского Свердловской области). У этой горы есть мифическая хозяйка — (*девка*) *Азóвка*, о которой бытуют многочисленные легенды [14. С. 69–72; ЛТЭК и др.]. Имя *Азовки* производно от названия горы, но в языковом сознании носителей преданий могут устанавливаться обратные отношения: «Говорили раньше старые люди, что гора называется *Азов*, потому что живет на ней в глубокой пещере девка *Азовка*»<sup>5</sup> (Полевской) [13. С. 72].

Как выясняется, имя *Азовки* было и объектом вербальной магии. Жители Полевского, объясняя причины появления *Азовки* в пещере, в качестве одной из них называют родительское проклятие (за то, что героиня, обычная заводская девушка, связалась с разбойниками) [14. С. 70]. В народных верованиях, связанных с *Азовкой*, проклятие не только остается в прошлом, но и трансформируется в различные метаязыковые мотивы, среди которых для нас особо важен мотив действительности имени героини, способного либо открыть клады, либо погубить пришедших за ними. Открыться клады могут тому, кто угадает «закляненное» (т.е. проклятое) имя *Азовки* и назовет его: «Азов-то гора не простая. Богатства в ней много, да достать-то его трудно. (...) Многие хотели богатство достать, да не умели. Было здесь имечко заклянено, кто его назовет — тому

гора откроется. Угадать надо было имечко это. Тогда было бы счастье. А имечко <...> девки Азовки имечко было. Это ее люди девкой-то Азовкой прозвали» (Полевской) [14. С. 69]. Вариант этого поверья использовал Бажов в сказе «Дорогое имячко», где возлюбленный девушки (с неизвестным именем), живущий с ней «в горé», умирая, дает наказ на будущее: «Один такой подойдет к Азов-горе и громко так скажет твое дорогое имячко. И тогда зарой меня в землю и смело и весело иди к нему. Это и будет твой суженый. Пушай тогда все золото берут, если оно тем людям на что-нибудь сгодится. А пока прощай, моя ласковая. — Вздохнул в остатный раз и умер, как уснул. И в ту же минуту Азов-гора замкнулась» [2. С. 21]. По всей видимости, Бажов опустил имя героини, чтоб более правдоподобно выглядел мотив узнавания «дорогостоящего имячка», играющего роль магического ключа к сокровищам.

Есть народный вариант текста с более сложными метаязыковыми условиями, предполагающими совпадение имен проклятой героини и того, кто найдет пещеру в горе, где она сидит: «На Азов-горе сколько люди ходили, всегда слышали: стон-стоном стоит. Говорили, что там живет какая-то царица проклянная. В пещере живет. До нее дойдут, она выйдет. У нее имя какое-то. Если ее имя и имя человека, который пещеру найдет, сойдутся, то стона не станет: с нее сойдет проклятье, и она выйдет» (Мраморское) [3. С. 8]. Наконец, еще одну версию мы записали в таком виде: «На Азове замурованы какие-то люди были много веков назад. Пойдешь компанией на Азов-гору — лучше на подъеме молчать. Если назовешь кого из своих по имени — и попадешь в имя того, кто в горе сидит, то гора разоидется — и мертвецы к себе заберут» (Сверд: Ревдинский р-н, Крылатовский) [ЛТЭК].

Кажется, этого материала достаточно для такого предположения: имя *Азов(ка)* подверглось ремотивации, обусловленной вторичным **притяжением к зов**, *звать* и поддерживаемой магией зова в традиционной культуре славян, основанной на «мифологическом отождествлении человека и его имени и одновременно на исключительных медиативных свойствах человеческого голоса» [1. С. 350]. Таким образом, мифоним здесь порождается топонимом вследствие ремотивации *Азов* ↔ *зов* и с опорой на народные верования, связанные с практикой окликаний по имени.

Эти заметки служат только началом изучения большой темы, связанной с исследованием вербальных мотивов в русской топонимии и топоними-

ческих преданиях. Материал иллюстрирует и обогащает положение об особом характере мифопоэтической речи, выходящей за рамки бытовой коммуникации и реальной модальности. В топонимической версии такая речь приводит к созданию собственно имени географического объекта или же проявляет в этом имени свою «апеллирующую» функцию.

### Примечания

<sup>1</sup> При подаче полевых материалов ТЭ УрФУ в качестве паспортизирующей справки дается указание на область (Арх — Архангельскую, Влг — Вологодскую, Костр — Костромскую, Перм — Пермский край, Сверд — Свердловскую), район записи и деревню, а источник специально не указывается.

<sup>2</sup> Предание об Ахтырке в Сумской области Украины можно встретить на разных сайтах интернета (например, <https://proza.ru/2014/01/09/927>); московским преданием поделилась Е. Л. Чеканова, за что выражаю ей искреннюю благодарность.

<sup>3</sup> Это полукруглая ложбина между двумя гребнями гор, один из которых, очевидно, *Поткликной гребень*, но собственно последний топоним у Падучева не фигурирует.

<sup>4</sup> Название *Плакун* объясняется тем, что камень омывается водой: «С ево течёт» (Перм: Горнозаводской р-н, Усть-Койва).

<sup>5</sup> Согласно научной этимологии, ороним *Азов* — результат метафоры на основе башк.-тат. *азу* 'коренной зуб' (вершина горы увенчана скалой, напоминающей коренной зуб) [8. С. 10].

### Литература

1. Агапкина Т. А. Зов // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 350–352.
2. Бажов П. П. Малахитовая шкатулка: науч. изд. / ред. кол.: Д. В. Жердев, М. А. Литовская, Е. А. Федотова. М.; Екатеринбург, 2019.
3. Блажес В. В. Рабочие предания родины П. П. Бажова // Фольклор Урала. [Вып. 7]: Бытование фольклора в современности (на материале экспедиций 60–80-х годов). Свердловск, 1983. С. 5–21.
4. Дерябина Д. В., Печенкина А. А. *Кликун-камень*: легенды и были: исслед. работа / Пролетарская средняя общеобразовательная школа. Верхотурье, 2011. На правах рукописи.
5. Иванова Е. Э. По Чусовой: топоним. словарь. Екатеринбург, 2014. (Тр. Топоним. экспедиции).
6. Кабакова Г. И. Эхо // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 597–598.
7. Кривошеков И. Я. Словарь Верхотурского уезда Пермской губернии с общим историческо-экономическим очерком и приложением карты уезда в границах по административному делению России в 1734 г. Пермь, 1910.

8. *Матвеев А. К.* Географические названия Урала: топоним. словарь. Екатеринбург, 2008.

9. *Матвеев А. К.* Образное народное видение и проблемы ономастической и этимологической интерпретации топонимов // Вопросы ономастики. Вып. 12: Русская топонимия и географическая терминология / [ред. кол.: И. А. Воробьева и др.]. Свердловск, 1977. С. 5–20.

10. *Мельхеев М. Н.* Происхождение географических названий Иркутской области. Иркутск, 1964.

11. *Мишнев С. М.* Тарногский говор. Вологда, 2013.

12. *Отин Е. С.* Происхождение географических названий Донбасса. Донецк, 2014.

13. *Падучев П. П.* Русская Швейцария (Очерки Южного Урала) // Исторический вестник. Т. 50. 1892. С. 454–482.

14. Предания и легенды Урала: Фольклорные рассказы / сост., вступ. ст. и коммент. В. П. Кругляшовой. Свердловск, 1991.

15. *Романов Д. А., Красовская Н. А.* Материалы к словарю тульских говоров. Вып. 1. Тула, 2008.

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

17. *Толстая С. М.* Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Н. К. Рябцева. М., 1994. С. 172–177.

18. *Толстая С. М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

19. Топонимические предания Воронежской области. Вып. 2 / сост. Е. А. Орлова; [под ред. Т. Ф. Пуховой]. Воронеж, 2004.

20. Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края / отв. ред. И. И. Русинова. Ч. 1: Люди со сверхъестественными свойствами. СПб., 2019.

21. Ярославский областной словарь / под ред. Г. Г. Мельниченко. Вып. 1–10. Ярославль, 1981–1991.

### Сокращения

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

ЛТЭК — картотека «Лексика, топонимия этнография камня» (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

*Исследование выполнено при поддержке гранта РФФ № 23–18–00439 «Ономастикон и лингвокультурная история Европейской России».*

*Статья поступила в редакцию 12 июня 2023 г.*

**Марина Михайловна Валенцова,**

кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

## О ТИПОЛОГИИ СЛАВЯНСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

**Аннотация.** В статье обсуждаются задачи и возможности типологического исследования славянских демонологических персонажей с учетом результатов предшествующих исследований в этой области. На избранных примерах демонстрируется продуктивность типологического подхода, в том числе при анализе родственных славянских традиций.

**Ключевые слова:** славянская этнолингвистика, славянская демонология, типология, ареалогия

Низшая мифология славян к настоящему времени уже хорошо собрана, описана и изучена<sup>1</sup>. Это позволяет перейти к ее исследованию в ареальной-типологическом плане.

**Типологизация** предполагает изучение объектов на основе их общих признаков, не связанных с общим происхождением или влиянием одного на другой, но основанных на общем способе мышления, общей структуре и т.п., которые обусловлены неблизжайшими, ненаблюдаемыми, неактуальными в настоящем связями рассматриваемых объектов. На основе этих сходств и различий типология стремится показать строение всей системы, включая ее закономерности и направления развития, т.е. является одним из главных средств объяснения объекта. Нередко типологическое сходство оказывается гомологическим и в конечном итоге может быть показателем родственности (ср. ностратическую теорию в лингвистике).

Наличие общих элементов в современных демонологических системах славян, помимо типологических сходжений, обусловлено, с одной стороны, генетическим родством

славянских языков и традиций, с другой — контактами славянских народов друг с другом и взаимным влиянием<sup>2</sup>. В связи с этим в исследованиях следует обращать особое внимание на разграничение типологических, генетических и контактных явлений. Примером такого внимательного анализа сходных фактов может служить цикл статей, написанных в соавторстве С. М. Толстой и Л. Н. Виноградовой и посвященных изучению параллелей в области демонологии в двух больших и сложных традициях — полесской и карпатской [5; 6; 7]. Подобные работы являются примером и одновременно базой, которая дает возможность разделить в отобранных сходжениях унаследованные родственные элементы единой традиции, с одной стороны, и типологически сходные элементы, — с другой.

**Задачами** типологического изучения низшей мифологии славян являются системное описание типов и классов демонологических персонажей; анализ ареального распространения персонажей типов; описание закономерностей внутреннего строения славянской демонологии как системы

в содержательном и формальном плане.

В продвижении типологических исследований в области славянской демонологии немалую роль сыграли работы Светланы Михайловны Толстой. Например, типологический признак «ходить по людям», приписываемый персонажам, стал решающим при этимологизации имени сербо-лужицкого персонажа *chódota* [19]. Важное значение имеет статья, в которой определяются возможности и принципы сравнения и идентификации мифологических персонажей, что позволяет не только сравнивать отдельные персонажи между собой, но и выделить типологически сходные и важные для понимания образов признаки [4].

Весомый вклад в исследования такого рода внесла Л. Н. Виноградова, в частности, в статьях, посвященных анализу типологических признаков «единичный — множественный», «добрый — злой», функциям мифологических персонажей «вердить — наказывать», категории духов *genii loci*, типам наименований черта по модели «тот, который...» [2; 3], типологии полесских домовых духов [4. С. 271–288] и др. Типологические черты южнославянской демонологии рассматривала А. А. Плотноикова [15], типологией апотропеических действий занималась Е. Е. Левкиевская [12]. Типологические классы демонов, как сербских, так и общеславянских, изучались Л. Раденковичем, см., например, в библиографии по славянской низшей мифологии его статьи, написанные на общеславянском материале, о горных, водяных духах, демонах — духах умерших детей, летающих духах, типологии названий ведьмы и др. (см. примеч. 1).

Типологические признаки выбираются исследователями достаточно произвольно, исходя из накопленного материала, научного опыта или даже научной интуиции. В качестве типологических признаков для мифологических персонажей могут выступать самые разнообразные качества, атрибуты, обстоятельства, мотивы.

**Основанием для типологизации** могут быть:

- **место обитания:** выделяются типы воздушных, лесных, водных, подземных, горных, домашних, дворовых, а также вездесущих демонов;

- **генезис:** типы природных духов; душ умерших — «чистых» (предков) или «заложных» (не доживших свой век) покойников; тип выведенных, найденных, подсланных демонов; тип демонов, произошедших из падших ангелов; просто конструкты для пугания детей;

- **функция:** типы персонажей, сосущих кровь, пугающих, крадущих детей, вредящих посевам, крадущих молочность коров, защищающих от болезней, отгоняющих/насылающих град и бурю, чекочущих и т.п.;

- **персонификация как принцип:** природных (вихрь, ветер, буря, радуга), космических (Солнце, Луна, метеоры), социальных (горе, беда, бедность, богатство), физиологических (болезни, смерть) явлений, времени (дней недели, праздников, времени суток);

- **характерные признаки:** единичность — множественность, способность к оборотничеству, рост (карлики и великаны), красота — уродливость, отсутствие спины, пронзительный взгляд, обнаженность — одетость, наличие длинных грудей, копыт, хвостика и т.п.;

- **имена (названия):** мотивированность названий местом обитания (у духов — хранителей места, обитателей пространства), генезисом, функцией, издаваемыми звуками; безличные обозначения; использование для номинации терминов родства; свои/зайствованные наименования и т.п.;

- **мотивы, связанные с персонажами:** мотив превращения свадьбы в волков; мотив защиты от демонов с помощью рассказа о чуде; мотив «мук растения»; мотив превращения животных, проживших определенное количество лет, в мифологических персонажей или в других животных, и т.п.

Один и тот же персонаж, таким образом, попадет в **разные типологические группы**, выделенные по разным основаниям. Например, домовый дух-обогатитель будет включен в тип домашних духов (он живет в доме, его надо кормить несоленой едой, он способствует богатству семьи, его имена отчасти совпадают с именами домовых духов, например, рус. *домовик*, *домовой*

и т.п.). Но также он входит в разряд чертей (овладевает душой человека после его смерти, от него практически невозможно избавиться, он требует постоянной работы, его названия — чеш. *diblík*, словац. *zlí duch*, бел. *чорт дамавы*, укр. *свій чорт*); в разряд летающих огненных змеев (поскольку вылетает и прилетает через трубу в образе огненного шара, метлы, цепи); в разряд демонов, выведенных людьми (его получают, в том числе нося за пазухой первое яйцо черной курицы, отчего он называется *годованець, хованець* — укр. карпат.); в разряд змеев-любовников (у словаков он по совместительству выполняет роль любовника ведьмы-хозяйки духа).

С другой стороны, персонажи, отнесенные к **одному типу**, имеют целый набор взаимосвязанных сходных признаков. Например, тип «гномы» включает лесных, горных, домашних духов, подземных существ, поскольку основная их характеристика — маленький народец, живущий в разных локусах, параллельно с человеческим миром, или, судя по поверьям болгар и серболужичан, народ, живший на земле до человека, а потом ушедший под землю.

К типу персонажей, портящих посевы, будут отнесены ведьмы, колдуны и некоторые полевые духи (например, чеш. *pražnes*). Благодаря общей функции эти персонажи постепенно сближались между собой, результат чего можно видеть в чешском поверье: колосьям на соседском поле вредит (выжигая узкие дорожки на хлебном поле) зерновой дух, находящийся на службе у человека, который хочет навредить хозяйину поля (Прага) [23. S. 79].

Тип персонажей, заплетающих коням косички, включает восточнославянского *домового*, иногда (в Полесье) — *русалку*, у южных славян — *ласку*, местами (в Боснийском Посавье) — *вилу* или (у словенцев) — *шкратта*. В Польше этим занимались карлики-*краснолюдки* и (как и у белорусов) *змора, мара*, под именем которой подразумевается персонаж типа ласки [21. С. 181], *хохлик* (тип домового), *łaska, łasica* (в Подлясье) [21]. Основная часть этих персонажей — домовые или дворовые духи, души «заложных» покойников (о которых помнят в семье).

Подменивать ребенка на демонического уродца в разных славянских традициях могли, по поверьям, лесные женщины, богинки, полудницы, водяной, черт, ведьма и др. Создается впечатление, что конкретный субъект действия в данном случае совсем не важен, важно само действие — подмена, объясняемая как вредоносное действие нечистой силы. Вера в магическую подмену ребенка дает несчастным ро-

дителям статус жертвы, возможность снять с себя ответственность за болезнь ребенка и, самое важное, санкционированное обществом право избавиться от «подкидыша» нечистой силы, т.е. возможность семье выжить.

Тип природных духов включает персонажей незловредных, которые часто помогают людям. Генетически это преимущественно духи — хозяева места (*genii loci*). Модель поведения с ними однотипна: спрашивать позволения при посещении их локуса, не нарушать там порядка, не наступать на места их трапезы, не передразнивать, благодарить за дары, собранные/добытые там (ягоды, грибы, рыба, ископаемые), оставлять гостинцы (еду) после посещения. Особенно отчетливо систему природных духов — хозяев места сохранили балканские и севернорусская традиции, отчасти карпатские (каждый лес, водоем, источник, поле, каждая пещера или шахта имеют своего хозяина/хозяйку). Есть основания полагать, что и в других славянских традициях подобные персонажи тоже существовали, но были утрачены.

Этот тип персонажей имеет две разновидности. Первый — собственно духи, персонифицирующие конкретные места<sup>3</sup>. Например, леший — персонификация леса, причем конкретного, или даже места в лесу, см. его названия: псков.-витеб. *Лес Сасной (Лес с сосной)*, пол. *Boruta, Borowa ciotka (baba), borowy, borownik, borowiec, hojnovi xlor*, чеш. *borovit, borovec*, с.-рус. *боровик, моховик, подкустовник, ельник, подосиновик*. О том же свидетельствуют славянские верования, будто у каждого леса есть только один, свой леший (рус.), а у каждого села — свой единственный мифический защитник (ю.-слав.). У словаков бытуют рассказы о водяных — жителях разных татранских озер, которые враждовали между собой и крали друг у друга жен. Во многих славянских традициях персонифицировался каждый конкретный водный объект, результатом чего стали (обобщенные позже) наименования водяных духов: рус. *болотник, кочечный, омутник, колодезный*, бел. *багнік, аржавеннік*; словен. *jezernik*; дух водоворота: словен. *vijolando*, пол. *wirnik*, бел. *вірнік*.

Вторую группу составляют духи, привязанные к данному месту, — души «заложных» покойников, погибших здесь и остающихся определенное время в данном локусе. Эта группа «заложных» лишь позже была соотнесена с настоящими духами — хранителями локуса. До сих пор в локальных традициях встречаются персонажи, называемые именами собственными тех, кто преждевременно окончил жизнь в каком-то конкретном месте. Возможно, некоторые имена личные славянских демонов имеют именно такое про-

исхождение, например: словац. *vodný Juro*, пол. *Iwan, Jędra* — имена водяных, словац. *Jožka* ‘дух-обогадитель’<sup>4</sup>.

Персонафикация конкретных локусов в виде мифологических персонажей, духов-хранителей, — реликт предметного мышления у человека; с развитием абстрактного мышления частные духи обобщались в типологические классы. Например, все персонафикации отдельных лесов объединились под одним названием типа с.-рус. *боровик*, или пол. *borowiec* (для хвойных), или в.-слав. *lešij, лесовик* (для любого вида леса). Все духи-хозяева, обитающие в воде (безотносительно к типу водоема) стали называться «водяными», а все утонувшие, независимо от их имени, пола, места гибели, — отождествляться с водяными под названием «утопленник» (пол. *topielec*, словац. *topelec*, болг. *топѣк*). О вторичном, обобщающем характере таких мифонимов говорит их производность, чаще всего суффиксальная, придающая значение характеристики или принадлежности («тот, который») в отличие от прямых метонимий типа: *Лес, стена, мрак, страх, змей, змај, зтїј, Горе, Лїхо, Доля* — или элементарных отглагольных образований типа *юда, вила, навь, мана*.

В результате типологизации описываются подмножества демонологической системы, которые не только объясняют или способствуют объяснению входящих в каждый тип персонажей, но и являются эвристически ценными для дальнейших исследований.

Например, среди полевых демонов — хранителей полей, подателей урожая, защитников от града и бури — выделяются типы антропоморфных и зооморфных персонажей, среди последних — тип змей/змеев, наиболее развитый у южных славян (серб. *змија пољарица, смук*, болг. *стопан, синорник*); в очень ограниченном виде этот тип встречается также у восточных славян<sup>5</sup>. Этот факт дает основания полагать, что змея в архаических верованиях считалась помощницей человека и хранительницей его благосостояния и в доме, и на полях. Становится очевидным генезис южнославянского *змая* — образа человека, защитника сельских угодий, производного от образа змеи — хранительницы полей. Мифологизация земной змеи-хранительницы подсказывает и логичность возникновения образа ее противника — змееподобного и драконоподобного демона непогоды, носителя града (серб. *ламја, хала, аждаја*, болг. *ламя, аждарха, ала*, хорв. *ala, aždaja*). Такая же типологическая модель прослеживается и в других индоевропейских традициях [см., например: 1] и, видимо, является общим наследием индоевропейских народов.

Антропоморфные же полевые персонажи и их названия в западнославянских традициях: чеш. *obilná teta* ‘зерновая тетя’ и *obilný mužiček* ‘зерновой мужичок’, *režná žena* ‘ржаная женщина’, *žitná baba* ‘житная баба’, пол. *żetnia matceca* ‘житная матушка’, *pszeniczna matka* ‘пшеничная мать’; реже у восточных славян: с.-рус. *ржаная матушка, ржица*, укр. полес. *житна баба* — показывают типологические связи с германскими аналогичными персонажами, ср. немецкие названия полевых духов: *Roggenmutter* ‘ржаная мать’, *Roggenalte* ‘ржаной дед (старец)’, *Weizenmutter* ‘пшеничная мать’, *Erbsenmutter* ‘гороховая мать’, *Kornfrau* ‘зерновая тетушка’, *Kornmännchen* ‘житный человечек’, *Kornmuhme* ‘зерновая тетка’ [22. S. 139]. Обилие параллелей дает возможность предполагать германское влияние в западнославянских традициях, попавшее также на Русский Север.

Типологические исследования тесно связаны с ареалогическими. С одной стороны, некоторые типы персонажей тяготеют к определенному ареалу, нередко с характерным ландшафтом, т.е. география оказывает влияние на мифологические образы и сюжеты. Например, демоны-драконы как предводители градовых туч и люди — защитники села и угодий от града характерны для горных регионов Балкан и Карпат; в Полесье отдельно выделяются болотные духи; в севернославянских традициях мифологически более дробно членится пространство дома и двора, которые населяют духи-хозяева, в южнославянских — полей и виноградников.

С другой стороны, неслучайность ареальной конфигурации типологических связей дает дополнительную информацию о генезисе рассматриваемых явлений (в том числе персонажей), иными словами, помогает установить или по крайней мере предположить древние родственные связи носителей данных черт. Так, например, мифологические персонажи Русского Севера типологически отличаются от персонажей других русских областей, сближаясь с карельской и другими финно-угорскими традициями. Здесь, как и в другой архаической зоне — в Полесье, наблюдается значительная степень нерасчлененности образов, отсутствие специализации нечистой силы, что считается показателем архаичности традиции. Например, *шишига, шишиха* и т.п. — это и чертовка, и водяная чертовка, лешаиха, овишник, черт, баба-яга; это название может быть отнесено и к нечистому духу неопределенного облика, и к подпольнику, баннику, лешему. Шишига живет в воде, в болоте, иногда в лесу, любит баню и приходит мыться [8. С. 361].

Другой характерной чертой мифологии Русского Севера является наличие не единичных типологических параллелей с западнославянскими традициями. Одна из них — севернорусские поверья о чудесных коровах водяного (которых он выпускает пасть на прибрежных лугах и которые дают по два ведра молока), имеющие параллели в чешских нарративах о необыкновенно красивых и сильных конях водяного (иногда сам водяной превращается в коня и пасется на лугах). Другая такая параллель касается функции водяного как злого рока. Водяной поджидает человека в надежде его утопить, при этом приговаривает: *Пришла пора, а человека нет* или: *Рок есть, а человека нет* [9. С. 105]. Аналогичные приговоры фиксируются и в чешско-моравской традиции: *Hodina pryč, chlapa nic* [‘Час прошел, а мужика нет’] (Моравская Словакия) [25. S. 708]; *Už se hodina blíží a žádný nejde* [‘Уже (назначенный) час приближается, а никого нет’] (чеш., р-н Млада Болеслав) [24. S. 396]<sup>6</sup>.

Даже опираясь на столь беглый обзор некоторых типологических групп славянской народной демонологии, можно сделать ряд наблюдений, годных к дальнейшему исследованию.

Отдельные типы персонажей представлены не во всех национальных традициях. Наиболее очевидно присутствие/отсутствие персонажных типов, зависящих от рельефа.

Благодаря иноэтническим влияниям соседних традиций у славян появлялись новые типы персонажей и мотивов: подменыши, гномы, мотив «дикой охоты» и др.; благодаря восприятию христианства и византийской книжности — мифические животные: василиски, златороги, сирины и т.п., химеры — псоглавцы и пр.

Типология славянской демонологии в целом — не только типы мифологических персонажей, но и мотивов, сюжетов, типичных признаков персонажей — далее может быть плодотворно использована при сравнении с аналогичными типами других демонологий мира. Это огромная работа, требующая глубокого знания сравниваемых традиций. Такие глобальные сопоставления еще впереди, но уже сейчас публикуются основательные сопоставления отдельных демонических типов<sup>7</sup>. На данном этапе можно лишь кратко перечислить случайные на первый взгляд сходжения в славянских и других традициях, свидетельствующие о глобальном, если не общечеловеческом фонде отдельных демонологических представлений. Например, термины-названия знахарей (рус. *знающий, знаток* и под.) находят параллели в литов. *žūnis*, англ. *wize, wizard*, в алт. *неме билер кижі* ‘некто знающий человек’ [10. С. 38, сн. 8] и во многих

других языках, что, видимо, является общечеловеческой ментальной константой. *Мара* с ее характеристиками: душить, давить, топтать (втапывать, давить) — известна скандинавам, германцам и другим европейским народам; в частности, в одной саге Снорри Стурлусона Тьодольв из Хвинира был задушен во сне марой [20. С. 154–156]. Характерный признак «огромные груди, которые демоница забрасывает за спину» имеет параллели у турок, гагаузов (дэв-велкиканша) [18. С. 127] и других тюркских народов. Способы метеорологической магии во многом идентичны у славян и... у нигерийцев. Как поведал один нигерийский студент, «множество племен в Нигерии занимаются этим делом (атмосферной магией. — М. В.), но это может сделать только тот, кто от рождения наделен силой «...» например, из племени Эдо в Нигерии. Тот, кто рожден с даром, знает комбинацию листьев и кустарников, которые надо собрать и сжечь. Когда дым поднимается, комбинация листьев либо вызовет дождь, либо заставит дождь остановиться. Существует только одно правило: в этот день травник должен голодать» (Утин Обот Акпабио, 1984 г.р., племя ибибио, Нигерия, зап. Д. В. Маховикова в 2018 г.; пер. с англ. мой).

Изучение славянской демонологии в ареально-типологическом плане дает возможность взглянуть на известный материал с иного ракурса и способствует более глубокому пониманию строения и генезиса системы мифологических народных верований, а также способа мышления и картины мира славянских народов.

### Примечания

<sup>1</sup> См., например, библиографию основных источников на сайте Института славяноведения РАН: <https://inslav.ru/bibliografiya-osnovnye-istochniki-poslavjanskoj-nizshej-mifologii>.

<sup>2</sup> Тем не менее речь идет о разных, самостоятельных традициях, сформировавшихся приблизительно с VII в. после обширных и разнонаправленных миграций славянских племен.

<sup>3</sup> Близкой позиции придерживается М. В. Строганов [17].

<sup>4</sup> С другой стороны, стремление называть личным именем любой, в том числе природный, объект (названия ураганов, тайфунов, смерчей), не говоря уже об останках древнейших людей, надо считать архетипической чертой человеческого мышления.

<sup>5</sup> Ср. полесский сюжет о том, что человек убил в поле ужа, жена упрекает его, говоря, что это был их полевик (уж — охранитель поля); при этом сообщении хозяин слышит голос домового: «Ты палевого убью, так и мне не будё у тебе», — и человек обеднел, оставшись без ужа-домовика [13. С. 359]. В одной

русской быличке полевик просит путнику сообщить «домовой хозяйке» (*кутíхе*) о смерти «полевой хозяйки» [14. С. 463], в аналогичном вологодском варианте *стоговой* сообщает о смерти *стожихи* [8. С. 320]. Реакция духа-адресата выдает его близкую родственную связь с умершим «сородичем».

<sup>6</sup> Такие представления и аналогичные словесные клише известны также южным славянам. В с.-вост. Сербии: *Дошло ју време а човека још нема; у словенцев: Сајт је паршу, človieka ра ni* [16. С. 166].

<sup>7</sup> См., например, сопоставление домашних демонов в русской и норвежской традициях [11].

### Литература

1. Бер-Глинка А. И. Домашние змеи как элемент традиционной культуры народов Европы // *Stratum plus*. 2015. № 2. С. 17–84.

2. Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016.

3. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

4. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Материалы к сравнительной характеристике мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89–6.IX.89. Проблемы культуры / [ред. кол.: Л. Н. Виноградова, Н. В. Злыднева, С. М. Толстая]. М., 1989. С. 86–114.

5. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 1. Магическая защита от нечистой силы // *Славяноведение*. 2018. № 6. С. 16–26.

6. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 2. Способы распознавания нечистой силы // *Славяноведение*. 2019. № 6. С. 3–14.

7. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 3. Предметные, акциональные и вербальные обереги // *Славяноведение*. 2020. № 6. С. 3–14.

8. Власова М. Новая абевера русских суеверий: иллюстрированный словарь. СПб., 1995.

9. Власова М. [Н.] Русские суеверия: энцикл. словарь. М., 1998.

10. Доронин Д. Ю. Посмертная жизнь шамана: трансформация мифологических представлений об активности мертвых у тюркских народов Алтая // Третья научная конференция «Демонология как семиотическая система». Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г.: тезисы докладов / сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2014. С. 32–38.

11. Дранникова Н. В. Севернорусский домовый и норвежский ниссе (к вопросу о типологии духов-«хозяев» освоенного пространства) // *Демонология и на-*

родные верования: сб. науч. ст. / сост. А. Б. Ипполитова. М., 2016. С. 62–75.

12. Левкиевская Е. Е. Славянский обрег. Семантика и структура. М., 2002.

13. Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи. М., 2019.

14. Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995.

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

16. Раденковић Љ. Водени дух — водењак. Словенске паралеле // *AQUATICA*. Књижевност, култура / уред. М. Делић, Л. Делић, одг. уред. Д. Т. Батаковић. Београд, 2013. С. 161–171.

17. Строганов М. В. Былички о нечистой силе: типология персонажей как типология места // *Демонология и народные верования: сб. науч. ст. / сост. А. Б. Ипполитова. М., 2016. С. 375–405.*

18. Сырф В. И. Мифологический образ дэва в словесном творчестве гагаузов // IV Международная научная конференция «Демонология как семиотическая система». Москва, РГГУ, 15–17 июня 2016 г.: тезисы докладов / сост. и ред. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2016. С. 126–129.

19. Толстая С. М. Н.-луж. *chódota*: имя и персонаж // Толстая С. М. Мир человека в зеркале языка: очерки по славянскому языкознанию и этнолингвистике. М., 2019. С. 540–548.

20. Шенявская Т. В. О демоне, «который на норвежском языке называется марой» // IV Международная научная конференция «Демонология как семиотическая система». Москва, РГГУ, 15–17 июня 2016 г.: тезисы докладов / сост. и ред. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2016. С. 154–157.

21. Ясинская М. В. Демоны, заплетающие гривы лошадям, в славянской народной традиции // *Демонология как семиотическая система: материалы V междунар. науч. конф.*, Москва, РГГУ, 24–26 июня 2018 г. / сост. и ред. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов. М., 2018. С. 179–182.

22. *Dźwigoł R.* Polskie ludowe słownictwo mitologiczne. Kraków, 2004.

23. *Grohmann J. V.* Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě / [z německého originálu Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, Praha: Nakladatelství J. G. Calve, 1864, přeložil David Sajvera]. Praha, 2010.

24. *Košťál J.* Vodník v podání lidu českého // *Český lid*. Roč. 1. 1892. S. 52–58, 244–249, 394–399, 468–472, 552–562.

25. *Moravské Slovensko*. Sv. 2 / napsali A. Boháč, J. Černík, J. Folprecht, J. Húsek, K. Chotek, J. Klvaňa, Fr. Kretz a L. Niederle; red. L. Niederle. Praha, 1922. (Národopis lidu československého; d. 1).

Статья поступила в редакцию 20 июля 2023 г.

Владимир Яковлевич Петрухин,  
доктор исторических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

## ПЯТИНОГИЙ КОНЬ И МИРОВОЕ ДЕРЕВО: ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЙ МОТИВ И СКАЗОЧНЫЙ ФОЛЬКЛОР

**Аннотация.** Распространенный в средневековом декоративном искусстве Восточной и Центральной Европы мотив животного с пятой конечностью восходит к византийским и античным образцам — мотиву животного у ствола дерева. Пятиногий конь — чудесный помощник героя из венгерской сказки — обнаруживает шаманские истоки этого мотива, связующие пятиногое животное с мировым деревом и способностью проникать во все сферы мироздания.

**Ключевые слова:** пятиногий конь, декоративное искусство, мировое дерево, шаманизм, сравнительная мифология

В качестве историографического «казуса», упомянутого в статье [4], мне доводилось приводить интерпретацию плетения на колте византийского происхождения из старорязанского клада 2005 г.: химерическое существо (грифон, лишенный крыльев) помещено на фоне растительного плетеного орнамента (см. 2-ю страницу обложки, ил. 1); существо имеет «пять ног». А. В. Чернецов отмечает, что средняя (расположенная под животом) лишняя нога перекрыта орнаментом [6. С. 18, 42 (табл. 29)]; схожие существа изображались и на других древнерусских черневых колтах [ср. 2. С. 50, рис. 17; С. 53, рис. 18]. Казус заключается в том, что в римской традиции, которую унаследовали Византия и (при ее посредстве) Русь, особое место занимают разнообразны уродцы, в том числе пятиногие жеребята [8. XXXI 12,7; XXXII 1,11]: появление этих существ в быту считалось дурным знаменем. Однако подобные химеры изображались на колтах (драгоценный парадный убор): античные грифоны и сирины этого убора символизировали горний райский мир, а не «знамения на зло»; демонические сирины превращались в сиринов — райских птиц. В декоративном искусстве, как византийском, так и иранском («постсасанидском»), зооморфные фигуры вплетены в растительный орнамент, их конечности превращаются в растительные побеги, как на драгоценной венгерской бляхе [ср. 11. Р. 379; 2. С. 11, рис. 4, 2; с. 17, рис. 7,16 и 7,17]. Растительный побег может при этом становиться самостоятельным декоративным элементом, заполняя свободное пространство (см. 2-ю страницу обложки, ил. 2). Эти декоративные мотивы едва ли могут быть связаны с каким-либо демоническим сюжетом.

У венгров в эпоху «обретения родины» (на Дунае) в X в. был развит своеобразный звериный стиль. Среди шедевров этого стиля — золоченые бляхи с изображением «пятиногого» животного (ил. 1). Подобные фигуры известны

в раннесредневековом искусстве народов Европы, и очевидно, что пятая конечность у них — декоративный элемент (ср. изображение зайца на византийской чаше: см. 2-ю страницу обложки, ил. 3). В более реалистическом виде животное изображается стоящим возле дерева, ствол которого напоминает «пятую ногу». Таков рельеф с кентавром из декора Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (XII в.). «Прототипическим» можно считать позднеантичный (византийский) образец эпохи Юстиниана (см. 2-ю страницу обложки, ил. 4); в сравнительном аспекте этот мотив относится к распространенному в мифологии разных народов сюжету — земное животное у ствола мирового дерева.

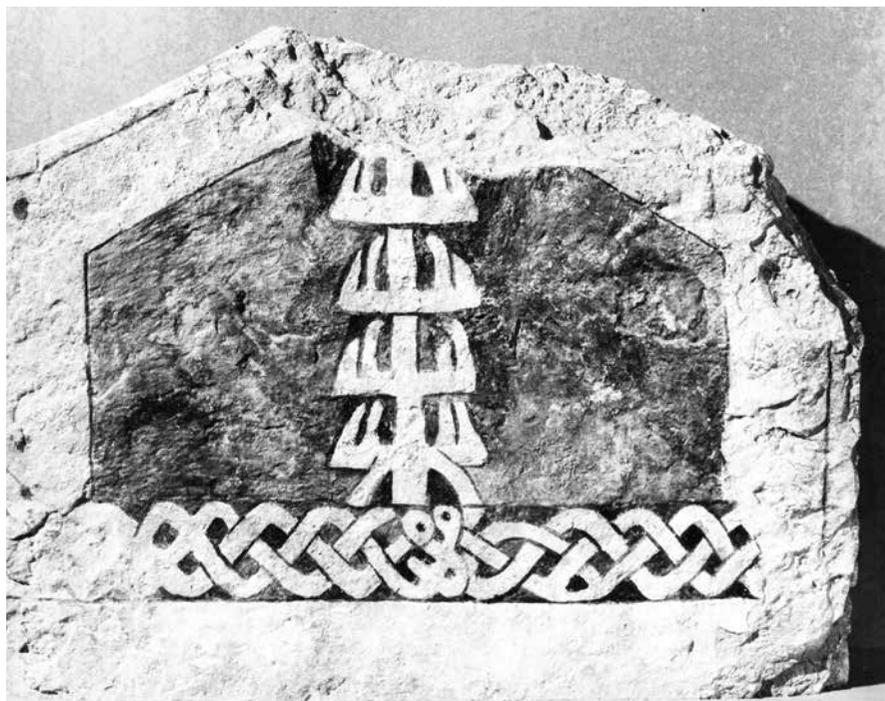
Венгерский сказочный мотив конкретизирует превращение растительного символа в пятую ногу. В собрании венгерских сказок Элека Бенедека есть волшебная сказка «Дерево до небес», где

чудесным помощником героя оказывается золотой конь о пяти ногах: он помог свинопасу Яношу спасти похищенную драконом (смерчем) невесту-королеву из потустороннего замка похитителя [1. С. 15]. Королева боялась спускаться с того света по тонкому мосту (ветви) и мировой вертикали (дереву), но конь донес счастливую пару до земли. Здесь очевиден известный сказочный и шаманский сюжет о путешествии при помощи чудесного помощника (ATU 530 *The Princess on the Glass Mountain*; ср. СУС 530 *Сивко-Бурко*) по мировому дереву (на верх высокого терема, стеклянной горы и т.п.): способность к космическим перемещениям по вертикали и горизонтали в сказке воплотилась в пятой ноге волшебного коня.

В европейской мифологии самая известная параллель многоногому коню венгерской сказки — восьминогий жеребец скандинавского верховного бога



Ил. 1. Золоченая бляха с изображением «пятиногого» животного [12. Р. 379]



Ил. 2. Мировое дерево в скандинавской традиции. Памятный камень с острова Готланд (Швеция), 600–800 гг. Музей г. Висбю. Фото Р. Хейдстрёма

Одина Слейпнир, способный переносить всадника в небесную Вальхаллу: на готландском памятном камне плетение меж конских ног напоминает нам о приведенных выше растительных мотивах; плетеный орнамент внизу отделяет верхний (небесный) фриз от нижнего («преисподнего») (см. 2-ю страницу обложки, ил. 5). Образ самого Одина непосредственно связан с мифологемой мирового дерева и странствиями на тот свет: бог пронзил себя копьем, приковав к мировому дереву, чтобы обрести на том свете магические знания; имя мирового дерева — Иггдрасиль («конь Игга»; Игг — одно из имен Одина). Восемь ног Слейпнира связаны не только со способностью перемещаться со сверхъестественной быстротой, но и с возможностью проникать во все сферы мироздания; модель такого мироздания воплощал Иггдрасиль. Четырехчленное мировое дерево изображено, в частности, на памятном камне с о-ва Готланд, где плетеный орнамент в нижней части памятника включает зооморфный образ змей, грызущих корни мирового дерева (ил. 2). Этот комплекс верований о странствиях на тот свет исследователями сопоставляется с традициями шаманизма; предлагаются евразийские истоки данного комплекса [12. Р. 151–152].

Действительно, добывание чудесных предметов (знаний, невесты) на том свете — типичный шаманский сюжет. Помощником в странствии на тот свет оказывается не только чудесное ездовое

животное, но и культовые предметы: у сибирских шаманов верховым конем почитался шаманский бубен; рисунки на бубне передавали картину мира, в том числе изобразалось мировое дерево, указывающее путь на тот свет [3. С. 67 и сл.]. Мировое дерево — дерево до небес (*égigéřö fa*) — сохранило свое место в традиционной картине мира венгров [5. С. 568; 10. С. 94], а связанный с ним шаманский сюжет и изобразительные мотивы, синтезирующие образы коня и растительности (ил. 5), очевидно, восходят к тем же евразийским истокам, напоминающим об уральской прародине венгров.

Возвращаясь к русскому материалу, нельзя не вспомнить сказку о волшебном коне (Сивко-Бурко), которого вызывает встающий из могилы отец героя и заклинает: «Стань передо мной как лист перед травой» [7. С. 172–218]. Появление растительной метафоры, концептуального растительного кода [9. С. 109–110] представляется здесь вполне естественным.

#### Литература

1. Дерево до небес: венгерские народные сказки: в сборник включены сказки из коллекции Элека Бенедека / сост. Л. Денеш; пер. с венг. Е. Малыхиной. М., 1989.
2. Макарова Т. И. Черное дело Древней Руси. М., 1986.
3. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
4. Петрухин В. Я. Кони в магии и демонологии средневековых славян // *In Umbra*.

Демонология как семиотическая система. Вып. 10 / ред. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2021. С. 143–158.

5. Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. Финно-угорская мифология // *Мифы народов мира: энциклопедия* / отв. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М., 1982. С. 563–568.

6. Старая Рязань. Клад 2005 года / [отв. ред. А. В. Чернецов]. СПб.; М., 2014.

7. Тимофеев П. Сказки русские. М., 1787.

8. Тит Ливий. История Рима от основания города / отв. ред. Е. С. Голубцова. Т. 3. М., 1993.

9. Толстой Н. И., Толстая С. М. Славянская этнолингвистика: вопросы теории. М., 2013.

10. Фодор И. Венгры: древняя история и обретение родины. Пермь, 2015.

11. Ginzburg C. *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. Chicago, 1991.

12. *The Ancient Hungarians* / ed. I. Fodor. Budapest, 1996.

#### Сокращения

ATU — *Uther H.-J. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction; Part 2: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales; Part 3: Appendices*. Helsinki, 2004.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

Статья поступила в редакцию 11 августа 2023 г.

Людмила Николаевна Виноградова,  
доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

## ‘КОРМИТЬ’, ‘ПРЯТАТЬ’ ИЛИ ‘ХОРОНИТЬ’? СЕМАНТИКА КАРПАТОУКРАИНСКОГО МИФОНИМА ХОВАНЕЦЬ

**Аннотация.** В статье рассматриваются варианты значений карпатоукраинского термина хованець, используемого для обозначения домашнего духа-помощника, генетически связанного с умершими некрещеными детьми. Привлечение этнолингвистических данных позволяет уточнить семантический спектр многозначного украинского глагола ховати, от которого образован соответствующий мифоним, и подтвердить основной мифологический признак рассматриваемого персонажа: быть возвращенным, выкормленным человеком, принявшим у себя в доме бесприютного духа.

**Ключевые слова:** украинская мифология, народная терминология, некрещенные дети, этнолингвистический метод

Для обозначения домашнего духа-обогатителя в карпатоукраинской демонологии чаще всего используются названия *годованець*, *вигодованець*, *хованець*, *вихованок*/*вихованець*, а также ряд вариантных терминов со значением ‘маленький чертик’, ‘домашний черт’, ‘черт-помощник’, ‘свой черт’, ‘черт-слуга’ и др. [5. С. 251–252]. Мифоним *домовик* по отношению к духу-обогатителю встречается ред-

ко; в карпатских бойковских поверьях он соотносится с образом домашней змеи [4. С. 31]. В юго-западных украинских говорах термины первого ряда (*хованець*, *годованець*) мотивированы популярными представлениями о том, что этих персонажей человек может создать себе самостоятельно: вывести, взрастить, выкормить [22. С. 173]. Самым распространенным способом приобретения духа-помощника у всех вос-

точных славян считалось выведение его из особого куриного или петушиного яйца. А в карпатоукраинской мифологии, кроме того, не менее популярными были поверья о том, что подобные мифические помощники происходят от душ умерших некрещеных детей, которых «знающие» люди содержат в своем доме и заставляют служить себе. Перечисленные выше мифонимы относятся к персонажам обеих этих групп.

В этнолингвистическом словаре «Славянские древности» в статье «Дух-обогатитель» тоже отмечается семантическая связь рассматриваемых мифонимов с идеей кормления/содержания в доме; термин *годованець* трактуется автором словарной статьи как ‘воспитанник, выкормыш’. Но по отношению к названию *хованець* высказывается предположение, что оно отражает поверье о том, что каждый имеющий в своем хозяйстве духа-обогатителя должен скрывать его от чужих глаз, т.е. термин может быть производным от украинского глагола *ховати* ‘прятать’ [13. С. 148].

Еще одна версия происхождения этого термина представлена в монографии «Народна демонологія Бойківщини»: «...назва *хованець*, можливо, походить від того, що недоношену чи страчену

дитину закопували під порогом дому...»; «...дух-збагачувач — це душа похованої під порогом мертвонародженої чи страченої дитини» [4. С. 35–36]. Таким образом, многозначный украинский глагол *ховати* дает повод для разной семантической реконструкции рассматриваемых мифонимов со значением: 'вскормленный', 'спрятанный', 'похороненный'.

Рассмотрим, какая из этих версий поддержана наиболее многочисленными фольклорно-этнографическими данными. Прежде всего, надо отметить, что речь идет о таком типе духа-обогатителя, который генетически связан с умершими некрещеными младенцами. Будучи безмянными, они не могут попасть на тот свет, но все еще надеются получить хотя бы посмертное символическое крещение от случайных прохожих. Считалось, что если кто-нибудь из ночных путников услышит жалобные крики: «Хреста прошу!», он должен произнести крестильную формулу: «Если ты мальчик, будь Адам, а если девочка, будь Евой!» В этом случае спасенная душа ребенка получает возможность попасть в рай, а не дождавшийся такого счастливого случая души поступали в распоряжение чертей или сами становились злыми духами.

Особенностью карпатоукраинской демонологии являются представления о двух разновидностях чертей: о тех, которые произошли от падших ангелов-богопротивников, и тех, которые образовались от душ умерших преждевременной смертью людей, прежде всего от некрещеных детей. Такие поверья носят в карпатоукраинской мифологии массовый характер: «В нас кажут, жи як дьвітина умре не хрещена, то буде з неї злий дух» [6. С. 1]; «Як умре неохрещена дітина, то ся чортом стане» [7. С. 230]; «Если женщина родила мертвого ребенка и его не окрестили, он называется *змітча*<sup>1</sup> и считается чертом» [1. С. 249]; «Якже ж не знайде ся така добра душа (которая окрестит душу младенца. — Л. В.), то з такого *страчкука*<sup>2</sup> робить ся злий дух, страшить по ночах і робить усякі пакости в тім місці, де лежить його тіло» [19. С. 216]; «...з нехрещеної дитини виросте чорт» [2. С. 25]. Эта особенность нашла отражение в этнодиалектном гуцульском словаре, вышедшем под редакцией Н. Хобзей в 2013 г. В нем составители отметили даже три разных значения для лексемы *чорт*: «1) чорт, дідько; 2) диявол, володар пекла; 3) чорт, який допомагає в домашньому господарстві; хованець» [21. С. 644]. В этой классификации различаются, во-первых, единичный образ главного из чертей — дьявол-Люцифер, обитающий в пекле; во-вторых, существующие во множестве подручные дьявола, посланные на землю строить козни людям и охотиться за их душами

(*дідько*); наконец, в-третьих, злой дух, произошедший от душ некрещеных детей, используемый человеком для помощи в хозяйстве (*хованець*). Именно в этом третьем значении и выступают в кругу поверий о духе-обогатителе многочисленные «чертовы» названия: *домовий чорт*, *домашній помічник*, *малий чортик*, *бісик*, *слуга-нечистий* [10. С. 73–74; 4. С. 29].

На вопрос: «Откуда берутся *годованці*, *хованці*?» — жители Старосамборского района Львовской области отвечали: «Тому, шо там є якийсь зміток [выкидыш], викидок. Той викидок дівчина чи жінка ни ховала на цвинтарі [кладбище], а вона його десь там притаїла дома, десь закопала біля будинку, аби родичі не знали. Ото й воно нехрищене, людина, а воно нехрищене, і з того і пошов годованець, пішла нечиста сила» [5. С. 81].

Лишенные возможности упасть на тот свет, души некрещеных младенцев блуждают в земном мире в поисках пристанища, стараются укрыться в жилом пространстве людей, которые, обнаружив такое опасное соседство, ищут способы избавиться от него. По гуцульским поверьям, если жильцы дома приобрели такого «соседа» неосознанно (без своей на то воли), он приносил им один лишь вред. Только «знающие» люди умели наладить контакт с приобретенными статус нечистой силы душами умерших младенцев и обернуть связь с ними в свою пользу. По народным представлениям, будучи существами иномирной природы, эти духи обладают сверхзнанием и чудесными свойствами и при правильном обхождении с ними могут быть поставлены на службу приютившему их человеку. Основным из этих правил было строго соблюдаемый обычной регулярно кормить их несоленой<sup>3</sup> пищей: кашей, молоком, варениками, кукурузной «затиркой». Зафиксировано множество способов подачи еды своему духу-обогатителю: на отдельный черепок или в специально выделенную миску клали пару ложек той повседневной пищи, которую ели сами; готовили для него его любимое блюдо; откладывали от каждого блюда первую ложку праздничной еды, которую относили к месту обитания духа-помощника (чердак, запечь); иногда соблюдали правило сначала накормить его, а затем приступали к общесемейной трапезе; либо ритуальное кормление устраивали один раз в год — в Рождественский сочельник. Еще одним из вариантов такого кормления было требование не убирать на ночь со стола после ужина немытую посуду и остатки еды [5. С. 112–113; 4. С. 63]. В одной из быличек *хованець* сам высказывает требование принести ему в Рождественский сочельник на чердак еду от всех двенадцати рождественских блюд, причем вся еда должна быть несо-

ленной [5. С. 112]. Все эти варианты ритуального кормления широко известны у славян в похоронно-поминальном цикле обрядов.

При соблюдении человеком этих правил *хованець* исправно выполнял все поручения хозяина: резал сечку, ухаживал за конями, пас скот, оберегал дом от воров, предупреждал о пожаре, качал по ночам колыбель с ребенком, подсказывал, когда начинать сев, вообще всячески обогащал семью. Нередко, по велению своего хозяина, он тайно переносил добро с чужих хозяйств, так что соседи становились беднее. Однако он жестоко мстил за несоблюдение правил кормления: разбрасывал домашние вещи, бил посуду, заталкивал коней под ясли, мог поджечь дом или спалить всю усадьбу. По многочисленным бойковским и гуцульским поверьям, очень важно было хорошо обращаться с *хованцем*: если не угодить ему, все накопленное добро могло сгореть.

Таким образом, духом-обогатителем для конкретного человека этот персонаж был при условии его правильного кормления, а при нарушении этого обычая он становился вредоносной нечистой силой. Мотив кормления, по наблюдению украинских исследователей, присутствует почти во всех текстах, посвященных образу *хованца*, поэтому со всей определенностью можно утверждать, что по этнографическим данным именно этот мотив определяет семантику двух основных мифонимов: *годованець*, *хованець*.

Интересно, однако, что этнолингвистические данные позволяют обнаружить, кроме того, целый ряд важных дополнительных смысловых оттенков, соотносимых с этими терминами. В 2019 г. С. М. Толстая опубликовала очень интересную статью под названием «Слав. *\*xorniti* и *\*xovati* и их семантические корреляты», в которой на огромном материале всех славянских языков рассмотрела широкий семантический спектр этих двух праславянских глаголов [18]. Было показано, что в разных диалектах находят отражение три семантические сферы, характерные для обоих глаголов: 'хоронить', 'прятать' и 'питаться/вскармливать'. Последняя из них названа автором условно «пищевой» сферой. Она охватывает широкий круг смыслов, которые представлены следующими подгруппами: 1) 'кормить, питать, вскармливаться, растить'; 'пища, еда, корм'; 2) 'заботиться, следить, ухаживать, пестовать'; 3) 'блюсти, соблюдать; воспитывать, вести себя'.

Если иметь в виду «пищевую» сферу, то для украинских и западнославянских говоров отмечены следующие варианты значений глагола *\*xovati*: 'кормить, питать, вскармливаться', 'растить, воспитывать, содержать', 'заботиться, следить, ухаживать, пестовать' [18. С. 52–54]. Со

всей очевидностью, подобные значения соотносятся с лексикой, используемой при уходе за маленькими детьми. Особенно интересна семантика \**xovati*, в которой отражаются представления о содержании у себя ребенка, взятого на попечение со стороны: рус. Смолен. *вихованец* ‘воспитанник’, ‘приемыш или подкидыш’, ‘внебрачный ребенок’; укр. *хованець* ‘воспитанник, приемный сын, вскормленник, домовый черт’ [18. С. 53–54]. Еще один вариант названия духа обогатителя — *коханець* — образован от глагола *кохати* и используется в гуцульских говорах со значением ‘присматривать, ухаживать, воспитывать’ [22. С. 98].

Таким образом, на основе этнолингвистических данных можно реконструировать представление о том, что содержание в доме духа-обогатителя, генетически связанного с умершим некрещеным ребенком, не сводится лишь к его регулярному кормлению, а включает комплекс мер, направленных на выращивание младенца до возраста, когда он уже сможет прислуживать человеку. Прямых свидетельств об этом в этнографической литературе практически нет, но в смоленском регионе сохранилось любопытное поверье о летающем змее-обогатителе: после того как из куриного яйца вылупится змееныш, «яво узрацають и кормють да вырыста малаком, саблюдають, штоб ниhto ни видал — успитають лет да сями. Тада іон начинаит литать и носить, што прикажуть: носить хлеб, малако, дэнги, вотку...» [9. С. 96], т.е. прислуживать человеку мог лишь уже немного подросший змееныш.

Еще одним аргументом, свидетельствующим о тесной генетической связи карпатоукраинского духа-обогатителя с некрещеными детьми, может, как мне кажется, служить тот факт, что в качестве вариантов его названий в некоторых районах Прикарпатья и Закарпатья выступают уменьшительные формы мужских имен. Для бойковской демонологии характерно использование следующих имен: *антипко*, *андрейко*, *антось*, *олекса*, *панько* (от имени Панкрат), *федя*, *юрко*, *иваныцьо* [4. С. 29–30]; для гуцульской (Ивано-Франковская и Львовская области) — *антипко*, *микита*, *михасько*, *федько*, *петрусь*, *иванцьо*, *юзик* (от имени Иосиф) [5. С. 80]; для закарпатской гуцульской — *антипко*, *василь*, *юрек*, *штефанко* [10. С. 73–74]. В каждой узлокольной традиции или в группе соседних сел отдавалось предпочтение тому или другому имени. В селах Городенковского района Ивано-Франковской области преобладающим было имя *юзик*: «Так говорили, шо юзика тре’ годувати, бо він як злосний, може хату підпалити» [5. С. 115]. Все эти антропонимы выступают в качестве нарицательных обозначений домашних чертей-помощников. Жи-

тели Турковского района Львовской области утверждали, что хороший мастер-строитель обязательно должен вступить в контакт с нечистым духом, т.е. с *годованцем* или с *федьом*, которые ему помогают строить: «Старі майстри мали звяз з фэдьом. Кожен майстер мав свого фэде. Федьо помагав майстрови будувати» [16. С. 259]. Люди боялись обидеть такого мастера, чтобы тот не наслал на своего обидчика нечистую силу, именуемую *федьо*: «Як хто робив зле, то майстер наслав на нього фэде, аби го мучив — тоді він слабував, хворів» [16. С. 259]. Богатые хозяева, успешно ведущие свое хозяйство, подозревались в том, что содержат в доме *чорта іванця* или *панька* (уменьшительное от имени Панкрат): «Всьо в тих людей ся получає, хто має панька» [14. С. 86].

Украинские исследователи трактуют подобные названия-антропонимы как эвфемизмы, слова — заместители опасных «чертовых» названий, а уменьшительную форму имен объясняют апотропейными целями, направленными на задабривание злых духов [4. С. 31]. Однако если учитывать тот факт, что стержневый для всех вариантов поверий об умерших некрещеных детях является мотив, связанный с острой потребностью безымянной души получить посмертное крещение и имя, использование мужских имен по отношению к духам-обогатителям (генетически связанным с этими душами младенцев) можно трактовать как акт символического крещения и имянаречения<sup>4</sup>, чтобы бесприютная душа не стала чертом. Устойчивая тенденция употреблять эти антропонимы в уменьшительно-ласкательной форме свидетельствует об их отношении к маленьким детям.

Особого внимания заслуживает антропоним *антипко* (в значении ‘черт, чертик’), который выходит далеко за пределы карпатской зоны. В русской демонологии персонаж по имени *антипка* зафиксирован в поверьях Калужской губернии со значением ‘черт’ [17. С. 261]; ни связь с умершими детьми, ни функция быть домашним духом-обогатителем ему не приписывается. А в украинских житомирских поверьях об одноименном персонаже говорится то как о некрещеном младенце, то как о злом духе, то как о домовике [11. С. 52, 55, 157]. В карпатской же мифологической традиции *антипко* — это самое распространенное имя для обозначения домашнего духа-помощника. В этой связи полезно было бы пересмотреть принятую в русской этнографии версию о том, что народное название черта *антипка* — это «результат переделки имени противника Бога — Антихриста» [3. С. 15]; либо источником этого слова объявляется имя Ирода Антипы, галилейского тетрарха [12. С. 121]. Обе версии не объясняют ни уменьши-

тельной формы имени, ни того факта, что в карпатоукраинской народной традиции для обозначения домашнего чертика используется множество других мужских имен.

Как можно было заметить, совмещение методов фольклорно-этнографического анализа и этнолингвистических наблюдений существенно расширяют возможности в деле реконструкции первоначальной семантики мифологической лексики и терминологии.

### Примечания

<sup>1</sup> Мифоним *змітча* образован от украинского глагола *змітати* ‘мести, выметать’; в переносном смысле ‘убивать, уничтожать’.

<sup>2</sup> Мифоним *страчча* образован от украинского глагола *стрáтити* ‘убивать, лишать жизни’.

<sup>3</sup> Соль считалась в народной культуре средством отгона нечистой силы [16. С. 113].

<sup>4</sup> Ср. русскую поговорку «Без имени ребенок — чертенок» [8. С. 173].

### Литература

1. *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
2. *Вархол Н.* Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017.
3. *Власова М.* Русские суеверия: энцикл. словарь. СПб., 1998.
4. *Войтович Н. М.* Народна демонологія Бойківщини. Львів, 2015.
5. *Галайчук В. В.* Українська міфологія. Харків, 2016.
6. *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Львів, 1912. (Етнографічний збірник; т. 33).
7. *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31–32. С. 203–424.
8. *Даль В. И.* Пословицы русского народа: сб.: в 2 т. Т. 2 / послесл. В. Аникина. М., 1984.
9. *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891.
10. *Король В. В.* Народна демонологія гуцулів Закарпаття: дис. ... канд. іст. наук / Ужгород. держ. ун-т. Львів, 2019.
11. *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді <...> Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.
12. *Кравчук Р. В.* [Рец.:] J. V. Rudnyč'kyj. An etymological dictionary of the Ukrainian language. Winnipeg, 1966 // Вопросы языкознания. 1968. № 4. С. 117–134.
13. *Левкиевская Е. Е.* Дух-обогатитель // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 147–150.
14. *Левкович Н.* Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області) // Міфологія і фольклор. 2009. № 1 (2). С. 85–92.
15. *Пьянкова К. В., Седакова И. А.* Соль // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 113–119.
16. *Радович Р.* Звичаї та обряди, пов’язані із спорудженням житла на заході

Галицької Бойківщини (за матеріалами Турківського та Старосамбірського р-нів) // Народознавчі зошити. 2008. № 3–4. С. 253–271.

17. Словарь русских народных говоров. Вып. 1 / гл. ред. Ф. П. Филин. Л., 1965.

18. Толстая С. М. Слав. \**xorniti* и \**xovati* и их семантические корреляты // Тол-

стая С. М. Мир человека в зеркале языка: очерки по славянскому языкознанию и этнолингвистике. М., 2019. С. 41–61.

19. Франко Ів. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Т. 5. Львів, 1898. С. 160–217.

20. Хобзей Н. В. Гуцульська міфологія: етнолінгв. словник. Львів, 2002.

21. Хобзей Н., Ястремська Т., Сімонович О., Дидик-Меуш Г. Гуцульські світи: лексикон. Львів, 2013.

22. Janów J. Słownik Huculski / oprac. J. Rieger. Kraków, 2001.

Статья поступила в редакцию 7 апреля 2023 г.

Анна Аркадьевна Плотникова,

доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

## ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ К СЕРБАМ И ВЛАХАМ ВОСТОЧНОЙ СЕРБИИ

**Аннотация.** Статья представляет собой хронику экспедиции автора на юг Неготинского края в восточной Сербии, где в тесном контакте проживают сербы и вlahы. Особое внимание в работе уделено влиянию вlahской традиции на сербский похоронно-поминальный обряд: рассматривается заимствованная лексика в этнокультурном ритуальном контексте.

**Ключевые слова:** этнолингвистика, контактология, лексика, традиционная культура, похоронно-поминальный обряд, восточная Сербия, вlahы

Представленный ниже обзор этнолингвистической экспедиции в восточную Сербию — своеобразная дань памяти тому времени, когда каждый раз после очередной поездки в Сербию я по горячим следам подробно рассказывала Светлане Михайловне Толстой о своих научных исследованиях в том или ином крае. Такие рассказы неизменно сопровождался подъемом энергии: всё произошедшее как бы переживалось заново, а удивительное внимание Светланы Михайловны к деталям повествования и к самому рассказчику становилось замечательным поводом еще раз переосмыслить результаты экспедиции. Следует добавить, что нередко это совсем маленькое, но столь важное мероприятие — «рассказ об экспедиции» — проходило на даче у Светланы Михайловны в Вербилках, куда и приглашали окрыленного путешественника. В те «доковидные» времена — до 2020 г. — обследования сел в разных регионах Сербии по этнолингвистическому вопроснику совершались мною с завидной регулярностью<sup>1</sup>.

Этнолингвистическая экспедиция, состоявшаяся в марте 2023 г., на юг Неготинского края и пограничье с Заечарским округом продолжалась около двух недель. Та часть восточной Сербии, в которой велась работа, интересна с точки зрения взаимных контактов сербов с проживающими там вlahами (по происхождению румынами)<sup>2</sup>. Как правило, села в этом регионе перемежаются: например, Шипиково, Александровац (Злукуче), Ковилово — вlahские, а Брачевац, Тамнич и Райяц, расположенные между Шипиково и Александровцем, — сербские; Роглево и Смедовац соседствуют с вlahскими Ковилово и Вельково. В данных населенных пунктах имеют место смешанные браки, поэтому наши-

ми собеседниками нередко становились люди, у которых супруг или супруга были «вlahского» происхождения (прежде всего в Роглево и Смедоваце). Кроме того, восточная Сербия всегда привлекала внимание исследователя-лингвиста и этнолингвиста благодаря сохраняющимся здесь архаическим народным обрядам и представлениям, а также фольклорной и этнокультурной лексике, образующей в этом регионе компактные ареалы<sup>3</sup>.

На первом этапе этнолингвистического обследования сел работа велась совместно со старшим научным сотрудником Музея этнологии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН (Санкт-Петербург) Н. Г. Голант, изучающей язык и народную традицию вlahов. В первые два дня мы выезжали из вlahского села Шипиково в Велики Извор и Брачевац. В этих поездках нас неизменно сопровождал супруг Наталии Геннадьевны — Венцислав Дуйнович, родом из Шипиково. Он участвовал в наших диалогах с местными жителями, и его вопросы, в которых проявилось прекрасное знание собственной традиции, и ответы на них информантов позволяли сразу выявить степень восприятия ими тех или иных фрагментов традиции соседей; особенно это чувствовалось в беседах в с. Брачевац.

Первое из сел, Велики Извор, всегда обращало на себя внимание ученых разных специальностей (этнографов, лингвистов, историков), поскольку расположено практически на сербско-болгарской границе и традиционно считается «особым» селом: по нашим последним данным, и сербским (в нижней части — *Доњи део*), и болгарским (в верхней части — *Горњи део*). Мы посетили обе части села и прилегающие к ним кладбища и пришли к выводу о большой степени смешения населения

обеих частей, а также о некоторой мифологизации села как целиком сербского (со стороны опрошенных собеседников-сербов), так и болгарского (по убеждению болгар, приезжающих сюда из других частей восточной Сербии). Собеседники объясняли изолированность своего села тем, что оно издавна было богатым, а потому жители старались сохранить и приумножить благосостояние каждого двора, для чего в жены брали «своих» девушек из нижней или верхней частей села, избегая «чужих».

В сербское село Брачевац (серб. *Брачевац*) мы приехали на второй день экспедиции. Уже в первых беседах с жителями отметили особый местный говор, включающий большое число диалектизмов (например, *тенцера* 'кастрюля', *кубе* 'плита для приготовления пищи', *дуле* 'труба для дыма в доме', *огань* 'тлеющие угли для окуривания' и т.д.); осмотрели местное кладбище, находящееся в некотором отдалении от села, взяли интервью о похоронно-поминальной обрядности у четырех информантов. С собеседниками нам, конечно, очень повезло: они оказались людьми, заинтересованными в популяризации стародавних обычаев и верований в селе, а одна из них, Драгица Джокич, — даже автором изданной недавно краеведческой книжечки, в которой рассказывается, в частности, об истории и обычаях села, публикуются местные рассказы и анекдоты [4]. Эти интервью были записаны нами на видео; кроме того, сделаны видеозаписи, представляющие материальную культуру села, зафиксирована лексика, обозначающая старинные ткаческие инструменты и отдельные бытовые изделия, последовательно отмечена терминологическая лексика народной духовной традиции в соответствии с этнолингвистическим опросником автора предлагаемого обзора [7].

Третий день совместной с Н. Г. Голант экспедиции был посвящен общению с местным историком, этнографом и краеведом С. Гацовичем (в прошлом директором Центральной библиотеки города Заечара). Вlah по происхождению, Славолюб Гацович подробно изучал местные вlahские верования и обряды, а также и всю этнографическую литературу в Сербии, связанную с родным краем. В местном этнографическом музее нам удалось взять интервью у уроженки полиэтнического села Грлян (расположено южнее Заечара), ныне музыковедом с высшим образова-



Кладбище в с. Смедовац. Фото А. А. Плотниковой



Старые надгробия на кладбище в с. Смедовац. Фото А. А. Плотниковой

нием, Александрой Тодорович-Рашкович. Александра оказалась прекрасной исполнительницей народных песен, и мы стали счастливыми слушателями нескольких песен на владшском идиоме, лирических и обрядовых, в том числе исполняемых в с. Грлян на Юрьев день.

Следующий этап экспедиции был целиком посвящен сербам Неготинского края и проводился автором в одиночку. Работа велась в селах Роглево (шесть дней), соседнем небольшом Смедоваце (три дня) и Раяце (три дня), широко известном в Неготинском крае. Были собраны полевые материалы, раскрывающие специфику похоронно-поминальной обрядности сербов этой зоны южнославянского ареала, испытавшей здесь влияние местной владшской традиции, чему способствовали многократные перекрестные контакты и связи между жителями соседних сел. Особо следует отметить «ношение воды» в течение 40 дней после смерти покойного (Роглево,

Смедовац, Раяц), сложное исполнение самого праздника сороковин, известного здесь под названием *помана* (румынизм), когда совершается «пускание воды» для покойного на том свете (все села), одавление участников обряда — детей (все села), обязательное возжигание свечи в момент смерти человека, чтобы тот не превратился в вампира, и др.

В обследованных селах стал очевиден тот факт, что сербы лишь частично восприняли владшскую традицию: всякий раз можно было услышать мнение, что пышное и богатое празднование «поманы» характерно для самих владхов, а «у нас, сербов, это происходит иначе». Но при этом, однако, степень и содержание этих иноэтничных культурных фрагментов разные в каждом из сел. В качестве примера приведем обрядовое деревце, на которое у владхов во время поманы принято вешать дары для детей — участников обряда (владш. *toiag, ciutag* и т.п.). В сербских селах Роглево и Смедовац такая обрядовая реалья отсутствует, а в Раяце говорят: *тојашка* ‘рогатина-палка с дарами’ (ср. серб. *тојага* ‘длинная палка’; ‘посох, палка’); собеседницы из Раяца, вышедшие сюда замуж из Брачеваца, вспоминают, что в их родном селе обрядовое деревце, увитое белой и окрашенной в красный цвет шерстью, называлось *власар* (а вслед за этой обрядовой реальей и весь ритуал с ним). В данном случае можно предположить происхождение слова именно от термина-указания на соседнюю иноязычную и инокультурную традицию (ср. серб. рл. *власи*).

Всего во второй части экспедиции было записано свыше 35 часов аудиозаписей и снято большое число фотографий с сельских кладбищ, где обнаруживаются надгробия, отчетливо показывающие разновременные пласты

в оформлении каменных крестов и плит, в графике на памятниках.

В целом на фоне этих трех обследованных сел традиция Брачеваца представляется еще более специфичной, что во многом связано с местоположением села — по «ту сторону» значимой для всего края реки Тимок (ср. историческое название местности: серб. *Тимочка Крајина*). Обращаясь к той немногой литературе, которая посвящена Брачевацу [1; 4], можно понять, что у этого села своя особая история: оно дважды оказывалось за пределами Сербии, на болгарской стороне. Близость (5 км) к основному массиву сербских сел и одновременно его некоторая удаленность (за рекой), местонахождение на сербско-болгарском пограничье — все эти факторы отразились и в особенностях диалекта и разных фрагментах традиционной культуры. Последнее касается и особого восприятия ряда черт владшской похоронно-поминальной обрядности. В качестве примера приведем использование лексемы *мартурија* (*матурија*)<sup>4</sup>, из рум. *martor* (m.), *martoră* (f.), в обследованных сербских селах. В соответствии с представлениями владхов эта лексема должна была бы обозначать свидетеля и одновременно участника «пускания воды» для души покойника на том свете, где умерший, по поверьям, испытывает большую жажду [подробнее см.: 2; 6]. Проблематика «свидетельства» осуществляемых родственниками умершего тех или иных жертвоприношений для его души в каждом из сербских сел имеет свою специфику, причем обрядовый термин-румынизм оказывается в неравной степени понятен разным возрастным группам. Наша информантка Мила Христич из Брачеваца подробно рассказывала нам о ритуалах, предшествующих совместной трапезе родных умершего на помане: как разносили чистую питьевую воду по домам соседей покойника в определенные дни недели — так чтобы всего было 40 посещений, «потому что покойник там хочет пить, испытывает жажду»; как делали зарубки на палочке из орешника, чтобы не забыть и точно отметить эти 40 подношений; как потом рано утром на 40-й день соскребали эти зарубки в Тимок, брали сосуд из тыквы (половина сушеной продолговатой тыквы «с ручкой»), как клали туда маленькую лепешечку, что-то из еды (голубец, кусочек мяса), сладости, зажигали три свечи на тыкве и пускали эту *тыквицу* вниз по течению. О ритуальном диалоге у реки во время «отпускания» воды умершему Мила рассказывала так: «И тогда один спрашивает: “Отпускаешь (букв. “прощаешь”) ли воду, которую носила тому-то и тому-то покойному?” — “Отпускаю (букв. “прощаю”)” («Ел’ отпрашташ воду, што си носила том и том покојнику?» — «Отпраштам»). Три раза повторяют». В это время Венцислав Дуйнович (прекрасно

знающий, как мы уже отмечали, влашскую традицию), желающий нам всеми силами помочь, спрашивает: «И как ее называли — “мартурија”?» На что собеседница решительно отвечает: «Нет, “матурија” — это та, которая держит власар». И далее продолжает: «Это девочка 7–8 лет, а держит палку с ветками, и палку украшают: вешают белую и красную шерсть (специально красят в красный цвет). И ребенку что-то покупают: одежду, мониста, украшения для ребенка. И этот власар пускают тоже в реку по течению так же, как и воду<sup>5</sup>. И тогда эту девочку спрашивают: “Будешь ли свидетелем?” (*Ел’ ће будеш матурија?*). Она отвечает: “Буду” (*Ће будем*). Три раза. Что это значит — я не знаю! И это всё раздают, отдают деревце, чтобы покойный видел (*и то се раздели, да се власар да се види покојнику*). Еще один ребенок ждет, чтобы схватить пушенный по воде сосуд из тывквы. Власар держит ребенка (девочка или мальчик); если нет ребенка, может какая-нибудь женщина зрелых лет. После этого женщины возвращаются домой, а потом идут на кладбище». Таким образом, в с. Брачевац термин *матурија* обозначает ребенка, который держит в руках обрядовое деревце-рогатину *власар* и одновременно является свидетелем отправления умершему воды на тот свет, что соответствует влашской традиции [ср. 2. С. 118], хотя собеседница и не может объяснить значение термина. В краеведческой книге о селе Брачевац описывается тот же вариант: «Женщина спрашивает девочку, которая носила воду: “Прощаешь ли воду?” (3 раза), она отвечает: “Прощаю” (3 раза). Затем женщина спрашивает девочку, которая держит власар: “Будешь ли матурија?” (3 раза), а она отвечает: “Буду” (3 раза)» [см.: 4. С. 21].



Основные предметы ткачества (хлопок, пряжа, веретено), хранящиеся в доме Драгицы Джокич (с. Брачевац). Фото А. А. Плотниковой

Яркий пример иного употребления влашского термина, связанного с рум. *martor, martoră*, можно привести из с. Роглево, где лексема обозначает свидетеля ритуала, направленного на предупреждение превращения покойника в вампира. На следующее утро после похорон три женщины в полном молчании идут к могиле умершего: сначала от дома до церкви и затем до могилы, а последняя из них сыплет шелуху от зерна или кукурузы. Придя на место, пенькой (*кучине*) окружают могилу, затыкая четыре веретена по углам (то же делают и в Брачеваце), после чего поджигают волокна, а одна из женщин проговаривает: «Женится волк, берет в жены волчицу, спрашивает [далее называют покойного по имени]: “Пойдет ли на свадьбу?” (*Жени се вук, узима вучицу, пита: «Ел’ да иде на свадьбу?»*). Женщина, стоящая с другой стороны могилы, отвечает: «Пусть идет!» (*Нека иде!*). Диалог повторяют трижды, сопровождая слова глотком ракии (что у балканских славян символизирует реальное приглашение на свадьбу)<sup>6</sup>. По словам собеседников из Роглева, та женщина, которая идет последней и сыплет шелуху, называется *матурија*. По сути, именно она у сербов Роглева и становится свидетелем производимого диалога, который имеет все характеристики архаичного славянского превентивного ритуала (ссылка на чудо: волк приглашает покойного на свадьбу; отсылка предполагаемого вампира в далекие места<sup>7</sup>, а именно на веселье, свадьбу, куда символически отсылают тревожащего людей вампира в других балканославянских регионах, например в Македонии).

Среди архаических славянских представлений во всех сербских селах регулярно выявлялись следы древних

верований о том, что умершему требуется обогрев на том свете (Раяц, Роглево), деньги, питье, еда, необходимые при жизни предметы, которые кладут в руки, одежду умершего, гроб, могилу (во всех селах). В Роглево погребение покойного завершается тем, что на неизвестной (по сути уже забытой) могиле разбивают посуду (две бутылки из-под вина и ракии, принесенные на погребение) — об этом говорят: *разбили смо црепови* («мы разбили горшки»); после чего приглашают всех присутствующих на трапезу. В Роглево и Смедоваце для названия трапезы после погребения используется славизм *ручак* (обед), тогда как в Раяце этот процесс именуется словом *помана*. Для обозначения плача и причитаний на похоронах используются известные на балканославянской территории глаголы *запева*, *нариче*, что дополняет и уточняет карту культурной терминологии восточной Сербии [ср. 8. С. 576–581].

В обследованных селах мы отметили общие для восточной Сербии признаки культурного диалекта, который представляет собой единое целое как с северной частью региона (села, расположенные ближе к Неготину, Бору), так и с южной (южная часть Заечарского края, села на юге от Княжеваца). Прежде всего бросается в глаза изобилие выпекаемых под Рождество хлебцев, обозначающих те или иные сферы хозяйства или занятий членов семьи. Так, в Раяце в Сочельник выпекают от 5 до 12 таких хлебцев в форме, условно соответствующей их названиям: *кућа* (дом), *пивница* (винный погреб), *лојзанка* (виноградный куст), *њива* (поле), *волви* (волы), *срп* (серп) и т. д. При этом все они называются общим термином — *накончићи* или *закончићи*; ср. карту, посвященную



Старый надгробный памятник на кладбище в с. Смедовац. Фото А. А. Плотниковой



Старый надгробный памятник с надписью на кладбище в с. Смедовац. Фото А. А. Плотниковой

фигурному рождественскому хлебу, в монографии автора этого обзора: северный восточносербский ареал выпекания большого числа таких булочек с разными наименованиями включает в себя более узкий ареал с родовым названием *закончићи*, *закончићи*, *накончићи* [8. С. 92–95, 386–396]. Записи местных краеведов содержат и описания хлебцев, которые называются *разбожји колачи* [11. С. 11–15], т. е. те, которые готовятся непосредственно для празднования дня Рождества, и их употребление в пищу противопоставлено кануну Рождества (когда вечером в Сочельник начинают есть *закончићи/накончићи*, что знаменует собой начало празднования). Любопытно, что, по сведениям из Брачеваца, рождественские булочки для мальчиков (*мушки колач*) и девочек (*девојчица*) называют *овражаница* (ср. название рождественского хлебца для мальчика в Роглево: *вражаница*) [11. С. 14–15], что, видимо, можно этимологически связать с *vražji* (от серб. *vrag* ‘черт, дьявол’, из \**vogǫ*)<sup>8</sup>; в данном случае название хлебцев, предназначенных детям, видимо, возникло как характеристика шумных, шаловливых детей, проказничающих в день, когда следует соблюдать спокойствие и смирение. Разумеется, в главный рождественский хлеб — *чесница* — здесь, как и во всей восточной Сербии [подробнее см.: 8. С. 376–382], запекают большое число предметов (например, кусочков от деревянного порога дома), символизирующих успех и процветание людей в разных сферах деятельности (виноделие, скотоводство, птицеводство), а также деньги и здоровье.

В заключительные дни экспедиции мы с Н. Г. Голант имели возможность уточнить у родственницы ее супруга Мирославы Дуйнович, постоянно проживающей в Шипиково<sup>9</sup>, некоторые важные моменты переводов устойчивых выражений с сербского на влашский (румынский) и с румынского на влашский (румынский), характерные для похоронно-поминального обрядности. Речь шла прежде всего о номинации процесса символической передачи умершему на тот свет какой-либо пищи, напитков, предметов. У вlahов, если живущий хочет что-либо подарить умершему близкому (от чашечки кофе, ему предназначенной, до разных фруктов и целых плодовых деревьев, посаженных в саду «для покойного»), традиционно при любом поминании усопшего используется выражение *šaj fie* — «чтобы у него было» (имеются в виду напитки, еда, фрукты — какой угодно дар). У сербов во всех селах, которые мы посетили (Брачевац, Роглево, Смедовац, Раяц), говорят: *да му се види* («чтобы он увидел»), подразумевая напиток, еду, фрукты. Эти слова сопровождают жестами во время процесса такой «передачи»: например, чашечку свежесваренного кофе

держат одной рукой за ручку, а другой поддерживают снизу, как бы протягивая, предлагая умершему напиток. Перед трапезой после погребения или во время поманы все присутствующие берутся снизу за кромку стола, показывая тем самым, что покойному передается вся еда и напитки на этом столе. Разумеется, пищу и напитки употребляют сами родственники и их знакомые, но данной фразой, сопровождаемой определенными жестами, показывают, что приготовленное передается умершему.

Таким образом, в ходе экспедиции удалось собрать самый разнообразный материал по традиционной народной культуре сербов с учетом влашского влияния на сербские народные обряды, верования, представления. Кроме того, мы смогли уточнить и скорректировать некоторые утверждения ученых XX столетия о румынских наименованиях в сербских селах<sup>10</sup>, применить метод параллельного перевода и интерпретации обрядовых текстов, записываемых у представителей соседних и тесно связанных между собой этнических групп, пополнить эмпирическую базу этнолингвистических знаний о труднодоступных для изучения восточносербских и влашских (румынских) регионах на сербско-болгарском пограничье.

#### Примечания

<sup>1</sup> См., например, хроники, собранные в [9. С. 323–364].

<sup>2</sup> О расселении вlahов на сербско-болгарском пограничье см., в частности: [3].

<sup>3</sup> Подробнее о проблематике ареального членения восточной Сербии на основе этнолингвистических карт см.: [8. С. 267–285].

<sup>4</sup> В Болевацком крае Сербии, в с. Мирново, в 2005 г. была отмечена и форма слова *мартула* — так называли одну из женщин на поминках в 40-й день (информанты не знали, что это означает и каковы функции обрядового персонажа).

<sup>5</sup> В других сербских селах говорили, что это деревце с подарками остается в доме и на время поминальной трапезы (Роглево, Раяц).

<sup>6</sup> В соответствии с жанром «рассказа об экспедиции» особенно важно отметить, что ранее автору подобный ритуал-диалог ни разу нигде не встретился.

<sup>7</sup> Возможно, что появление образа волка в данном ритуале-диалоге символизирует не только лес и далекие непроходимые места: по свидетельству Т. Н. Свешниковой, у румын волк — одно из тех животных, которые сопровождают умершего на тот свет, а дружба или даже побратимство с волком играет благоприятную роль при переходе человека на тот свет — он может вывести покойного на дорогу в рай [10. С. 128–130].

<sup>8</sup> Ср. также сербские дериваты типа *враголаст* ‘непослушный, беспокойный’, *враголија* ‘непослушание; шутливый пошлук’ и т. п.

<sup>9</sup> Пользуясь случаем, хотелось бы выразить благодарность членам гостеприимной семьи Дуйнович в Шипиково, а также всем благожелательным помощникам из сел Брачевац, Роглево, Смедовац, Раяц.

<sup>10</sup> Например, очевидно искажение наименования свидетеля и одновременно исполнителя обряда *помана* в с. Раяц, которое дается как *лентурија*, что, вероятно, С. Зечевицем было ошибочно записано (или неправильно прочитано впоследствии) в полевой тетради [5. С. 58].

#### Литература

1. Бранковић М. Браћевац. Историја и становништво. Неготин; Београд, 2006.

2. Голант Н. Г. «Свидетельство» (*тărturіe*) в погребально-поминальном обрядности румын (вlahов) восточной Сербии // Определенность и неопределенность в языках и культурах Балкан / отв. ред. И. А. Седакова. М., 2023. С. 117–122.

3. Голант Н. Г., Рыжова М. М. Влашские говоры и языковая ситуация в маргинальном дакорумынском ареале восточной Сербии // Язык как ресурс идентичности в Европе: антропологическое исследование / под ред. М. Ю. Мартыновой. М., 2022. С. 321–354.

4. Ђокић Д., Здравковић В., Стреулић А. Браћевац моје село. Браћевац, 2021.

5. Зечевић С. Самртни ритуал и неки облици култа мртвих у становништву влашког говорног језика Крајине и Кључа // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 30. 1967. С. 47–78.

6. Плотникова А. А. Мартула (*мărturіја*) в диалектах восточной Сербии: происхождение и функциональная нагрузка термина в обряде // Определенность и неопределенность в языках и культурах Балкан / отв. ред. И. А. Седакова. М., 2023. С. 123–127.

7. Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического обследования балканославянских ареалов. М., 2009.

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

9. Плотникова А. А. Южные славяне в балканском и общеславянском контексте. М., 2013.

10. Свешникова Т. Н. Волк в контексте румынского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Л. Г. Невская. М., 1990. С. 128–134.

11. Rajačke turističke novine. God. 2. Br. 5. 6.01.2023.

*Работа выполнялась при финансовой поддержке гранта Российской государственной научной организации № 22–18–00484 «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении», <https://rscf.ru/project/22-18-00484>.*

Статья поступила в редакцию 30 июня 2023 г.

См. также иллюстрации на 3-й странице обложки.

Станислав Сергеевич Петряшин,

кандидат исторических наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

## СОВЕТСКИЙ «НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК» И МУЗЕЙНАЯ ЭТНОГРАФИЯ

**Аннотация.** Статья представляет собой введение к тематической подборке статей, посвященной преломлению советского проекта формирования «нового человека» в истории Российского этнографического музея и его собрания. Автор раскрывает проблематику статей в контексте современной историографии и работы над выставкой «Новый человек: между утопией и традициями. К 100-летию образования СССР» (РЭМ, 2022–2023). Предлагается рассмотреть этнографический музей как пространство взаимодействия столичных и региональных представлений и практик воспитания «нового человека».

**Ключевые слова:** Российский этнографический музей, история музея, музейная этнография, «новые люди», советская идеология

История требует, чтобы явился Новый Человек» — этой цитатой Максима Горького<sup>1</sup> встретила посетителей выставка «Новый человек: между утопией и традициями. К 100-летию образования СССР», проходившая в Российском этнографическом музее (далее — РЭМ) в октябре 2022 — мае 2023 г. Предлагаемая тематическая подборка статей подготовлена членами авторского коллектива выставки и развивает заложенные в нее идеи<sup>2</sup>.

Изучению проекта формирования советского «нового человека» посвящен большой корпус научной литературы. Среди ведущих тем в историографии — конструирование и репрезентация «нового человека» в искусстве (литературе, живописи, скульптуре и пр.), науке, образовании, музейной и выставочной работе, в истории отдельных персоналий и ключевых категорий «новых людей» (ударников, стахановцев, летчиков, спортсменов, космонавтов и др.), а также сопоставление проектов формирования «нового человека» в СССР и в других странах [5; 6; 7; 8; 9; 11; 14; 15; 16; 17; 18; 19; 20]. Вместе с тем остается слабо проработанным вопрос этнического многообразия «нового человека». Как отмечает в своей рецензии Катрин Гибсон, в изучении темы «новых людей» наблюдается тенденция, когда «советское» приравнивается к «русскому» и многонациональный характер СССР не попадает в фокус внимания исследователей [12]. За редким исключением, вопрос этнического многообразия поднимается только при изучении «раскрепощения» восточной женщины.

Именно этот вопрос был поставлен во главе угла авторским коллективом выставки «Новый человек: между утопией и традициями...». Концепция выставки выстраивалась вокруг тезиса, что советский проект воспитания «новых людей» реализовывался в политическом государстве с национальным принципом административно-территориального устройства — в стране, балансирующей между общесоюзным

и республиканским, утопическим будущим и традициями прошлого. Советская идеология с ее антиколониальной риторикой вела государственную политику в сторону развития национальных автономий и культур, в то время как логика модернизации и идеология экономического прогресса порождали унификацию быта и стандартизацию повседневности. Проект воспитания «новых людей» неизбежно оказывался на пересечении этих разнонаправленных тенденций, которые по-разному переплетались как в официальной риторике, так и в обычной жизни советских граждан.

В основу выставки были положены коллекции РЭМ по народам СССР, собранные в 1930–1980-х гг. для репрезентации советской современности<sup>3</sup>. Они включают в себя предметы производственного, домашнего и общественного быта, произведения народных художественных промыслов, самодельного искусства, а также фотографии и графики. Все эти категории экспонатов по-разному представляли сплав «социалистического содержания» и «национальной формы» — на уровне функций, формы, декора, материала, техники, тематики и образа.

Вводный раздел выставки посвящался двум идеологемам — дружбе народов и Ленину — в контексте гражданской истории и национальной политики СССР. Основное содержание выставки было поделено на две части, отражающие два хронологических периода: ранне- и позднесоветский (условным рубежом выступил переход от сталинизма к оттепели). В первой части раскрывались национальные аспекты нового быта 1920–1930-х гг. (школьное образование на родных языках, создание национальных письменностей и литератур, борьба с религиозными верованиями, раскрепощение женщин Востока, этнические особенности общественного и частного быта<sup>4</sup>) и типичные для 1930-х гг. образы «новых людей» разных национальностей —

летчиков и героев труда (ударников и стахановцев). Во второй части показывались этнические особенности позднесоветских образов спортсменов и космонавтов, пропагандируемые государством формы национальных культур (сценические варианты национальных костюмов, фольклорные ансамбли, фольклорный стиль в советской моде), а также новая социалистическая обрядность на примере детской и свадебной.

Центральным элементом выставки стал амфитеатр, на ступенях которого в качестве «зрителей» располагались фотографии героев труда, их скульптурные изображения и рабочий инвентарь. Напротив него находилась условная сцена дома культуры, где были расположены сценические национальные костюмы из разных республик СССР — фольклорный ансамбль.

Тема истории музея (в 1902–1934 гг. — Этнографический отдел Русского музея, в 1934–1948 гг. — Государственный музей этнографии (далее — ГМЭ), до 1992 г. — ГМЭ народов СССР, с 1992 г. — РЭМ) раскрывалась в разных разделах выставки, но ее систематическое изложение можно было видеть только в заключительной части. В ней мы представили рефлексию на историю музея как института, собиравшего и показывавшего экспонаты во имя воспитания «нового человека» и воздействовавшего на посетителей при помощи экспозиций, экскурсий, детских кружков, лекций и других форм работы. Показ каждой темы сопровождался своеобразными «комментариями» — напечатанными откликами из книг отзывов советского времени. Таким образом, в этой части выставки можно было ознакомиться с реакцией посетителей на усилия музея по воспитанию из них «новых людей», услышать «голоса» рядовых советских граждан.

Статьи, составляющие настоящую подборку, объединены темой истории ГМЭ 1930–1950-х гг., в частности историей его экспедиций, выставок и коллекций. Для исследования проекта воспитания «новых людей» музейные материалы интересны тем, что в них сочетаются перспективы культурного и политического «центра» (прежде всего Москва и Ленинград) и регионов, в которых осуществлялась полевая работа и сбор экспонатов, реже — выставочная деятельность. В этом смысле ГМЭ стоит рассматривать как «контактную зону» по Джеймсу Клиффорду [10]. Напомню, что историк предлагал видеть в музеях этнографического и историко-культурного профиля зону контакта разных культур, воплощенных как в людях, так и в коллекциях. Будет упрощением представлять музей исключительно «колониальным» и «имперским» институтом, подчиняющим другие культуры своей интерпретации.



Выставка «Новый человек: между утопией и традициями. К 100-летию образования СССР» в РЭМ (2022–2023). На первом плане — ваза «Мир и строительство коммунизма» (1951). Фото О. В. Волковой

Несмотря на жесткие иерархии между субъектами и объектами этнографического изучения/показа, исследователи, по мнению Клиффорда, должны искать и учитывать агентность представителей других культур: их способность к высказыванию оригинальных идей, оставлению своих ценностей, совместной с музеем работе над смыслами. Применительно к нашей теме это означает, что ГМЭ следует рассматривать как пространство взаимодействия «центральных» и региональных (имеющих национальные особенности) представлений и практик формирования «нового человека».

Этнографическое поле было тем местом, где музейные этнографы встречались с людьми разных национальностей, имеющими статус «нового человека». Работа **Л. Ф. Поповой** посвящена экспедиции Е. И. Маховой 1940 г. в Киргизию, в рамках которой исследовались изменения в современной жизни киргизов. Автор анализирует отмеченные в полевых записях и фотографиях символы нового быта и культуры, киргизские особенности образов «новых людей». В статье **С. С. Петряшина** показывается, как музейные этнографы — Е. Н. Студенецкая и С. А. Павлоцкая — вместе со скульп-

тором М. К. Григорьевым в экспедиции 1954 г. в Иваново формировали образы пожилых и молодых русских рабочих (революционеров и передовиков труда) во взаимодействии с местными администраторами, общественными активистами и информантами.

Музейные коллекции, однако, могли собираться не только в экспедиции. Своеобразным «полем» для этнографов выступали архивы фотографий центрального и региональных отделений ТАСС, редакций журналов и газет из разных республик и областей. В них сотрудники ГМЭ отбирали материалы для будущих выставок и экспозиций. Собрание репортажной фотографии РЭМ 1930-х гг. исследуется **Ю. С. Смирновой** как часть советской медиареальности, нацеленной на пропаганду достижений национальной политики и образов «новых людей».

Сочетание документальности, идеологичности и художественности определяло характер как фотографии, так и в целом музейной работы. С этой точки зрения можно рассматривать, в частности, скульптурные портреты русских рабочих Григорьева, созданные для экспозиции по этнографии русских (см. статью С. С. Петряшина). Другой пример дает статья **Е. Ю. Гуляевой** и **Р. Ш. Зельницкой**, посвященная литературной повести Е. Н. Студенецкой «Братья Свенцильда» (1938). Повесть носит автобиографический характер и представляет этнографа как активиста, который во время экспедиции не только изучает народную культуру Кавказа, но также просвещает местных жителей и способствует их становлению «новыми людьми». По мнению Е. Ю. Гуляевой и Р. Ш. Зельницкой, данная повесть написана в духе соцреализма, а лирический герой повести — музейный этнограф — сам предстает здесь «новым человеком»<sup>5</sup>.

Аналогичный тезис формулирует **А. А. Песецкая** в статье о передвижных выставках ГМЭ, посвященных выборам в Верховный Совет РСФСР 1938 г. Самоотверженно работавшие на выставке в агитпоезде экскурсоводы, согласно ее выводам, являли собой модель поведения советского «нового человека». Статья также раскрывает формы воздействия массовой работы музея на посетителей и их реакции.

Другой важный вопрос, поднятый в работе А. А. Песецкой, — это проблема отсутствия ярко выраженного национального колорита в репрезентации «новых людей» на политпросветительских выставках ГМЭ. Стоит отметить, что образ «нового человека» в советском идеологическом воображении и массовой агитации зачастую был лишен яркой этнической атрибутики, что входило в противоречие с задачами этнографического музея по представлению



Выставка «Новый человек: между утопией и традициями. К 100-летию образования СССР» в РЭМ (2022–2023). На первом плане — раздел «Советская свадебная обрядность». Фото О. В. Волковой

национальных культур. Как следствие не всегда на выставках музея удавалось показать этнические особенности «нового человека» [см. подробнее: 3].

В заключение можно говорить о наличии четырех типов «нового человека» в работе этнографического музея. Во-первых, это «новые люди», которых опрашивали в «поле» этнографы, снимали фотографии, лепили скульпторы и т.д. Во-вторых, это музейные сотрудники, воспроизводившие на практике и в риторике модели поведения «нового человека»<sup>6</sup>. В-третьих, это выставочные репрезентации первых вторыми — синтез образов и представлений из «центра» и национальных регионов. В-четвертых, стоит отметить некоторых посетителей музея, которые вживались в предлагаемую им роль «нового человека» и с этих позиций, например, хвалили или критиковали содержание экспозиций [1; 4]. Прямое и опосредованное взаимодействие данных типов «новых людей» в музейной работе (в экспедициях, на выставках, во время экскурсий и пр.) формировало специфический контур отношений: публичное представление себя другим как советского «нового человека», взаимное наблюдение, влияние и воспитание.

#### Примечания

<sup>1</sup> Продолжение цитаты: «...свободный от расовых, национальных, классовых предрассудков» [2. С. 186].

<sup>2</sup> Авторский коллектив выставки: Е. Е. Герасименко (руководитель проекта), С. С. Петряшин (автор идеи, научный куратор проекта), Е. Ю. Гуляева, О. В. Калинина, Н. А. Косьяк, А. А. Песецкая, Л. Ф. Попова, Ю. С. Смирнова, А. В. Христенко, И. В. Киселев (художник).

<sup>3</sup> Также на выставке были представлены фотокопии плакатов из собрания Российской национальной библиотеки.

<sup>4</sup> Данные темы раскрывались на примере узбекской красной чайханы и жилища карельского колхозника.

<sup>5</sup> Об этнографах как «социальных инженерах» и «новых людях» см.: [13].

<sup>6</sup> Если «новым людям» как объектам полевого исследования однозначно атрибутировалась та или иная национальность, то этничность музейных сотрудников в материалах по истории ГМЭ практически отсутствует: как представители культурного и политического «центра», претендующего на объективность, они тяготели к полюсу интернационального и общесоветского. Это различие возвращает нас к культурным иерархиям, заложенным в основании этнографического знания и музейной репрезентации.

#### Литература

1. Баранов Д. А. «А где же новый быт?» (Книги отзывов в экспозиционных залах 1930-х гг. Этнографического отдела Русского музея) // Этнокультурные процессы в многонациональном государстве (к 100-летию Революции 1917 года в России): материалы XVI Междунар. Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2017. С. 379–386.
2. Горький А. М. О солитере // Горький А. М. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 25. М., 1953. С. 177–186.
3. Петряшин С. «Новый человек» в этнографическом музее: между социалистическим содержанием и национальной формой // Новое литературное обозрение. 2023. № 3. С. 58–76.
4. Петряшин С. Обстановочные сцены в советском этнографическом музее 1930-х годов: идеология, наука и зрелище // Новое литературное обозрение. 2021. № 1. С. 151–164.
5. Плунгян Н. Рождение советской женщины. Работница, крестьянка, летчица, «бывшая» и другие в искусстве 1917–1939 годов. М., 2022.
6. Attwood L. The New Soviet Man and Woman: Sex-Role Socialization in the USSR. Bloomington, 1990.
7. Bergman J. Valerii Chkalov: Soviet Pilot as New Soviet Man // Journal of Contemporary History. Vol. 33. No. 1. 1998. P. 135–152.

8. Buckley M. Mobilizing Stalin's Peasants: Heroines and Heroes of Stalin's Fields. Lanham, 2006.

9. Cheng Y. Creating the "New Man": From Enlightenment Ideals to Socialist Realities. Honolulu, 2008.

10. Clifford J. Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge [MA], 1997.

11. Gerovitch S. "New Soviet Man" Inside Machine: Human Engineering, Spacecraft Design, and the Construction of Communism // Osiris. Vol. 22. No. 1. 2007. P. 135–157.

12. Gibson C. [Review of: The Art and Science of Making the New Man in Early Twentieth-Century Russia / ed. by Y. Howell, N. Kremntsov. London, 2021] // Humanities and Social Sciences Net Online. 2023, March. URL: <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=58321>.

13. Haber M. The Soviet Ethnographers as a Social Engineer: Socialist Realism and the Study of Rural Life, 1945–1958 // The Soviet and Post-Soviet Review. 2014. No. 2. P. 194–219.

14. Haynes J. New Soviet Man: Gender and Masculinity in Stalinist Soviet Cinema. Manchester, 2003.

15. Hellbeck J., Fritzsche P. The New Man in Stalinist Russia and Nazi Germany // Beyond totalitarianism: Stalinism and Nazism compared / ed. by M. Geyer, Sh. Fitzpatrick. New York, 2008. P. 302–341.

16. McCallum C. The Fate of the New Man: Representing and Reconstructing Masculinity in Soviet Visual Culture, 1945–1965. DeKalb, 2018.

17. Payne M. Stalin's Railroad: Turksib and the Building of Socialism. Pittsburgh, 2001.

18. Siegelbaum L. H. Stakhanovism and the Politics of Productivity in the USSR, 1935–1941. Cambridge, 1988.

19. Stites R. Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution. Oxford, 1989.

20. The Art and Science of Making the New Man in Early 20<sup>th</sup>-Century Russia / ed. by Y. Howell, N. Kremntsov. London, 2021.

Статья поступила в редакцию 15 августа 2023 г.

Евгения Юрьевна Гуляева

Рица Шотовна Зельницкая,

кандидат исторических наук

Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

## «НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК» НА КАВКАЗЕ: ЭТНОГРАФИЯ И ПОЛИТПРОСВЕЩЕНИЕ В ПОВЕСТИ Е. Н. СТУДЕНЕЦКОЙ 1938 г.

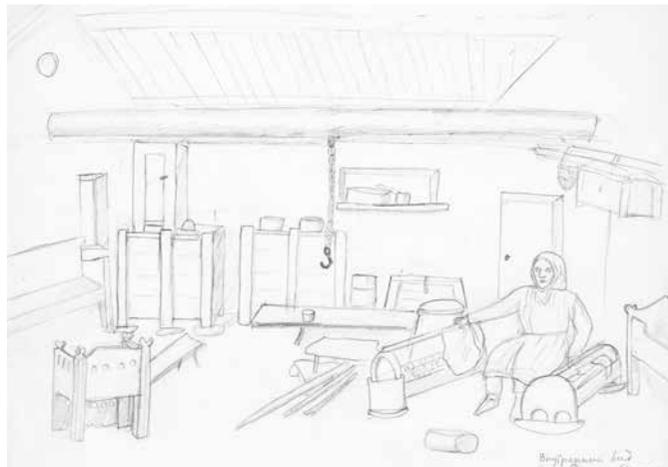
**Аннотация.** Статья посвящена анализу повести «Братья Свенцильда», написанной в 1938 г. кавказоведом и музейным сотрудником Е. Н. Студенецкой (1908–1988). Основное внимание уделено тому, какие идеи старалась популяризировать профессиональный этнограф и просветитель Студенецкая, как она использовала этнографический материал для пропаганды советских преобразований, какие образы «нового человека» создала.

**Ключевые слова:** сваны, балкарцы, «новый человек», дружба народов, национальная политика, коммунистические идеалы, классовое неравенство, советская пропаганда

Наша статья посвящена анализу обнаруженной недавно в архиве Российского этнографического музея (далее — РЭМ) повести «Братья Свенцильда», написанной в 1938 г. кавказоведом и музейным сотрудником Евгенией Николаевной Студенецкой (1908–1988)<sup>1</sup>. Она принадлежит к тому поколению этнографов, которые первыми получили образование при советской власти. В 1930 г. Студенецкая окончила этнографическое отделение географического факультета Ленинградского государственного университета. Еще в студенческие годы она стала водить экскурсии в Этнографическом отделе Русского музея, а с 1 декабря 1930 г. была зачислена в его штат на должность



Уголок деревни. 1929 г. Грузинская ССР, Верхняя Сванетия, д. Ланчвали. Сваны. Карандашный рисунок Е. Н. Студенецкой. РЭМ, № 10827–3



Внутренний вид дома Ратьяна Ратиани. 1929 г. Грузинская ССР, Верхняя Сванетия, д. Сети. Сваны. Карандашный рисунок Е. Н. Студенецкой. РЭМ, № 10827–12

научного сотрудника второго разряда III отделения (Кавказ и Средняя Азия). Коллеги, с которыми Студенецкая начинала трудиться, — А. А. Миллер (1875–1935)<sup>2</sup>, Ф. А. Фиельструп (1889–1933), Г. А. Бонч-Осмоловский (1890–1943) — в 1933 г. были репрессированы. После нескольких лет работы под началом быстро сменявшихся друг друга заведующих отделом Кавказа в 1938 г. она сама его возглавила и проработала на этой должности до 1981 г.<sup>3</sup>

Если научное наследие Студенецкой признано и продолжает быть востребованным, то ее деятельность в сфере политического просвещения освещена сравнительно мало, притом что Евгения Николаевна считала ее для себя очень важной [3; 4; 5; 10]. Признанием достижений в этой области было занесение ее имени в 1941 г. в «Почетную книгу политпросветработников». О ее политической грамотности свидетельствует не только тот факт, что в 1940 г. она вступила в ряды ВКП(б) и долгие годы была активным членом партийной организации музея, но и то, что, находясь во время Великой Отечественной войны в эвакуации в Новосибирске, Евгения Николаевна окончила исторический

факультет Университета марксизма-ленинизма<sup>4</sup>.

На примере повести «Братья Свенчильда» мы попытаемся понять, какие идеи старается популяризировать профессиональный этнограф и просветитель Студенецкая; как она использует этнографический материал для пропаганды советских преобразований; какие образы «нового человека» создала<sup>5</sup>. Первая часть статьи будет посвящена описанию рукописи и пересказу ее содержания, вторая — анализу основных тем повести.

Рукопись «Братья Свенчильда» состоит из 33 переплетенных машинописных листов (объемом около 1,2 а.л.). На последней странице документа указана фамилия Студенецкой и поставлена дата — 1938 г. Практически на всех листах есть орфографические и пунктуационные правки, внесенные карандашом. Сведений о том, что «Братья Свенчильда» когда-либо были опубликованы, нет.

В повести от первого лица описывается экспедиционная работа. Текст разделен на четыре неравные части. События первой, второй и третьей разворачиваются в 1929 г. Первая часть

повествует о дороге в Верхнюю Сванетию и заканчивается встречей Евгения Николаевны со Свенчильдом Маргиановым. Впоследствии этот молодой комсомолец из с. Каль становится ее проводником и помощником. Вторая часть документа посвящена окончанию работы в Сванетии (в частности, сделано описание примирения кровников) и переходу в Балкарию.

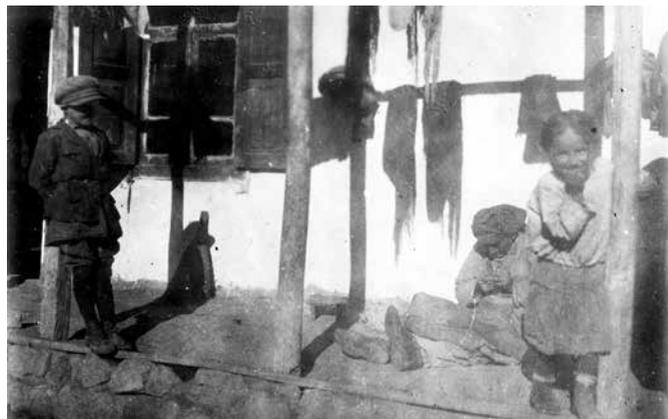
Свенчильд отказывается сопровождать Студенецкую к балкарцам, выражая при этом свою неприязнь к ним.

Они в старое время свана считали как собаку, как раба. Приходили ночами, по много человек на лошадях и сванских детей крали. Зачем, думаешь крали? Потом на цепь сажали, продавали черкесам, туркам, работать на себя все время заставляли (...). Из нашего рода Маргиани в старое время одного мальчика украли. Где он, куда пропал, никто не знает. Не прощу я им этого никогда, не пойду к ним<sup>6</sup>.

Евгения Николаевна пытается объяснить Свенчильду, что в основе вражды, существовавшей между сванами и балкарцами, были классовые противоречия, но это ей не удается.



Бывший дом князя Шакманова. 1936 г. Кабардино-Балкарская АССР, Верхне-Баксанский район, с. Гунделен. Фото Е. Н. Студенецкой. РЭМ, № 5984–19



Старуха 115 лет с внуками. 1936 г. Кабардино-Балкарская АССР, Верхне-Баксанский район, с. Гунделен. Фото Е. Н. Студенецкой. РЭМ, № 5984–34

— Что ты, Свенчильд! Ты комсомолец, разве можно так? Вот Гавалиани твоего брата убили, и ты простил, а тут столько времени прошло, и не можешь простить. Свенчильд вспыхнул. — Он брата убил, он только наш род обидел, а балкарцы весь народ, всех сванов обидели, как я комсомолец простить могу? — Но кто обижал, Свенчильд? Детей крали и торговали ими князья да уздени, косцов — кулаки обманывали, а теперь Советский народ. Но Свенчильд был непоколебим. Это размолвка омрачила наше прощание<sup>7</sup>.

В третьей части автор описывает свою работу у балкарцев, упоминая об их негативном отношении к сванам.

Ругает сванов, — смущенно перевел Ахмат — говорит мошеники народ, скот крал; лошадей уводил. Старик Мусса рассказал, как в годы далекой молодости он убил трех сванов. Отряд сванов напал на их селение. Произошла стычка. «...» Это был единственный счастливый день в моей жизни, — закончил рассказ старик, и опять с скужающим видом начал строгать палочку. Стало жутко. Какая же была жизнь, если за 120 лет нашелся один единственный счастливый день, да и тот связан с убийством<sup>8</sup>.

Последний, самый большой раздел переносит время действия повести на восемь лет вперед, в 1937 г. Евгения Николаевна описывает произошедшие в Балкарии преобразования: колхозы, новые дома, строительство дорог, свет электрических лампочек, трансляцию концерта симфонического оркестра по радио и т.п. Здесь ее проводником становится представитель балкарской княжеской фамилии молодой заместитель председателя колхоза с. Гунделен Амин Шакманов. Позже он сообщает:

Деда моего или прадеда, не знаю, привезли откуда-то и рабом сделали. А у рабов фамилии не было — только кличка, прежнюю свою фамилию забывали. А вот когда в 67 году освобождали крестьян, отец мальчиком сиротой был, лет десяти. Кто какую фамилию говорил, ту и записывали. А отец что понимал. Так его и записали Шакмановых (Шахмановых. — *Е. Г., Р. 3.*) де мол раб. Вот мы и стали Шакмановы — не князья, а рабы. Сейчас князей Шахмановых у нас и в помине нет. Моя фамилия и забыть о них не дает<sup>9</sup>.

Работая в архиве, автор находит судебное разбирательство о неповиновении холопа Маргиана своему князю Шакманову. В повести Евгения Николаевна приводит выдержки из документов, которые свидетельствуют о том, что дед Амина Маргиан был родом из Сванетии. Его похитили и продали в рабство, он погиб после очередного бегства от хозяина.

Ты можешь быть горд Свенчильд — твой родич не посрамил своего рода. Он погиб в бою, в честном бою с горными хищниками — князьями, в неравном поединке с кровавыми собаками царизма. Но ты узнаешь о нем, Свенчильд, и пусть певцы твоего народа сложат о нем такие песни, которые пели бы и в Свании, и в Балкарии, и на языке того великого народа, который помог и сванам, и балкарцам стать свободными. Первым в Балкарии запоет эту песню мой новый друг Амин «...» Твой отец, Амин, не дождался всего несколько лет до той подлинной свободы, которой теперь пользуешься ты — до Великого Октября. Поэтому ты, Амин, будешь первым петь эту песню на балкарском языке. А на русском языке первой запою эту песню я. Я имею это право, я нашла Амину деда, Свенчильду родственника и всем нам одного из тех безвестных героев, которые в черной ночи боролись в одиночку за солнечный луч счастья<sup>10</sup>.

Догадки Студенецкой подтверждает «отметка рода Маргиани» — седая прядь в кудрях сына Амина, такая же, как у Свенчильда.

Амин решает посетить Сванетию, но сомневается, являются ли его родственники колхозниками. Евгения Николаевна убеждает его, что он как представитель передового колхоза должен способствовать коллективизации и вести агитацию, рассказывая о новой жизни. Заканчивается повесть цитатами из писем Амина и Свенчильда к автору. Первый сообщает о подаче заявления на смену фамилии («...прошу разрешить мне переменить мою старую проклятую фамилию эксплуататора и угнетателя на фамилию моих родных и друзей»<sup>11</sup>), рассказывает, что его колхоз передал в дар будущему колхозу Сванетии жеребенка по кличке Друг. Второй благодарит Студенецкую и пишет:

...не только Амин, но и все балкарцы и русские братья мне. И радостно мне, что так много братьев у меня на земле. Легко жить такому роду. Есть поддержка и защита. И прошу тебя, сестра моя дорогая, приезжай к нам, чтобы я мог тебе руку пожать и поговорить обо всем<sup>12</sup>.

На первый взгляд повесть выглядит автобиографической. В 1929 г. Студенецкая действительно побывала у сванов<sup>13</sup>. Это была ее первая поездка в поле, состоявшаяся в рамках обязательной для студентов-этнографов практики. Однако данных о том, что тогда она совершила переход в Балкарию, нет. В докладной записке, обосновывающей целесообразность командировки в Кабардино-Балкарию и Осетию в 1938 г., она пишет, что до 1938 г. ездила в Балкарию дважды — в 1934 и 1936 гг. В 1937 г. она там не была, а работала в Карачае и Осетии<sup>14</sup>.



Старик Жолаев, 105 лет. 1936 г. Кабардино-Балкарская АССР, Верхне-Баксанский район, с. Гунделен. Фото Е. Н. Студенецкой. РЭМ, № 5984–31

Хотя считать повесть документальной прозой нельзя, тем не менее можно утверждать, что Студенецкая использовала при работе над ней свои полевые материалы. Она приводит множество этнографических деталей, в которых не приходится сомневаться. Например, что принято войлочной шапкой зачерпывать из ручья воду для питья или переворачивать бурку задом наперед, чтобы ее не распахивал ветер. Описывает угощение путника айраном и запрет резать хлеб, объясняет, что долгие разговоры при встрече в горах связаны с тем, что это основной способ распространения новостей. Эффект «документальности» повествования достигается цитированием архивных бумаг<sup>15</sup>. В тексте содержится значительное число подробностей экспедиционного быта: описаны переходы через горные перевалы с лошадью в поводу, ночевки в горном духане и коше (жилище пастухов), упомянуты работа по сбору коллекций и создание рисунков с натуры. Ощущение достоверности создают и приведенные в тексте диалоги с информантами, которые порой содержат сведения о том, как Евгения Николаевна объясняла цели своей поездки.

— Зачем едешь сюда к нам в горы? — допытывался один из пастухов. — Хочу узнать вашу жизнь. Как раньше жили, как теперь живете. А потом напишу обо всем этом книжку. — Значит разные хапары (рассказы. — *Е. Г., Р. 3.*) собираешь? — Да, да<sup>16</sup>.

— Доктор? — справился один из сидящих. — Нет. — Инженер? — Нет. — Кто такая? — Писатель — кратко ответила я. Книжки пишу про жизнь горцев<sup>17</sup>.

Вместе с тем достаточно очевидна пропагандистская направленность повести. Одна из ее главных тем, получившая отраженную в названии, — преодоление взаимных предрассудков между сванами и балкарцами («Невольно вспомнилось как Свенчильд не хотел идти в Балкарию. Неужели и до сих пор и у таких людей, как Амин еще живы эти националистические предрассудки?»<sup>18</sup>). Читатель становится свидетелем эволюции взглядов Свенчильда: его негативное отношение к балкарцам через осознание реального родства с Амином сменяется ощущением братства и с балкарцами, и с русскими, и, видимо, с другими народами.

Студенецкая подкрепляет идеологему братства и дружбы народов не только рассказом о подлинном родстве, связывающем истории семей Свенчильда и Амина, но и указанием на то, что у народов были общие враги — князья (дворяне) и уздени (свободные общинники). По сути, она перекодирует вражду между народами в классовый антагонизм. Это еще одна важная тема повести. Студенецкая показывает, что для Амина ассоциирование с фамилией «эксплуататора и угнетателя» является очень болезненным. Неприязнь к «бывшим» усиливают рассказы о жизни их крепостных и рабов.

Помню однажды иду я по улице, на голое тело черкеска одета, а вместо бешмета один воротник. Встречаю князя Балкарова — моего хозяина. — Что, спрашивает он, в ошейнике ходишь? Потому что ты моя собака, так метку такую носишь? — Скипела кровь моя, да промолчал. А то к столбу привяжут, знаешь к каким теперь лошадей привязывают, на весь день на солнце, да еще бить будут. Такие времена были<sup>19</sup>.

Эти фрагменты непосредственно связаны с исследовательскими интересами Студенецкой того периода. Она готовила кандидатскую диссертацию «Формы эксплуатации в скотоводческом хозяйстве у горцев Северного Кавказа в XIX–XX вв.». Работа не дошла до защиты по причине идеологического вето на упоминание депортированных с исторической родины народов Северного Кавказа, однако одна статья на эту тему успела выйти в 1937 г. В ней есть прямые переключки с «Братьями Свенчильда». Например, в одном из диалогов повести звучит пренебрежительное прозвище потомков рабов *бешкарыши* («пяти четвертей раб»): «Это когда в старое время князья детей ездили красть в Чечню, Сванию, а потом продавали то, на четверть мерили — сколько четвертей, столько денег плати»<sup>20</sup>. Объяснение этого термина есть и в упомянутой статье: «...наиболее ценилось похищенные маленького ребенка, достигшего 5 четвертей. Для такого ребенка-раба

существовал даже особый термин “beşqarğ-ş-qazaq” [12. С. 59]. Там же отмечено, что после освобождения рабов и крестьян от личной зависимости, последние принимали фамилии своих хозяев [12. С. 61]. Другая статья на эту тему вышла в 1958 г. уже после смерти Сталина и возвращения балкарцев на родину [13].

В упомянутых научных работах и в повести есть общий базис — марксистская концепция классовой борьбы и развития общества. Видна она и в других материалах. После поездки 1936 г. была зарегистрирована фотоколлекция РЭМ № 5984<sup>21</sup>. Среди снимков местных жителей с. Гунделен есть фотографии бывшего раба Жолаева 105 лет<sup>22</sup> и бывшей рабыни 115 лет с правнуками<sup>23</sup>, а также оказался запечатлен находящийся в этом селе «бывший дом князя Шакманова»<sup>24</sup>. В относящейся к последнему фотоснимку регистрационной описи написано, что с. Гунделен «образовалось из крепостных крестьян, переселившихся на это место после освобождения крестьян в 1867 году. Однако царское правительство не доверяло крестьянам дела управления “не давало печать” и не утверждало из них старшины. Тогда крестьяне общиной на свой счет вывезли из гор захудалого князя Шакманова, отвели ему землю, построили ему дом и работали на него вплоть до революции. На снимке дом князя, построенный позднее. Сейчас в нем помещается школа»<sup>25</sup>.

Приведенные в повести факты из жизни угнетенных слоев населения выгодным образом позволяют противопоставлять тяжелое прошлое и советское настоящее. Студенецкая последовательно проводит мысль, что люди после Великого Октября наконец-то стали по-настоящему свободными, а не как при освобождении крестьян в 1867 г.<sup>26</sup>, когда они попали в новую кабалу к своим бывшим хозяевам. В то время как мулла настроен враждебно («Эфенди говорит — советские люди плохие, не надо с ними дело иметь»<sup>27</sup>), все представители советской власти показаны деятельными, ответственными и приветливыми людьми («Шла подготовка уборочной, и все партийные и советские работники жили и ночевали в машине, проверяя работу в колхозах»<sup>28</sup>). Они оказывают Студенецкой всяческую сильную помощь. Она подчеркивает их авторитет, в том числе описывая примирение кровников (тема кажется выбранной далеко не случайно, кровная месть стереотипно ассоциируется с кавказскими традициями).

Свенчильд комсомолец и он уговорил отца пойти на примирение. Долго не соглашался старик, упрекал сына в трусости, но, когда пришли к нему уговорами сам председатель Верхне-Сванского Исполкома и сек-

ретарь Парткома — он сдался. И вот сегодня собрались на пир все представители родов Маргиани и Гвалиани. Много зарезано быков и баранов, много принесено араки, но это единственно, что осталось от старого обычая примирения. Торжество начинается с выступления председателя Исполкома. Он говорит о старых обычаях, о Советском законе. Иногда блеснут недоверчиво чьи-нибудь глаза из-под насупленных седых бровей, но спокойно висят у пояса дедовские кинжалы, а когда с приветливыми возгласами осушаются первые рога араки, становится ясно, что еще одна твердыня старины подломилась у основания<sup>29</sup>.

Форма путевых заметок оказывается очень удобной для привлечения внимания к описанию преобразований и противопоставления их прошлому.

Долго мы ехали по селению. Как оно не похоже на знакомые мне раньше балкарские селения: Беленые домики с яркими ставнями. Почти все они расположены парами. Фасадом на улицу выходит новенький дом под железной или деревянной крышей, а в глубине двора маленькая хибарка, крытая соломой, часто без окон с одной дверью. Так наглядно перепуталось здесь новое со старым<sup>30</sup>.

Во второй половине 1930-х гг. пропаганда советских преобразований строилась в музее таким же образом, как и в повести: через сопоставление прекрасного настоящего с периодом угнетения трудящихся при царском режиме. Поэтому материал Евгении Николаевны был востребован и при устройении экспозиций<sup>31</sup>, и в экскурсионной работе. «Братья Свенчильда» содержат параллели с разработанными Студенецкой в конце 1930-х гг. «фабульными экскурсиями», в ходе которых на материале экспозиций рассказывалась история вымышленного героя, воплощавшая судьбу всего народа. Для экспозиции, посвященной Северному Кавказу, была придумана экскурсия «Сто лет жизни Ахсара». Похищенный кабардинским князем и перепроданный балкарскому, осетинский мальчик рос на горных пастбищах Балкарии, работал батраком в Карачае; вернувшись в Осетию, страдал от малоземелья и трудился шахтером. Его сын Чермен участвовал в Гражданской войне, потом стал председателем колхоза, а внук Бейбулат — трактористом<sup>32</sup>.

В целом между полевыми материалами, статьями, повестью и экскурсией Студенецкой видны и взаимосвязь, и некоторая преемственность. За ними стоят как марксистско-ленинские представления об обществе и законах его развития, темпоральная структура, предполагающая противопоставление тяжелого прошлого и «ростков будущего в настоящем», так и дискурсы борьбы за изменения к лучшему и переделку лю-

дей, а также романтизм «эпохи героев». Эти черты позволяют отнести повесть «Братья Свенцильда» к искусству социалистического реализма<sup>33</sup>.

При этом кавказский материал выступает не просто в качестве иллюстрации, а содержит собственную идею: некогда отсталые в силу исторических условий горцы Кавказа участвуют в общей борьбе за коммунистические идеалы. Это вклад Евгении Николаевны в пропаганду советских преобразований, в том числе в области национальной политики. Студенецкая в лице Свенцильда, Амина и других советских работников предлагает «ролевые модели» растущего над собой кавказского «нового человека». В этот ряд встает еще один тип — этнограф и просветитель, который изучает прошлое, чтобы оно не было забыто, и поэтому видит и фиксирует советские достижения, а главное — выступает в качестве посредника, того, кто, как акушер, помогает появлению «сознательности». Студенецкая оставляет за наукой цивилизующую миссию, и, что совершенно очевидно, этнографическое знание для нее точно не является ценностно нейтральным.

#### Примечания

<sup>1</sup> Фонд Е. Н. Студенецкой архива Российского этнографического музея (далее — АРЭМ) находится в процессе научной обработки, поэтому нет возможности дать точные ссылки на номера фонда, описи и дел. Вместо этого мы указываем названия фонда и документа, год и условный лист.

<sup>2</sup> Е. Н. Студенецкая считала известного археолога и этнографа А. А. Миллера своим учителем [подробнее об этом см.: 1. С. 115–116; 3. С. 3; 5. С. 4], именно он предложил ей изучать отгонное скотоводство на Северном Кавказе и, таким образом, определил ее интерес в первую очередь к Карачаю, Балкарии и Кабарде. О судьбе репрессированного ученого Евгения Николаевича не упоминала даже в воспоминаниях, написанных в 1980-е гг., однако в своих трудах об истории музея и его коллекций она высоко оценивала его научный и организаторский вклад в работу Этнографического отдела Русского музея [6; 7].

<sup>3</sup> В 1934 г. Этнографический отдел Русского музея был преобразован в Государственный музей этнографии, который в 1948 г. был переименован в Государственный музей этнографии народов СССР, а в 1992 г. — в Российский этнографический музей.

<sup>4</sup> Основные биографические сведения о Е. Н. Студенецкой получены из ее личного дела (АРЭМ. Ф. 2. Оп. 3. Д. 367. 45 л.) и нескольких эго-документов, содержащихся в ее еще неразобранном фонде (АРЭМ. Ф. Студенецкой. В дни блокады (только факты). URL: [https://ethnomuseum.ru/about/museum\\_history/75letpobedy/v-dni-blokady](https://ethnomuseum.ru/about/museum_history/75letpobedy/v-dni-blokady); Там же. Филиал музея этнографии в Новосибирске (1942–1945); Там же. Как я стала музейным работником). См. еще на сайте РЭМ: [2].

<sup>5</sup> О строительстве нового мира, героях и переделке человека см. главу «Дворцы из сливовой косточки» в [15. С. 84–109]; о репрезентации «нового человека» в этнографическом музее см.: [8].

<sup>6</sup> АРЭМ. Ф. Студенецкой. Братья Свенцильда. 1938. Л. 9–10. Здесь и далее сохранена пунктуация источника.

<sup>7</sup> Там же. Л. 10.

<sup>8</sup> Там же. Л. 14–15.

<sup>9</sup> Там же. Л. 20.

<sup>10</sup> Там же. Л. 29.

<sup>11</sup> Там же. Л. 32.

<sup>12</sup> Там же. Л. 33.

<sup>13</sup> Сохранилась коллекция РЭМ № 10827 из 37 рисунков, выполненных Е. Н. Студенецкой и ее первым супругом В. А. Кулебякиным в 1929 и 1930 гг. в Сванетии.

<sup>14</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 621. Отчет о научной командировке сотрудника музея Е. Н. Студенецкой в Кабардино-Балкарскую и Северо-Осетинскую АССР. 1937, 1938 гг. Л. 2.

<sup>15</sup> Использование архивных материалов в качестве этнографических источников было характерно для многих статей и очерков Евгении Николаевны в разные периоды ее жизни [см., например: 11; 12; 14].

<sup>16</sup> АРЭМ. Ф. Студенецкой. Братья Свенцильда. 1938. Л. 11.

<sup>17</sup> Там же. Л. 13.

<sup>18</sup> Там же. Л. 31.

<sup>19</sup> Там же. Л. 22.

<sup>20</sup> Там же. Л. 20.

<sup>21</sup> Коллекция включает 40 негативов и 41 отпечаток. Снимки были сделаны в 1936 г. в с. Гунделен Верхнебаксанского района Кабардино-Балкарской АО во время совместной экспедиции Е. Н. Студенецкой, В. В. Сахарова и Н. Э. Герия.

<sup>22</sup> РЭМ. № 5984–31.

<sup>23</sup> РЭМ. № 5984–34.

<sup>24</sup> РЭМ. № 5984–19.

<sup>25</sup> Опись коллекций РЭМ. № 5984.

<sup>26</sup> Процесс отмены крепостного права в разных частях Российской империи проходил по-разному. В Балкарии он начался только в 1867 г. [13. С. 214]. Об этом на материале Карачая см.: [12. С. 62–68].

<sup>27</sup> АРЭМ. Ф. Студенецкой. Братья Свенцильда. 1938. Л. 13.

<sup>28</sup> Там же. Л. 23.

<sup>29</sup> Там же. Л. 6–7.

<sup>30</sup> Там же. Л. 17.

<sup>31</sup> Экспонаты, привезенные из Балкарии, использовались при строительстве обстановочной сцены «Старый кош» в теме «Скотоводство» на экспозиции 1939 г. «Народы Северного Кавказа в прошлом и настоящем» [6. С. 47].

<sup>32</sup> АРЭМ Ф. 2. Оп. 1. Д. 763. Методическая разработка Е. Н. Студенецкой экскурсии «Сто лет жизни Ахсара» по выставке «Народы Северного Кавказа в прошлом и настоящем». 1939. 16 л.

<sup>33</sup> О влиянии социалистического реализма на практики изучения и репрезентации советской современности в этнографическом музее в 1930-х гг. см.: [9].

русского музея и Государственного музея этнографии в воспоминаниях Е. Н. Студенецкой о 1930-х гг. // Этнографический музей как феномен культуры: материалы XX Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2021. С. 114–121.

2. Гуляева Е. Ю. Студенецкая Евгения Николаевна // Российский этнографический музей. URL: <https://ethnomuseum.ru/collections/projects/collectors/studeneckaya-evgeniya-nikolaevna>.

3. [Дмитриев В. А.] Евгения Николаевна Студенецкая — выдающийся российский исследователь Кавказа и музейный работник: (К 100-летию со дня рождения: буклет к выставке). СПб., [2008].

4. Дмитриев В. А., Иванова В. П. Евгения Николаевна Студенецкая: [некролог] // Советская этнография. 1989. № 4. С. 173–174.

5. Дмитриев В. А., Селинкова Е. Я. Евгения Николаевна Студенецкая (1908–1988). Армавир; СПб., 1997.

6. Крюкова Т. А., Студенецкая Е. Н. Государственный музей народов СССР за 50 лет советской власти // Очерки истории музейного дела в СССР. Вып. 7 / сост. А. Б. Загс. М., 1971. С. 9–120.

7. Народы Кавказа: каталог-указатель этнографических коллекций Государственного музея этнографии народов СССР / под ред. С. А. Авижанской. Л., 1981.

8. Петряшин С. С. «Новый человек» в этнографическом музее: между социалистическим содержанием и национальной формой // Новое литературное обозрение. № 181. 2023. С. 58–76.

9. Петряшин С. С. Соцреализм и этнография: изучение и репрезентация советской современности в этнографическом музее 1930-х гг. // Антропологический форум. № 39. 2018. С. 143–175.

10. Сергеева Г. А. Послесловие редактора // Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М., 1989. С. 278–282.

11. Студенецкая Е. Н. Архивные документы как источник изучения материальной культуры народов Северного Кавказа // Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX–XX вв. (Материалы к «Кавказскому ист.-этногр. атласу») / [отв. ред. В. К. Гарданов]. М., 1971. С. 73–96.

12. Студенецкая Е. Н. К вопросу о феодализме и рабстве в Карачае XIX в. (по некоторым архивным документам) // Советская этнография. 1937. № 2–3. С. 45–72.

13. Студенецкая Е. Н. Ортак — одна из форм эксплуатации в Карачае и Балкарии (конец XIX — начало XX в.) // Сборник трудов Карачаево-Черкесского педагогического института. Вып. 1 / под ред. Х. О. Лайпанов. Черкесск, 1958. С. 205–224.

14. Студенецкая Е. Н. Расследование 120 лет спустя // Советская этнография. 1989. № 2. С. 123–129.

15. Фицпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: город / пер. с англ. Л. Ю. Пантина. М., 2008.

Статья поступила в редакцию 18 июля 2023 г.

#### Литература

1. Гуляева Е. Ю. Сотрудники Этнографического отдела Государственного

**Александра Александровна Песецкая,**

кандидат исторических наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

«АГИТПОЕЗД ПРИБЫЛ!»:

## УЧАСТИЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ЭТНОГРАФИИ В ПОДГОТОВКЕ К ВЫБОРАМ В ВЕРХОВНЫЙ СОВЕТ РСФСР 1938 г.

**Аннотация.** В 1930-е гг. музейное сообщество активно осваивало новый жанр массовой работы — передвижные выставки. В статье речь идет о двух выставках Государственного музея этнографии, объединенных одной идеей и названием, но разных по содержанию. Фото-выставка «Первая среди равных» была издана к выборам в Верховный Совет СССР большим тиражом для распространения по всей стране, в то время как ее двойник — «РСФСР — первая среди равных» — была построена в отдельном вагоне агитпоезда. В статье рассматриваются их содержание, различия и роль в массовой деятельности музея.

**Ключевые слова:** передвижные выставки, выборы в Верховный Совет РСФСР, массовая работа, агитация, агитпоезд

### «МУЗЕЙНЫЙ ФРОНТ ЕСТЬ ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФРОНТ», ИЛИ МАССОВЫЕ ФОРМЫ МУЗЕЙНОЙ РАБОТЫ

Начало 1930-х гг. стало поворотным периодом для музейной среды, началом «музейной перестройки», анонсированной на Первом Всероссийском музейном съезде. Перестройка должна была направить деятельность музеев на решение трех основных задач: включение в строительство социализма, реэкспозиция в соответствии с идеологией марксизма-ленинизма и развитие «массовых форм музейной работы» [6. С. 3]. Под последними подразумевалась разноплановая деятельность, связанная с аудиторией музея: учет, изучение и обслуживание посетителей, организация обратной связи, общественного актива и шефской работы, сотрудничество с предприятиями, колхозами и прочими организациями, подготовка выставок для широких масс трудящихся [8. С. 112]. Основной деятельностью любого музея признавалась политпросветработа. За музеем, как за «мощным просветительским и воспитательным орудием» [10. С. 125], закреплялась роль начального звена в создании «нового человека»: музей должен был «разжечь энтузиазм социалистического строительства, обеспечив этим условия для создания новой жизни, новой культуры» [5. С. 117].

После Первого музейного съезда постоянные экспозиции стали активно меняться. Требование развития массовой работы вызвало рост так называемых внемузейных форм выставочной деятельности, ориентированной на зрителя за пределами стен музея. Популярным жанром стали передвижные выставки, рассчитанные на «массы рабочих и крестьян» и в большом количестве выпущенные ведущими музеями. Руководство страны считало их одной из

форм участия музеев в агитации и пропаганде, важность которых оценивалась очень высоко: для широкого охвата планировалось создание единого музейно-выставочного центра передвижной работы для обслуживания национальных республик и областей с переводом материалов на национальные языки [8. С. 112].

Передвижные выставки, как правило, были приурочены к значимым событиям и достижениям советского государства: «Пятилетка в действии», «Второй большевистский сев», «За ударные темпы» и т.д. [12. С. 57]. Крупнейшие музеи с энтузиазмом взялись за строительство подобных выставок — сравнительно легких в исполнении, ясных и однотипных по структуре и щадящих музейный фонд, поскольку зачастую сводились к сочетанию плоскостного и текстового материала. От музеев требовалось лишь соблю-

дение единообразия и «культплана»: «Тому разнобою, тому параллелизму и той расточительности, которые наблюдаются в данный момент в области культурного строительства, должен быть положен конец» [11. С. 65]. В то же время выставки регулярно подвергались противоречивой критике в первую очередь из-за обилия текстового материала, что придавало им «плакатный», а не музейный характер [9. С. 4]. Однако текстовый материал, с одной стороны, способствовал росту грамотности населения, с другой — позволял строителям выставки поддержать ее концепцию цитатами вождей революции, обеспечив проходимость цензуры. Деятельность по созданию выставок-передвижек контролировалась и критически оценивалась методической комиссией Сектора науки Наркомпроса: «Музейный фронт есть идеологический фронт — а значит, он не может развиваться стихийно» [3. С. 6].

Таким образом, начало 1930-х гг. стало периодом становления общей, унифицированной формы выставки-передвижки. На тот момент существовало два вида передвижных выставок: «переносного типа» и «подвижные выставки», размещенные в вагонах, фургонах, на баржах, и т.п. Далее речь пойдет о проекте Государственного музея этнографии (далее — ГМЭ), который был реализован в обоих вариантах.

### «ПЕРВАЯ СРЕДИ РАВНЫХ»

К 1938 г. Государственный музей этнографии отставал в организации массовой работы по сравнению с другими крупными музеями. По признанию директора Е. А. Мильштейна, «мы сделали в этом направлении только робкие шаги»<sup>1</sup>. Тогда в музее уже была налажена работа с посетителем: для взрослого населения проводились



Фотография с выставки «Первая среди равных»: «Жители Севера на приеме у М. И. Калинина». РЭМ, № 8764–19066

этнографические вечера, сопровождавшиеся лекциями и кинопоказами, для подшефного завода «Красный треугольник» были разработаны специальные курсы народоведения, а в Мраморном зале давал представления «Экспериментальный театр» под началом В. Н. Всеволодского. Основным направлением работы с детской аудиторией стало взаимодействие со школами: открылись «комната школьника», кружки, фотостудия и скульптурная мастерская. Однако то, что требовалось от музеев в первую очередь — связь с предприятиями и особенно работа в колхозах, — практически отсутствовало<sup>2</sup>. Выборы в Верховный Совет РСФСР, намеченные на 1938 г., могли изменить эту ситуацию.

После 12 декабря 1937 г., когда прошли выборы в Верховный Совет СССР, предстояло развернуть еще более масштабную работу по подготовке выборов в Верховный Совет РСФСР, чтобы добиться максимальной явки населения. Выборы были назначены на 26 июня, а старт избирательной кампании — с 26 апреля. Предстояло «толково и интересно, с большевистской страстью и убежденностью разъяснять массам великую правду наших избирательных законов, великую правду коммунизма»<sup>3</sup>. Событие требовало от ГМЭ активной и разноплановой агитации.

В Мраморном зале ГМЭ проходили выборы по 72-му избирательному участку Дзержинского района Ленинграда, в связи с чем здание учреждения было должным образом подготовлено. В вестибюле расположилась выставка, посвященная истории РСФСР, во все экспозиции были включены материалы о кандидатах в депутаты<sup>4</sup>. Кроме того, музей провел несколько массовок для рабочих Кировского завода и Фа-

нерного завода станции Понтонная, которые включали экскурсию, митинг, посвященный выборам, и концерт<sup>5</sup>. Состоялись выездные лекции сотрудников на фабрики и заводы Ленинграда, для избирателей Дзержинского округа были организованы бесплатные экскурсии<sup>6</sup>.

Наиболее плодотворная форма агитации сложилась в сотрудничестве с Ленкультторгом, совместно с которым музей подготовил тематическую фотовыставку «Первая среди равных», приуроченную к избирательной кампании<sup>7</sup>. Она давала «ряд материалов политического, агитационного и справочного характера» и показывала «борьбу большевистской партии и советского правительства за (...) счастливую и зажиточную жизнь народов СССР»<sup>8</sup>.

«Первую среди равных» предполагалось тиражировать по всей стране для размещения в агитпунктах колхозов, в библиотеках, клубах. Тираж выставки составил 2000 экземпляров, которые включали 165 фотографий с пояснительными текстами. Над выставочной работой трудились сотрудники музея: Н. П. Гринкова, К. Ф. Кирилловская, Г. К. Михайлова, Т. А. Крюкова, Г. А. Никитин, Н. А. Федорова, Т. С. Вязовская. Каждому из них заплатили за работу 357 рублей<sup>9</sup> — сумму, превышающую месячную зарплату, что было связано со сжатыми сроками работы: выставка, методическое пособие к ней, проспект были подготовлены менее чем за три недели, чтобы успеть к знаменательной дате<sup>10</sup>.

Фотовыставка состояла из семи разделов, посвященных различным сферам жизни советского государства. К ней прилагалась программа с описанием их содержания.

Достоинством проекта был его интерактивный характер. Держателям



Буклет выставки «Первая среди равных». 1938 г. АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 657. Л. 84

«Первой среди равных» предлагалось ввести в композицию данные по своим районам, дополнив ее еще одним щитом, а в случае невозможности — снабдить материалами местного экскурсовода. Последний щит выставки, рассказывающий о выборах в Верховный Совет РСФСР, предполагал дополнение фотографиями местных кандидатов и предвыборных кампаний. Такой подход позволял сделать выставку «более близкой и доступной» для зрителя. Однако на этом допустимые вариации заканчивались, так как «произвольные сокращения и перестановки могут исказить содержание выставки»<sup>11</sup>. А этого допустить было нельзя.

Первый раздел — «РСФСР — первая среди равных в созвездии советских республик» — был вводным и самым лаконичным: по сложившейся традиции он открывался портретом И. В. Сталина и обложкой Конституции. Далее прилагалась карта и схема устройства РСФСР, а также фотографии жителей этой многонациональной республики. В связи с ограниченностью размеров щита отбор национальностей для первого вводного раздела был выполнен максимально тщательно: здесь были представлены жители крупных республик (Карельской, Дагестанской, Татарской, Башкирской), автономных областей (Центрально-Черноземной, Кабардино-Балкарской, Ойротской), краев (Северный край)<sup>12</sup>. Таким образом, были охвачены вниманием народы всех регионов: Севера, Урала, Поволжья, Центральной России, Сибири и Северного Кавказа. Фотографии запечатлели трудящихся людей: колхозников, лесорубов, рабочих, воплощающих основной принцип жизни «нового человека». Разнообразие разделу добавила пара сюжетных снимков соци-



Монтаж щита выставки-передвижки сотрудниками ГМЭ. 1937–1939 гг. РЭМ, ИМ5–11

алистических праздников, где народы Кабардино-Балкарии и Башкирской АССР были помещены в позитивный, жизнеутверждающий контекст, в котором, помимо труда, находилось место и отдыху «по-новому».

Несомненно, что второй щит — «Царская Россия была средоточием всякого рода гнета» — пользовался особым вниманием сотрудников, поскольку включал фотографии досоветского периода из фондов музея. Так как задачей раздела был показ отсталости царской России, разрыв между государствами подчеркивался как специально подобранными текстами и диаграммами, так и визуальным материалом. Тема иллюстрировалась репродукциями известных картин («Салтычиха» П. В. Курдюмова, «Волостной суд» Н. П. Загорского и т. д.) и карикатурами, чтобы усилить эффект протирочения с передовой реальностью, отраженной в других разделах. Героями щита стали рабочие, безуспешно борющиеся за права при царизме, а также народы Севера, которых «сплавляли русские торговцы»<sup>13</sup>. Фотографии из фондов музея, изначально предназначенные для других целей, поддерживали на выставке идею «жалкого существования», которое влачили народы императорской России<sup>14</sup>.

Для того чтобы контраст между «темным прошлым» и «светлым будущим» был наиболее ярким, следующие щиты («Страна наша из аграрной стала индустриальной» и «Торжество социализма в деревне») должны были быть выполнены максимально оптимистично. Однако, в отличие от разнообразного по содержанию и материалу раздела о царизме, остальные части выставки включали только цитаты, таблицы и фотографии. Среди последних преобладали изображения заводов, строек, цехов, посевных и уборки урожая в разных областях страны, портреты выдающихся тружеников. Для того чтобы не осталось сомневающихся в «торжестве социализма», итог к разделам был подведен ставшей крылатой цитатой Сталина: «Жить стало лучше, товарищи...»<sup>15</sup>.

Часть выставки, посвященная Конституции РСФСР («Сталинская Конституция — счастье Советского народа»), включала в себя несколько разделов: отдых трудящихся, здравоохранение, положение женщины, образование. Каждый из них предварялся соответствующей статьёй закона и поддерживался фоторядом с изображениями школ, яслей, домов отдыха, клубов, парков культуры и отдыха, поликлиник, а также счастливых трудящихся, воспользовавшихся новыми благами.

Тема передовых людей советского государства была продолжена на следующем щите в разделе «Замечательные люди», куда были отнесены известные



Фотография с выставки «Первая среди равных»: «Зажиточно живет колхозная деревня. Семья колхозников Голлобыховых после работы за чаем. Колхоз «Сеятель» Токаревского района Воронежской области». РЭМ, № 5874–39

полярники (Э. Т. Кренкель, И. Д. Папанин, М. В. Водопьянов), шахтер А. Г. Стаханов, пианист Я. В. Флиер, скрипач М. И. Фихтенгольц и спортсмены-призеры соревнований. Культура, таким образом, сводилась к музыке, а наука не была представлена вовсе. Завершалась тема фотографией со Всемирной выставки в Париже 1937 г., ставшей триумфом Советского Союза в Европе, а на фотовыставке — переходным мостом к разделу «Оборона отечества», необходимость которого назрела в обществе. Центральное место среди фотографий этого раздела занял вид танков, потеснивший даже портрет первого маршала К. Е. Ворошилова<sup>16</sup>. Изображение танка в СССР прочно вошло в сферу национального искусства, став своего рода символом защиты Родины.

Финальная часть выставки посвящалась тому мероприятию, для которого

создавалась, — выборам в Верховный Совет РСФСР. Этот раздел изобилует изображениями с прошедших в 1937 г. выборов в Верховный Совет СССР. Самым частым сюжетом стали голосующие люди: бойцы, рабочие, колхозники. Возглавлял эту группу сам И. В. Сталин, опускающий в избирательную урну бюллетень. Дополняли тему фотографии, иллюстрирующие механизм голосования: внимание бюллетеней, подсчет и — как итог — первые заседания Верховного Совета. Хотя в методических указаниях к выставке рекомендовалось дополнить этот раздел местными депутатами, технологическая карта щита демонстрирует отсутствие предусмотренного для этого места<sup>17</sup>.

Несмотря на стройность и логичность концепции, выставка столкнулась с критикой: в ходе ее утверждения Союзкультторг выдвинул ряд замечаний.



Директор ГМЭ Е. А. Мильштейн проводит для сотрудников занятие, посвященное выборам 1938 г. РЭМ, ИМ9–1

«Первую среди равных» было предложено сократить, убрать диаграммы и урезать тексты, а также частично изменить структуру. Однако руководству музея удалось отстоять проект в том виде, в котором он задумывался, ограничившись лишь минимальными изменениями, чему, несомненно, способствовали сжатые сроки<sup>18</sup>.

Фотовыставка имела большой успех, отчего осенью 1938 г. Ленкультторг запросил у музея печать второго издания выставки<sup>19</sup>. В исправленном виде, увеличившись на восемь фотоснимков, дополнивших последний раздел, она была напечатана снова.

Материалы «Первой среди равных» показали, что к 1938 г. уже сложился определенный канон структуры передвижных выставок независимо от тематики: начало с портрета И. В. Сталина и Конституции, противопоставление старого — новому, включение «замечательных советских людей», а также цитат из высказываний вождей, официальных резолюций съездов и из периодической печати.

Отступление от канона было невозможно, однако вариации внутри тем допускались, а замечания к ним со стороны цензоров могли быть оспорены. В центре каждого раздела находились люди: угнетенные при царизме контрастировали с радостными трудящимися советской страны. Обращает на себя внимание при этом безрадостное выражение лиц последних, которое в советской реальности интерпретировалось скорее как сосредоточенное. Тем самым до масс доносились система ценностей и модель поведения советского человека.

Обширная работа, проделанная сотрудниками при подготовке «Первой среди равных», дала возможность использовать накопленный материал для создания других проектов, позволяющих проявить больше свободы, в том числе «принять участие в очень интересном и важном начинании»<sup>20</sup>. Речь идет о выставке в агитпоезде Октябрьской железной дороги.

#### «АГИТПОЕЗД ПРИБЫЛ»

Передвижные выставки в средствах транспорта в начале 1930-х гг. пользовались особым вниманием, так как могли эффективно донести до широких масс решения партийных съездов и информацию об этапах социализма. Предпочтение отдавалось агитавтомобильям — как обладающим наибольшим охватом для ведения борьбы с «безграмотностью и бескультурьем» [2. С. 85]. Что же касается поездов, то их использование в агитационных целях берет свое начало с первых лет существования советского государства, когда в 1920 г. был создан отдел агитационно-инструкторских поездов и пароходов

ВЦИК. Помимо проведения митингов и бесед, разъяснения политики советской власти, работники агитпоездов обследовали местные учреждения, принимали жалобы и заявления жителей, оказывали практическую помощь [7. С. 102].

В музейной среде первый опыт устройства агитвагонов и поездов был апробирован в начале 1930-х гг. Музеем Красной армии, Музеем Революции СССР, Музеем транспорта, Музеем охраны труда [12. С. 57]. В 1931 г. в СССР насчитывалось свыше 30 вагонов-выставок [1. С. 70]. Однако «классические» музеи оставались в стороне от использования передвижных выставочных пространств.

Год 1938-й предоставил ГМЭ возможность принять участие в работе агитпоезда. На основе одноименного фотопоезда в кратчайшие сроки была подготовлена передвижная выставка «РСФСР — первая среди равных» для агитпоезда Октябрьской железной дороги.

Строительство выставки в ограниченном пространстве вагона позволило ГМЭ использовать экспонаты из своих фондов и отойти от плакатного формата. При этом, несмотря на приуроченность к конкретному событию, основной акцент сместился с подготовки к выборам на «контраст между царской Россией — тюрьмой народов и расцветом культуры народов РСФСР», благодаря чему музей был представлен в выгодном свете: у выставки появилась индивидуальность, что в итоге привело к любопытным результатам<sup>21</sup>.

В северо-западном регионе в 1938 г. курсировали два агитпоезда, посвященных выборам в Верховный Совет РСФСР<sup>22</sup>, хотя агитвагоны в целом по стране были развернуты в большом количестве<sup>23</sup>. В составе агитпоезда, следующего по маршруту Ленинград — Бологое, был выделен вагон для строительства выставки, превратившейся «в небольшой передвижной музей» ГМЭ<sup>24</sup>. На протяжении месяца, с 28 мая по 26 июня 1938 г., состав делал продолжительные остановки на мелких станциях и полустанках. Помимо агитаторов и сотрудников музея, в бригаду поезда вошла редакция газеты «Сталинка», участники художественной самодеятельности, киномеханики, врачи, парикмахер. Были организованы кинопоказы, митинги, выступления творческих коллективов и выезды в ближайшие колхозы с лекциями<sup>25</sup>.

Выставка состояла из трех крупных разделов. В первом был показан быт царской России — «тюрьмы народов». Во втором — советская реальность на примере фотографий известных стахановцев, Героев Социалистического Труда и многочисленных иллюстраций и диаграмм, повествующих о развитии

страны. Третий раздел был посвящен современному творчеству народов РСФСР. Заключительным аккордом выставки стали итоги выборов в Верховный Совет СССР. При подготовке выставки «РСФСР — первая среди равных» сотрудники, занимавшиеся разработкой концепции (Л. Н. Терентьева и Е. Н. Студенецкая), несомненно, были менее зависимы от внешней цензуры, что позволило музею в полной мере продемонстрировать свой потенциал и сделать разделы насыщенными и разнообразными.

Для представления различных регионов страны и характеристики отдельных национальностей в вагоне были размещены четыре манекена в «русском, чувашском, удэ (удэгейском. — А. П.) и кабардино-балкарском» костюмах<sup>26</sup>. Вещевым материалом, «характеризующим хозяйственную отсталость населения дореволюционной России, был дополнен первый раздел выставки. Прошлое народов, таким образом, представлялось на выставке «темным» не только с помощью плоскостного материала, но и подкреплялось экспонатами музея. Тема народного творчества в РСФСР была отражена лучшими образцами народного искусства: вышивкой, металлическими изделиями, предметами с резьбой и росписью по дереву, а также резьбой по кости. Такое противопоставление, во многом искусственное, относило хозяйственные и бытовые предметы к «темному прошлому», а в предметах декоративно-прикладного искусства подразумевало потенциал для использования в национальном строительстве. Экспонаты и фотографии были дополнены знаменами, лозунгами и портретами вождей, без чего не могла обойтись ни одна советская выставка<sup>27</sup>.

Главным отличием «Первой среди равных» в агитвагоне от ее предшественницы было «человеческое лицо», а именно — сопровождавшие ее сотрудники музея. Заведующей агитвагоном была назначена научно-технический сотрудник Р. Л. Ящина, в качестве экскурсоводов работали П. Ф. Богородицкая и А. И. Стишова. Сопровождение выставок-передвижек в то время было непростой задачей и признавалось музейным сообществом образцом трудового подвига: «Находишься как на позиции во время войны, но только бой идет на культурном фронте» [11. С. 64]. Работа сотрудников ГМЭ не стала исключением.

Нагрузка на экскурсоводов была беспрецедентной: ежедневно через вагон-музей проходило 14 экскурсионных групп (по 7 на каждого экскурсовода). Выставка начинала свою работу в 12.00 и заканчивала в 21.00 с двухчасовым перерывом в середине дня. Однако если желающих посмотреть выставку было

много, вагон открывали сразу по приезде на станцию, в 7 часов, и при достаточном наружном освещении закрывали в 23 часа. При этом экскурсовод Стишова на момент выезда числилась стажером и не могла самостоятельно вести экскурсии. Первые пять дней П. Ф. Богородицкой пришлось вести группы в одиночку, что сказало на ее здоровье<sup>28</sup>.

Помимо большой проходимости сотрудники столкнулись с другими проблемами, которые приходилось решать на ходу: с отсутствием электрического освещения, оповещений местных жителей о наличии в агитпоезде выставки и надписей на вагоне, указывающих на нее, а также с нехваткой человеческих ресурсов для решения поставленных задач<sup>29</sup>. Условия работы были сложными, а иногда опасными. На станции Яблонка во время перерыва из вагона были украдены «колчан, луки и бусы с марийки». Благодаря сотрудникам угрозыска вещи были найдены и возвращены на выставку, а «воришки задержаны и отправлены в соответствующее место»<sup>30</sup>. Ими оказались местные подростки, впечатленные экспонатами музея. Острее всего сотрудники ощущали нехватку денег. «... Положение наше очень тяжелое (...). Пройдет еще пара дней, нам нечего будет есть», — писала в своем письме на имя директора ГМЭ Р. Я. Ящина<sup>31</sup>. Несмотря на трудности, напряженные условия работы воспринимались сотрудниками с оптимизмом: «Живем полной жизнью, включившись активно в Выборы РСФСР»<sup>32</sup>. Трудовая жертвенность ради «улучшения своего положения» и выхода из «полуазиатской бескультурности» была краеугольным камнем агитработы и показателем качества труда [4. С. 434].

Следуя по маршруту, поезд совершил 29 остановок, на каждой из которых в течение одного дня проводилась агитработа. За это время выставку посетило 11 000 человек, из них 8204 в составе организованных экскурсий, что позволило «сеять как можно больше и лучше в глухих местах, где это нужно»<sup>33</sup>. Основными посетителями выставки «РСФСР — первая среди равных» стали рабочие и служащие транспорта, торфяных разработок, колхозов и совхозов, а также школьники и домашние хозяйки. Экскурсии проводились и для организованных групп различных организаций: медицинского техникума, местных отделений НКВД, избирательной комиссии, Льзинской школы для глухонемых детей. Последняя оставила неизгладимое впечатление у коллектива агитвагона: «Очень интересная была экскурсия немых детей детского дома (...). После просмотра мы их встретили потом на прогулке, дети обступили нас. Ласкались к нам и с большим трудом

кричали нам Большевик и приветствовали нас пионерским салютом»<sup>34</sup>.

«Агитпоезд прибыл!» — с восторгом писали местные газеты, отмечая успех выставки<sup>35</sup>. Их поддерживают страницы книги отзывов: «Посмотрели музей с большим удовольствием и интересом, особенно нам интересны новые герои, новые люди»<sup>36</sup>. Однако не обошлось без критики. Посетители указывали на недостаток вещевых материалов и избыток иллюстративного, которым к исходу 1930-х гг. зрителя было уже не удивить. «Выставка хорошая, но только если можно, то больше не фотоснимков, а всяких вещей и костюмов первобытных войн», — писали учащиеся средне-медицинской школы со станции Ушаки<sup>37</sup>. Любопытным итогом выставки «РСФСР — первая среди равных» стало несоответствие ее целей и реакции публики. Несмотря на стремление авторов показать «гнет царской России», публика, наоборот, просила добавить «макетов и статуй в большем числе наших национальностей (...). Еще бы в вагоне имелся уголок истории народов СССР и вообще прошедших войн на территории старой царской России»<sup>38</sup>. Именно «отсталое прошлое» вызвало у посетителей наибольший интерес.

Результаты агитации удовлетворили как руководство Дорпрофсожа<sup>39</sup>, так и ГМЭ, а участники проекта получили различные поощрения. Агитвагон стал для музея не только способом отчитаться «наверх» о проделанной агитации, но и возможностью повысить свою популярность. Большинство посетителей впервые познакомилось с его коллекциями и вскоре после выставки была организована экскурсия с одной из тех маленьких станций, где выставкой разбужена инициатива и вызван интерес к жизни и творчеству народов нашей страны»<sup>40</sup>.

Несмотря на преемственность двух выставок «Первая среди равных», проекты получились совершенно разными. Тема выборов в обоих вариантах отошла на второй план. По сравнению с безликой фотовыставкой, в которой профиль музея практически не отражен, агитвагон продемонстрировал, что даже при соблюдении установленных канонов передвижная выставка может быть интересным, разнообразным пространством, вызывающим подлинные эмоции и побуждающим посетителя к диалогу.

В фокусе фотовыставки находились советские труженики, по большому счету лишенные этнических характеристик. В то же время ядром выставки в агитвагоне стали вещи, которые взяли на себя функцию презентации разных национальностей. Это компромиссное решение обеспечило показ одновременно и равенства советских граждан, и их культурного разнообразия.

История выставки в агитвагоне — не только образец «воспитания масс» с помощью музейного материала, но и пример «новых людей» в действии, которыми являлись сотрудники ГМЭ. Готовые к самопожертвованию ради труда, они были живым примером кредо советского человека: «работа и есть настоящая жизнь»<sup>41</sup>.

Работа выставки «РСФСР — первая среди равных» — модель образцовой агитации, в которой соблюдены каноны выставок-передвижек: присутствуют и контраст материала, где прошлое противопоставляется настоящему, и живое воплощение жертвенности, и близкие простому обывателю вещи. Такое сочетание получило положительную оценку населения и повысило престиж ГМЭ, став значимой вехой в его развитии.

### Примечания

<sup>1</sup> Архив Российского этнографического музея (далее — АРЭМ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 651. Л. 43.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> «Отлично подготовиться к выборам в Верховный Совет РСФСР» // Сталинец. 1938. 25 апреля (№ 19).

<sup>4</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 646. Л. 13.

<sup>5</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 676. Л. 65.

<sup>6</sup> Там же. Л. 69.

<sup>7</sup> Там же. Л. 66.

<sup>8</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 657. Л. 84–86.

<sup>9</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 647. Л. 22.

<sup>10</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 646. Л. 14.

<sup>11</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 693. Л. 6.

<sup>12</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 519. Л. 1.

<sup>13</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 693. Л. 36.

<sup>14</sup> Там же. Л. 29.

<sup>15</sup> Там же. Л. 20.

<sup>16</sup> Там же. Л. 61.

<sup>17</sup> Там же. Л. 65.

<sup>18</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 647. Л. 1.

<sup>19</sup> Там же. Л. 44.

<sup>20</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 676. Л. 67.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 648. Л. 24.

<sup>23</sup> Агитпункты в вагонах // Вечерняя Москва. 1938. 8 июня (№ 129).

<sup>24</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 657. Л. 24.

<sup>25</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 648. Л. 24.

<sup>26</sup> Там же. Л. 4 об.

<sup>27</sup> Там же. Л. 4–4 об.

<sup>28</sup> Там же. Л. 2, 25.

<sup>29</sup> Там же. Л. 27.

<sup>30</sup> Там же. Л. 20 об.

<sup>31</sup> Там же. Л. 18.

<sup>32</sup> Там же. Л. 8.

<sup>33</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 676. Л. 68.

<sup>34</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 648. Л. 17 об.

<sup>35</sup> Агитационный вагон-музей // Крестьянская правда. 1938. 8 июня (№ 129).

<sup>36</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 695. Л. 16.

<sup>37</sup> Там же. Л. 23.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Дорожная профсоюзная организация Октябрьской железной дороги.

<sup>40</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 676. Л. 69.

<sup>41</sup> Письмо Т. А. Крюковой к А. В. Григорьеву от 21 июня 1932 г. (ГКМКП 9441/277 ДФ 2098/277). Из фонда Козьмодемьянско-

го культурно-исторического музейного комплекса.

### Литература

1. *Ивашов Д.* Формы и методы работы с передвижной выставкой // Советский музей. 1931. № 5. С. 70–75.

2. *Ильковский М. С.* Агитавтомобиль на службу культурному строительству // Советский музей. 1932. № 3. С. 85–88.

3. Итоги XVII партконференции и задачи музейной работы // Советский музей. 1932. № 2. С. 3–7.

4. *Ленин В. И.* Странички из дневника // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 45. М., 1970. С. 364–365.

5. *Лидак Я. Г.* За новые методы музейной работы // Советский музей. 1932. № 2. С. 115–117.

6. *Луцтол И. К.* Год работы // Советский музей. 1932. № 1. С. 3–14.

7. *Максакова Л. В.* Деятельность коллектива агитпоезда «Октябрьская революция» среди крестьянства (1919–1920) // Вопросы истории. 1956. № 10. С. 102–111.

8. Музейная методическая комиссия сектора науки Наркомпроса в 1931 г. // Советский музей. 1932. № 2. С. 110–114.

9. Пропаганда решений XVII Всесоюзной конференции ВКП(б) // Советский музей. 1932. № 3. С. 3–10.

10. Резолюция по докладу Сектора науки Наркомпроса, принятая на I Поволжской музейной конференции в Н.-Новгороде (июнь 1931 г.) // Советский музей. 1931. № 5. С. 125–126.

11. *Семенова А. А.* С выставкой-передвижкой по колхозам // Советский музей. 1931. № 5. С. 62–65.

12. *Чермухина Н. М.* За плановость в работе передвижных музеев-выставок // Советский музей. 1931. № 5. С. 57–61.

*Статья поступила в редакцию 1 августа 2023 г.*

**Станислав Сергеевич Петряшин,**

кандидат исторических наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

## РУССКИЕ РАБОЧИЕ КАК «НОВЫЕ ЛЮДИ» В МУЗЕЙНОЙ ЭТНОГРАФИИ 1950-х гг.

**Аннотация.** В статье на материалах экспедиции Государственного музея этнографии народов СССР 1954 г. к рабочим г. Иваново исследуется конструирование национального облика «новых людей» — передовых русских рабочих — в этнографическом дискурсе и художественной практике (скульптуре). Реконструируется поколенческая структура «новых людей», отражающая историческую динамику «национальной формы» и «социалистического содержания» культуры в советской идеологии.

**Ключевые слова:** Государственный музей этнографии, «новые люди», этнография рабочих, советская идеология, поколенческая структура

В 1930-е гг. перед советскими музеями была поставлена задача воспитания «нового человека». Ленинградский Государственный музей этнографии<sup>1</sup> (далее — ГМЭ) не стал исключением. Так, в 1937 г. заведующий музейным отделом Наркомпроса РСФСР Ф. Я. Кон на совещании при директоре ГМЭ указывал, что музейные экспозиции должны показывать, «как под руководством партии человек, который недавно угнетался, создал свою культуру», и представлять «этапы, через которые воспитался новый человек и был доведен до стахановского движения»<sup>2</sup>. Идеологические требования глубоко повлияли как на экспозиционные, так и на экспедиционные практики этнографического музея [7]. В 1930-е гг. «новыми людьми» на выставках ГМЭ были преимущественно крестьяне-колхозники — передовики производства, ударники и стахановцы.

Игнорирование этнографами рабочего класса перестало быть легитимным на рубеже 1940–1950-х гг.: в это время в советской этнографии появилось новое направление — изучение культуры и быта рабочих [6; 8]. Исследования рабочих в прошлом и настоящем должны были придать новый импульс этнографии современности. Такая задача была закреплена на Этнографическом совещании 1951 г. при Институте

этнографии и антропологии АН СССР: «Центральное место в работе советских этнографов должно занимать изучение социалистического быта колхозного крестьянства и рабочего класса СССР» [9. С. 231].

С целью сбора материалов для будущих экспозиций по этнографии рабочих в 1951–1955 гг. ГМЭ были организованы пять экспедиций, из которых для настоящей работы наибольший интерес представляет экспедиция этнографов Евгении Николаевны Студенецкой, Сарры Абрамовны Павлоцкой и скульптора Михаила Касьяновича Григорьева к рабочим нижегородского завода «Красное Сормово» и текстильщикам ивановской «Красной Талки» 1954 г. [8]. По результатам этой экспедиции были написаны три научных отчета, а музейное собрание пополнилось 44 предметами, 116 фотографиями, 14 рисунками и планами жилищ рабочих, 4 скульптурными портретами.

На примере этой экспедиции я стараюсь показать, как в музейной этнографии современности 1950-х гг. конструировался образ «нового человека» — передового русского рабочего — в его национальной форме и социалистическом содержании. Соотношение этнических и советских традиций в образе «нового человека» будет рассматриваться в перспективе темпоральности.

Понятие «нового человека» всегда подразумевает противопоставление «старого» и «нового», определенную интерпретацию прошлого, настоящего и будущего общества [11]. В статье реконструируется поколенческая структура «новых людей», которая позволяет показать, что человек «новый» в СССР не только противопоставлялся человеку «старому», но и сам был внутренне расщеплен на поколения — «новых людей» прошлого, настоящего и будущего. Смена поколений отражала заложенное в советскую идеологию представление о поступательном движении к коммунистическому обществу, свободному от национальных границ и этнического партикуляризма<sup>3</sup>.

В 1952 г. ГМЭ был подготовлен тематический план экспозиции по этнографии русского народа<sup>4</sup>. Согласно плану, первые три зала отводились темам классической этнографии (крестьянские занятия, одежда, жилище и пр.), в то время как четвертый зал должен был представлять культуру и быт рабочих при капитализме. Предполагалось, что пятый зал расскажет о революционном движении и подведет к шестому залу, посвященному быту и культуре современного рабочего класса. Наконец, в седьмом зале планировался показ современного колхозного крестьянства, расцвета советского народного творчества, строек коммунизма и др.

На обсуждении тематического плана экспозиции с сотрудниками Института этнографии АН СССР идея демонстрации современного рабочего класса была раскрытывана ввиду его сомнительной «этнографичности». Отвечая на критику, В. И. Герасимова, заведующая русским отделом, подчеркивала, что сотрудники музея отдают себе отчет, что «возможно не удастся показать специфику современного рабочего класса, поскольку мы приближаемся к коммунизму и грани между национальными особенностями стираются. (...) Мы хотим показать современную советскую культуру, пусть она даже

будет тождественной для рабочих грузин, таджиков, русских. Мы покажем элементы развивающейся ведущей советской культуры. «... Мы не боимся того, что там увидим такие же элементы мебели, как в квартирах и других рабочих. Мы сознательно идем на это, чтобы показать развитие советской культуры в целом»<sup>5</sup>.

Таким образом, русские рабочие, согласно авторам плана экспозиции, представляли собой скорее общую «советскую культуру» и, по причине этнической обезличенности, предвосхищали собой лишнее национальных границ коммунистическое общество. Усугубляло проблему идеологическое требование показывать советскую современность на примере наиболее политически благонадежных и передовых — «новых» — людей. Раскритикованный план русской экспозиции так и не был реализован. Задача изучения и показа рабочих, однако, не снималась и могла быть адекватно решена, как считалось, только при помощи полевых исследований и приобретения новых коллекций.

Экспедиция 1954 г. Е. Н. Студенецкой, С. А. Павлоцкой и М. К. Григорьева стала одной из экспедиций по изучению русских рабочих для будущей экспозиции. Продолжалась она с 20 октября по 11 декабря. Из них в Сормово исследователи работали со 2 по 19 ноября, а в Иваново с 19 ноября по 10 декабря<sup>6</sup>. В дальнейшем я буду опираться в большей степени на материалы научного отчета, посвященного изучению Иваново. Если в Сормово исследователи не были допущены непосредственно на завод<sup>7</sup>, то в Иваново у них была возможность изучать рабочих как внутри фабрики, так и за ее пределами в городском пространстве (см. ил. на 1-й странице обложки). В качестве основного объекта изучения этнографы с помощью секретаря областного комитета КПСС выбрали фабрику «Красная Талка». Она считалась передовым предприятием области и была известна своими революционными традициями, связанными с демонстрацией и расстрелом рабочих в 1905 г. на реке Талка<sup>8</sup>. Также при посредстве обкома исследователи получили пропуски на фабрику на все время пребывания в Иваново: «Ходили совершенно самостоятельно по цехам, беседовали с любыми рабочими и мастерами, обедали в фабричной столовой и скоро нас знали все и пропускали без пропуска. Это позволило нам влиться в быт фабрики»<sup>9</sup>.

За время полевой работы в Иваново было опрошено более 50 человек. По возрастному составу они четко подразделяются на две группы — относительно молодых и пожилых людей. Через обком и городской отдел социального обеспечения был подобран список

«старых партийцев персональных пенсионеров». Согласно Студенецкой и Павлоцкой, «...большинство же наших информаторов, испытавших на себе всю тяжесть прошлого, являясь передовой частью ивановского пролетариата, были участниками революций 1905 г. и 1917 г., а после победы Октября активными строителями социализма»<sup>10</sup>.

Работа скульптора Григорьева<sup>11</sup> (как в Иваново, так и в Сормово) также была направлена на воплощение образов двух поколений — пожилых рабочих «с их славным революционным прошлым и молодых, бодрых, энергичных рабочих»<sup>12</sup>. Его отношения с моделями — как пожилыми, так и молодыми — выстраивались так, что во время позирования они могли «чувствовать себя совершенно свободно, принимая различные положения, и даже передвигаться по помещению. В непринужденной свободной беседе незаметно проходили два или три часа занятий»<sup>13</sup>. Выбранный метод, по словам Григорьева, отвечал потребностям не привыкших к позированию людей, но также «давал возможность понять модель не только с точки зрения формы, но и образа вообще»<sup>14</sup>. Таким образом, рабочие не были поставлены в позицию пассивного — недвижимого и немомо — объекта, но оставались во время позирования активными людьми, вовлеченными в свои дела и диалог со скульптором.

Портреты моделей были вылеплены Григорьевым сначала из пластилина на каркасе из папье-маше. Для обеспечения сохранности при перевозке со всех этюдов на месте были сняты гипсовые формы, по которым в дальнейшем были изготовлены сами гипсовые бюсты. В дальнейшем эти этюды предполагалось использовать при изготовлении музейных манекенов — «скульптурных образов современного рабочего»<sup>15</sup>.

Среди пожилых информантов в Иваново Григорьев выбрал в качестве модели «старую производственницу» А. С. Малькову (см. РЭМ, № НВ 3724; РЭМ, № 9051–80) (см. ил. 1 и 2). В Сормово скульптору позировал И. В. Чугунов (1887 г.р.) — котельщик, персональный пенсионер, старый большевик и участник вооруженного восстания сормовских рабочих 1905 г. (РЭМ, № НВ 3726). Образы пожилых рабочих, таким образом, как у этнографов, так и у скульптора обращены в славное революционное и трудовое прошлое. Они не могут быть представлены в полной мере как «новые» люди, но при этом, конечно, не являются «старыми» людьми — пережитками эпохи капитализма. Скорее их следует охарактеризовать как «новых людей» прошлого, сражавшихся в молодости за коммунистическое будущее с его «врагами». К этому поколению, например,



Ил. 1. Портрет А. С. Мальковой, пожилой работницы фабрики «Красная Талка» (г. Иваново). 1954 г. Фото М. К. Григорьева

относил себя Л. Д. Троцкий. В 1920-е гг. он писал: «Мы с вами, по справедливости, гордимся принадлежностью к этому типу, но нашей работой мы подготавливаем условия для такого общества, где не будет классового антагонизма, не будет революций, а стало быть, не будет и революционеров» [9. С. 328]. Зрелые люди, которые уже вряд ли доживут до полной победы коммунизма, таким образом, отделены от «новых людей» утопического будущего.

Представление о «новом человеке» как революционере восходит еще к социал-демократическим и народническим концепциям «нового человека» второй половины XIX в. (П. Н. Ткачев, Н. Г. Чернышевский и др.) [1. С. 15–21; 2]. Но в советское время (по крайней мере внутри границ СССР) фигура «революционера» постепенно потеряла актуальность и стала романтическим объектом исторической ностальгии — «новым человеком» прошлого.

Большая часть разговоров этнографов с пожилыми информантами касалась дореволюционного прошлого — их рабочего и домашнего быта. Получившаяся картина в духе советской идеологии была достаточно односторонней и показывала имперское прошлое в темных красках. Фабриканты и управляющие жестоко обходились с рабочими, мало платили и много штрафовали. Жилищные условия как в рабочих казармах, так и на съемных квартирах были плохими. Еда — скудная, работа — травмоопасная, рабочие помещения — тесные и плохо освещенные. Все это мотивировало «новых людей» прошлого бороться за свои права и вступать в ряды революционеров.

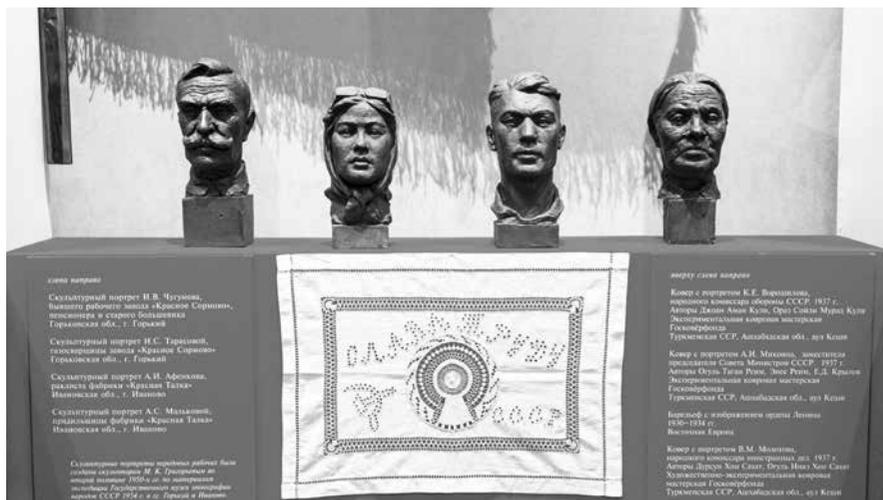
Этнографы вслед за своими информантами подчеркивали крестьянское происхождение пожилых рабочих. Так, согласно приведенному в отчете свидетельству, фабриканты стремились нанимать прежде всего неграмотных и одетых по-деревенски, так как ими было проще управлять<sup>16</sup>. Отмечался

также патриархальный характер семьи: муж или свекор всегда был главой семейства, даже если зарабатывал меньше жены. Связь с крестьянством проявлялось в том, что рабочие по возможности строили себе небольшие избы, «хибарки»: «Такие домики строили себе или рабочие, недавно пришедшие из деревни, где они продали свою избу, или наоборот, рабочие, уже долгие годы жившие здесь, прибегая к помощи родных, деляя займы и отказывая себе во всем»<sup>17</sup>. Крестьянский характер как самого жилища, так и его интерьера для этнографов были зримым символом причастности ивановских рабочих к народной культуре.

Примечательно, что при описании дореволюционного прошлого оказалась полностью опущена тема досуга. Она возникает, только когда речь заходит о современном быте. Досуг рабочих «Красной Талки» разных возрастов достаточно разнообразен, но и типичен для советских граждан тех лет: прослушивание лекций, чтение газет и книг, катание на коньках, бег на лыжах, походы в кино и театр, участие в драмкружках, оркестрах, концертах и др.<sup>18</sup> Наиболее ярко двойственность «национальной по форме и социалистической по содержанию» культуры «нового человека» прошлого проявилась в выступлениях хоров, которые удалось посетить этнографам. На заключительном концерте художественной самодеятельности в декабре самым интересным для Павлоцкой и Студенецкой оказался «хор старых производственниц клуба южной фабрики, которые в русских костюмах спели две русские народные песни и частушки»<sup>19</sup>. На вечере в текстильном техникуме внимание привлек уже хор «старых большевиков Иванова» с исполнением революционных песен<sup>20</sup>.

Более молодые участники концертов исполняли популярные песни Мурадели, Новикова, Дунаевского и других советских композиторов, отрывки из опер, но также народные песни и «частушки на местные темы». Причастность молодого поколения к народной культуре также воплощалась и в традиционных крестьянских жилищах, в которых они жили наравне с пожилыми рабочими: «Стоят там старинные комоды и горка, и современные металлические кровати, диван и стулья»<sup>21</sup>. В этой теме, по словам этнографов, «трудно оторвать старое от нового», ведь, например, в доме XIX в. мог жить «новый советский человек»<sup>22</sup>. При этом подчеркивалось, что многие рабочие живут уже в построенных в советское время и «современно обставленных» домах.

«Этнографические» элементы культуры и быта ивановских рабочих исследователи зафиксировали также в их производственной деятельности — орнамент



Ил. 2. Скульптурные портреты И. В. Чугунова, Н. С. Тарасовой, А. И. Аференкова и А. С. Мальковой работы М. К. Григорьева на выставке «Новый человек: между утопией и традициями. К 100-летию образования СССР» в РЭМ. Фото О. В. Волковой

на фабричных тканях часто включал в себя народные мотивы. Как отмечают Студенецкая и Павлоцкая, художники, работавшие на ивановских фабриках, нередко приезжали за консультациями в Государственный музей этнографии народов СССР<sup>23</sup>. Собранные материалы использовались для разработки новых рисунков в фольклорном стиле. Для музейного показа работы граверной мастерской у 82-летнего пенсионера К. С. Капралова был приобретен комплект из 40 инструментов, которыми он пользовался на протяжении 50 лет (РЭМ, № 6853)<sup>24</sup>.

Таким образом, для музейных этнографов наиболее ярко и органично советские и национальные элементы культуры сочетались в фольклорных выступлениях, жилище и производстве декорированных тканей. Отметим, что данные сферы жизни объединяли оба

поколения — «новых людей» прошлого и настоящего — и задавали общие рамки опыта.

Статус «нового человека» настоящего применительно к рабочим формировался, однако, за счет актуальных трудовых достижений, а не успехов на поприще культуры (см. ил. 3). По выражению этнографов, «и изменение техники, и совместная забота о повышении труда, и обучение на производстве за пределами его привело к тому, что растет социалистическое соревнование и количество передовиков производства»<sup>25</sup>. Отчет Студенецкой и Павлоцкой включает в себя описания и прямую речь таких передовиков, заслуживших почет и уважение.

Больше всего внимания в отчете было уделено ткачихе Елене Николаевне Рыкуновой, одной из инициаторов стахановского движения на фабрике



Ил. 3. Доска почета рационализаторов фабрики «Красная Талка» (г. Иваново). 1954 г. Фото М. К. Григорьева

«Красная Талка»<sup>26</sup>. За свои трудовые подвиги она была награждена орденом Трудового Красного Знамени. В 1936 г. стахановку направили в Промышленную академию, после которой она была выдвинута на профсоюзную работу и заняла должность председателя фабричного комитета. Также Рыкунова избиралась депутатом Городского совета Иваново. В отчете приводятся слова стахановки о своем и подобных ей женщин жизненном пути — о трансформации рядового советского гражданина в «нового человека» в условиях социализма: «Девушки, которые приехали когда-то в лаптях, кончили Промакадемию, Текстильный институт, а некоторые из них уже имеют или готовятся на получение кандидатской степени»<sup>27</sup>.

Отбор информантов и моделей молодого возраста для этнографического интервью или создания скульптурного этюда осуществлялся при помощи комсомольской организации и руководства фабрики и завода (в Иваново и Сормово). Так, во время обеденного перерыва в комитете комсомола в присутствии скульптора устраивали «смотрины» молодых людей и приглашали их на «непринужденную беседу» с руководителями комсомольской организации. По словам Григорьева, как для участников экспедиции, так и для руководящих работников завода было важно, чтобы «выбранная для этюда модель была хорошей не только по типу, но и по производственным показателям. Это было законное стремление показать лучшего передового человека нашего времени»<sup>28</sup>. Не каждый советский гражданин мог претендовать на место образцового «нового человека».

По итогу «смотрины» на «Красной Талке» были выбраны для позирования молодая прядильщица Г. М. Архипова<sup>29</sup> и опытный раклист А. И. Афонков (РЭМ, № НВ 3727) — «лучшие производственники»<sup>30</sup>. На заводе «Красное Сормово» моделью стала Н. С. Тарасова, 1931 г.р., потомственная рабочая газосварщица, выполнявшая нормы на 125% (РЭМ, № НВ 3725).

Обсуждаемая поколенческая структура «нового человека» восходит к широко цитируемым изречениям В. И. Ленина. В 1920 г. он говорил: «Тому поколению, представителям которого теперь около 50 лет, нельзя рассчитывать, что оно увидит коммунистическое общество. До тех пор это поколение перемрет. А то поколение, которому сейчас 15 лет, оно и увидит коммунистическое общество, и само будет строить это общество» [3. С. 317]. Ленин в этой цитате зачисляет себя в ту же категорию, что и Троцкий в выше цитированном фрагменте, которую я определил как «новых людей» прошлого — революционеров, создавших условия для построения

социализма и коммунизма. Им наследует поколение молодежи — «новых людей» настоящего, которые вовлечены в строительство утопического общества и могут до него дожить.

Конечной целью, однако, является «новый человек» будущего, который будет воспитан уже в коммунистическом обществе. Про них Ленин высказался подробнее в речи 1919 г.: «Внуки наши, как диковинку, будут рассматривать документы и памятники эпохи капиталистического строя. С трудом смогут они представить себе, каким образом могла находиться в частных руках торговля предметами первой необходимости, как могли принадлежать фабрики и заводы отдельным лицам, как мог один человек эксплуатировать другого, как могли существовать люди, не занимавшиеся трудом. До сих пор, как о сказке, говорили о том, что увидят дети наши, но теперь, товарищи, вы ясно видите, что заложенное нами здание социалистического общества — не утопия. Еще усерднее будут строить это здание наши дети» [5. С. 325]. В этой цитате поколения «нас», «детей» и «внуков» предвосхищают поколенческую структуру «новых людей» прошлого, настоящего и будущего, которая оформилась позже в середине 1930-х гг., когда власти публично объявили об успешном построении в стране социализма и представили каноничные категории «новых людей» социалистического настоящего — стахановцев, чкаловцев, папанинцев и пр. Вопрос интеграции «национального» в образ «нового человека», однако, не ставился в речах советских вождей. Его разрешение негласно перепоручалось специалистам по национальному вопросу, в том числе этнографам.

Итак, в научных отчетах и в комплексе скульптурных портретов получили отражение два поколения рабочих. У них этнографы нашли элементы русской народной культуры — в жилище, фольклоре и орнаменте производимых тканей. Если народная культура принадлежала в равной степени всем советским людям разных возрастов, то революционные и трудовые подвиги выделили из общей массы «новых людей» — прошлого и настоящего. В этнографическом тексте отмечается сохранение только положительных народных традиций, призванных обрамлять традиции советские (празднования революций 1905 и 1917 гг., социалистические соревнования и пр.) и придавать рабочему быту национальный колорит. Это сочетание позволило музейным этнографам сконструировать специфический образ «нового человека» как одновременно русского и советского. И если «русскость» выстраивалась на основе наследия прошлого, то «советскость» была устремлена в будущее: она описы-

валась из перспективы формирования лишённого национальности человека грядущей утопии.

В этой перспективе «новые люди» (как прошлого, так и настоящего) в своей национальной специфике воплощали в себе прогрессивные традиции прошлого, а в своих революционных и трудовых подвигах, лишённых этнического колорита, предвосхищали качества «нового человека» будущего.

Образ русского «нового человека» — советского рабочего — в материалах экспедиции 1954 г. носит, конечно, частный характер. Это продукт прежде всего взаимодействия ленинградского музея в лице нескольких его представителей с поволжским городским этнографическим полем. Этот локальный случай, однако, показывает, как этнографы и музейные работники трудились над задачей формирования национальных обликов «нового человека», складывающихся в рассмотренную выше поколенческую структуру. Отбор информантов для интервьюирования и моделей для позирования осуществлялся при активном участии и помощи местных администраторов и отражал во многом их представления о русском «новом человеке». Как в процессе позирования, так и в итоговых скульптурных портретах (в сопровождающей их музейной документации) была отражена активность «новых людей», их личные истории. Почетный статус старого большевика или передовика производства также существенным образом влиял на процесс этнографического исследования и его результаты. Студенецкая и Павлоцкая в своем отчете много цитировали информантов и пересказывали их (пускай и довольно клишированные) автобиографические нарративы. Как следствие в материалах экспедиции «новые люди» предстали личностями, наделенными особым «лицом» и «голосом», а не обобщенными носителями народной традиции.

#### Примечания

<sup>1</sup> С 1902 г. — Этнографический отдел Русского музея, с 1934 г. — ГМЭ, с 1948 г. — ГМЭ народов СССР, с 1992 г. — Российский этнографический музей (РЭМ).

<sup>2</sup> АРЭМ (Архив Российского этнографического музея). Ф. 2. Оп. 1. Д. 599. Протоколы совещаний при директоре. 1937 г. Л. 23.

<sup>3</sup> Как утверждал Ленин, целью социализма является «не только сближение наций, но и слияние их» [4. С. 256].

<sup>4</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1099. Стенографический отчет совещания по обсуждению тематического плана экспозиции «Русский народ». 1952. Л. 5–6.

<sup>5</sup> Там же. Л. 9–10.

<sup>6</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 214. Е. Н. Студенецкая, С. А. Павлоцкая. Быт сормовских рабочих. 1955. Л. 6.

<sup>7</sup> Вероятно, по причине работы завода «Красное Сормово» на оборонную промышленность СССР.

<sup>8</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 214. Л. 6.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 212. Е. Н. Студенечкая, С. А. Павлоцкая. Быт рабочих текстильщиков г. Иванова. 1955 г. Л. 19.

<sup>11</sup> Про Михаила Касьяновича Григорьева (1913–1973) известно очень мало. Он родился в д. Заболотье Мошенского района Новгородской области, преподавал в художественной студии при Боровичском комбинате «Красный керамик». В экспедиции ГМЭ он выполнял роль фотографа, художника и скульптора.

<sup>12</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 209. Григорьев М. К. Опыт работы скульптора в этнографической экспедиции в гг. Сормове и Иванове. 1955 г. Л. 1.

<sup>13</sup> Там же. Л. 4.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. Л. 5.

<sup>16</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 212. Л. 4.

<sup>17</sup> Там же. Л. 13.

<sup>18</sup> Там же. Л. 29–30.

<sup>19</sup> Там же. Л. 30.

<sup>20</sup> Там же. Л. 31.

<sup>21</sup> Там же. Л. 28.

<sup>22</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 214. Л. 40.

<sup>23</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 212. Л. 27.

<sup>24</sup> Большая часть этой коллекции представлена во втором зале экспозиции

«Русские. Конец XIX — начало XX в.» Российского этнографического музея. Там же выставлен макет цеха ивановской текстильной фабрики, сделанный в 1950-е гг. на основании полевых материалов Студенечкой и Павлоцкой.

<sup>25</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 212. Л. 24.

<sup>26</sup> Там же. Л. 24–25.

<sup>27</sup> Там же. Л. 25.

<sup>28</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 209. Л. 2.

<sup>29</sup> В собрании РЭМ ее скульптурный портрет отсутствует.

<sup>30</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 209. Л. 5.

#### Литература

1. Геллер М. Машина и винтики. История формирования советского человека. Лондон, 1985.

2. Гончарова О. М. «Новые люди» эпохи 1860-х: идеи — тексты — социопрактики. Лекции по истории русской культуры. СПб., 2011.

3. Ленин В. И. Задачи союзов молодежи // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. Т. 41. М., 1981. С. 298–318.

4. Ленин В. И. Социалистическая революция и право наций на самоопределение // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. Т. 27. М., 1969. С. 252–266.

5. Ленин В. И. Три речи на Красной площади 1 мая 1919 г. // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. Т. 38. М., 1969. С. 325.

6. Мартынова М. Ю. Изучение рабочего быта и городская этнография // Советская этнография в истории государственного строительства и национальной политики / отв. ред. М. Ю. Мартынова. М., 2022. С. 473–490.

7. Петряшин С. «Новый человек» в этнографическом музее: между социалистическим содержанием и национальной формой // Новое литературное обозрение. № 181. 2023. С. 58–76.

8. Петряшин С. С. Рабочие в советской музейной этнографии 1950-х годов: классовый анализ и политика времени // Этнографическое обозрение. 2021. № 4. С. 156–174.

9. Резолюция этнографического совещания при Институте этнографии АН СССР с участием представителей союзных и автономных республик, состоявшегося в Москве с 23 января по 3 февраля 1951 года // Советская этнография. 1951. № 2. С. 231–234.

10. Троцкий Л. Задачи коммунистического воспитания // Троцкий Л. Сочинения: в 23 т. Т. 21. М.; Л., 1927. С. 327–340.

11. Kremontsov N. Introduction: On Words and Meanings // The Art and Science of Making the New Man in Early 20<sup>th</sup>-Century Russia / ed. by N. Kremontsov, Y. Howell. London; New York, 2021. P. 1–23.

Статья поступила в редакцию 1 августа 2023 г.

Юлия Сергеевна Смирнова,  
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

## КОНТУР ГЕРОЯ: ОБРАЗ «НОВОГО ЧЕЛОВЕКА» В СОВЕТСКОМ ФОТОРЕПОРТАЖЕ

**Аннотация.** Советский фоторепортаж, будучи одним из важнейших визуальных маркеров эпохи, формировал облик советского человека на страницах газет и журналов. В статье рассмотрены механизмы формирования этого образа в советской прессе 1930-х гг. с примерами из фотоархива Российского этнографического музея.

**Ключевые слова:** советский фоторепортаж, «новый человек», Фотохроника ТАСС

Первые два десятилетия советской власти можно назвать временем формирования канона «нового человека»: только они — сильные, бесстрашные, трудолюбивые и преданные партии — могли стать героями — строителями коммунизма, не боящимися сложностей и лишений. За визуальную часть этого канона отвечали живопись, кино и фотография, в том числе фоторепортаж.

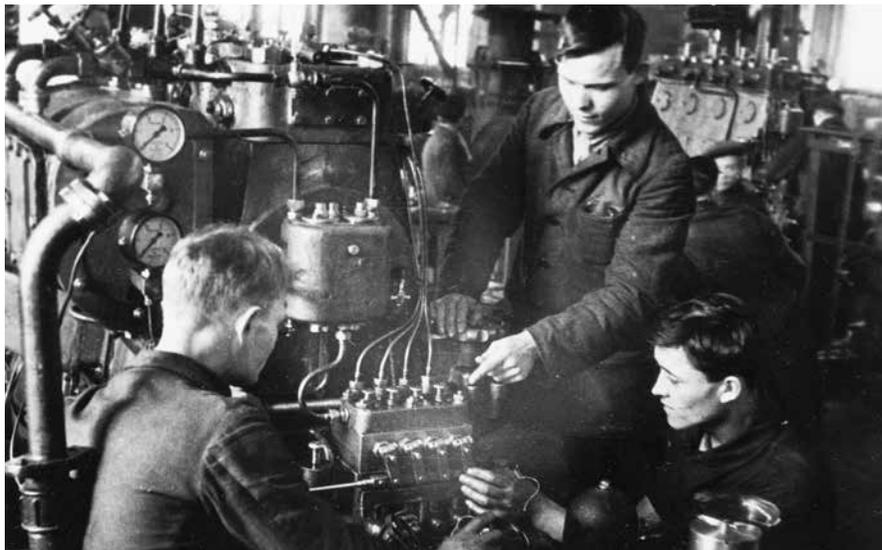
Тридцатые годы XX столетия — время не только становления социалистического реализма как основного художественного метода, но и осознания важности фотографии для средств массовой информации. Если до этого фотография сравнительно редко появлялась на страницах прессы и не составляла конкуренции живописи

и плакатам, то в 1930-е гг. ситуация кардинально изменилась. По словам Г. А. Орловой, «...через прекрасных снимков, переместившихся к середине 1930-х гг. на страницы центральных газет, позволяла почти непрерывно переводить будничное в разряд возвышенного и обогащала визионерский опыт столкновения с реальностью осуществленной мечты» [5. С. 190]. Она же отмечает, что фотография становится востребованным способом показа «нового лица советской страны» [5. С. 190].

Подобные перемены не могли не повлиять на музеи и их подход к формированию фондов. «Музейный фронт есть идеологический фронт (...) Именно освещение в своей экспозиции нового, возникающего в процессе социалистического строительства есть

первейшая задача музеев с тем, чтобы на основе этого показа посетитель увидел бы и «родимые пятна» старого общества» [4. С. 6], — пишет журнал «Советский музей» в 1932 г. Разумеется, показать новую жизнь старыми средствами было невозможно, и музеи начали искать современные форматы демонстрации новых советских людей и их новой жизни.

Российский этнографический музей начал приобретать репортажные фотографии в начале 1930-х гг. и продолжал это делать на протяжении всего советского периода и даже после его окончания: последние зарегистрированные коллекции советской пресс-фотографии относятся к середине 1990-х гг.; всего в фотоархиве хранится почти 10 тысяч снимков. Большая часть коллекций была приобретена в Фотохронике ТАСС и в Агентстве печати «Новости» (АПН). Коллекции приобретались как в центральном отделении Фотохроники ТАСС, так и в региональных телеграфных агентствах, таких как УзТАГ (Узбекское телеграфное агентство), Ленсоюзфото (Ленинградское отделение «Союзфото»), ЗакТАГ (Закавказское телеграфное агентство), РАТАУ (Радиотелеграфное агентство Украины), БелТА (Белорусское телеграфное агентство) и ЭЛБТА (Литовское агентство новостей). Еще один блок фотографий представляют приобретения из редакций регио-



Монтаж готового 140-сильного дизеля для транспорта канала Москва — Волга на Воронежском дизельном заводе им. Сталина. 1937 г. РЭМ, № 6018–19



Чемпион СССР по гимнастике Г. Рцхиладзе. 1936 г. РЭМ, № 5960–5

нальных советских газет, в их числе «Правда Востока» (Узбекская ССР), «Туркменская искра» (Туркменская ССР), «Коммуна» (Воронеж, РСФСР), «Грозненский рабочий» (Чечено-Ингушская АССР), «Красная Чувашия» (Чувашская АССР), «Правда Севера» (Архангельск, РСФСР) и «Амурский маяк» (Хабаровский край, РСФСР). Многие из приобретенных музеем снимков были сделаны известными советскими фотографами. Среди них участники группы «Октябрь» Борис Игнатович, Елеазар Лангман, Дмитрий Дебабов и Борис Кудояров, автор «Узбекской Мадонны» Макс Пенсон, автор снимка «Знамя Победы над Рейхстагом» Евгений Халдей, а также ведущие фотокорреспонденты Советского Союза разных лет: Валентин Хухлаев, Марк Редькин, Наум Грановский, Макс Альперт, Эммануил Евзерихин, Валентин Соболев, — всего в списке авторов более 600 фамилий. Хотя «новый человек» не является образом исключительно первых десятилетий советской власти, в рамках данной статьи мы более подробно рассмотрим фотографии именно этого периода. Тридцатые годы, как было сказано выше, интересно анализировать в рамках изучения процесса создания целой системы образов «новых людей», которая активно применялась и в более позднее время.

Необходимо отметить, что советский фоторепортаж стоит воспринимать как синтез фотографии и текста: в прессе они практически не существовали по отдельности, текст определял фотодействительность, задавал правильное к ней отношение. На обороте большинства фотографий фонда приклеена текстовка с информацией о сюжете и деталях создания, которая использовалась при написании статьи или заметки. При рассмотрении боль-

шей части примеров эта информация используется для понимания комплекса советской медиареальности и роли фоторепортажа в ее создании. В данной работе мы не будем рассматривать парадные статичные портреты, которые часто появлялись в газетах, превращая их в аналог доски почета, но сосредоточимся на снимках с более сложными сюжетами, часто встречающихся в прессе 1930-х гг.

«Новый человек» как образец для подражания появился во всех без исключения сферах советской жизни. Наибольшее внимание фоторепортаж уделял передовикам и стахановцам промышленности и сельского хозяйства. Основным заводским сюжетом (с большим отрывом от других) является «Человек за работой» — снимки передовиков и стахановцев на рабочих местах. На фотографии № 6018–19 представлена группа стахановцев за

монтажом дизеля, ее текстовка описывает сюжет подробнее: «На воронежском дизельном заводе им. Сталина изготавливаются дизели для транспорта канала Москва-Волга. На снимке — монтаж готового 140-сильного дизеля. Слева слесарь И. М. Татарчук, справа бригадир сборочной бригады И. С. Прохоров, вверху бригадир по испытанию М. Н. Пеленицын». То, что герои снимка — стахановцы, уточнять необязательно: в пространстве, создаваемом советской прессой, напечатанная в газете фотография становилась знаком почета. Как правило, публиковались фотографии героев советской действительности (стахановцев, ударников и пр.), а антигероям советского мира доставались в основном карикатуры [5. С. 193]. Еще один характерный снимок (№ 6048–25) — портрет стахановца Иnderских рудников Курака Алисултанова. Здесь, помимо



Ударница на празднике сплошной коллективизации. 1931 г. РЭМ, № 5405–9

канонического образа счастливого советского рабочего, стоит отметить и характерные формулировки в текстровке: «На Индерборстрое /Гурьевский округ, Казахская ССР/ интенсивно разрабатываются бораты /минерал, составляющий соли борной кислоты/. Коллектив рудников досрочно /к 1 ноября/ закончил годовой план добычи. На руднике выросли великолепные кадры стахановцев, достигших высоких показателей производительности труда. На сн.: Один из лучших стахановцев-забойщиков Индерских рудников тов. Курак Алисултанов, выполняющий свои нормы на 142 проц.». «Новый человек» на производстве был главным двигателем индустриализации, поэтому его образу в прессе уделялось большое внимание.

Работники сельского хозяйства тоже должны были соответствовать высоким стандартам «новых людей». В этой теме основным сюжетом также является «Человек за работой», только на этот раз на колхозных полях и фермах. В качестве примера возьмем довольно распространенный тип снимка — колхозник за рулем трактора. На первой фотографии (№ 6323–72) изображен тракторист-стахановец Сузур Хариев из Северо-Осетинской АО, на второй (№ 6021–9) — комсомолец-стахановец Зиябай Нортаев из Узбекской ССР. Несмотря на разные территории и разное время съемки, кадры очень похожи по композиции и общему настроению. Текстовка есть только у второй фотографии, однако ее основные пункты подходят к обоим снимкам: «Комсомолец Зиябай Нортаев, стахановец Чиназской МТС, работая на пропашке хлопка на тракторе Универсал, обработал более 2 тысяч гектар. За последнюю десятидневку на культивации хлопка Нортаев заработал 1300 рублей». Здесь,

помимо основного мотива ударного труда, есть и упоминание вполне практического преимущества, а именно указание денежного вознаграждения. Следование примеру «нового человека» обещает читателю не только почет и уважение, но и определенный набор материальных благ — премии, улучшение жилищных условий, поездки на отдых и т. д.

Новый человек в своей новой стране не только ходил на работу, но и участвовал в общественной и культурной жизни, получал образование, занимался спортом; эти виды деятельности были важной составляющей в воспитании общества. Образы спортсменов попадали в газеты в разных вариантах — от динамичного движения в процессе соревнований до классической статики в духе греческой скульптуры. Второй вариант кажется ближе к общему контуру газетного Героя, уже добившегося высоких результатов и агитирующего зрителя повторить его подвиги. Примером последнего служит снимок № 5960–5, на котором изображен чемпион СССР по гимнастике Георгий Рцхиладзе. «Закончились всеармейские гимнастические соревнования РККА. Общее первенство выиграл коллектив Киевского военного округа. Лучшие гимнасты РККА остаются в Ленинграде на учебно-тренировочный сбор. На снимке: Чемпион СССР по гимнастике, младший командир Грузинской дивизии тов. Рцхиладзе, награжденный орденом “Знак почета” (участвовал вне конкурса)», — гласит текстовка. И хотя говорится о многих участниках данного сюжета, их единственным визуальным представителем становится фигура Рцхиладзе.

Вершиной развития «нового человека» являлась партийная деятельность. Один из популярных сюжетов — вы-

ступление на митинге или демонстрации — детализирует образ настоящего советского гражданина, добавляя ему политическую активность и готовность вести за собой других. В качестве классического примера рассмотрим фотографию № 5405–9, показывающую выступление ударницы на митинге в честь праздника сплошной коллективизации. «Праздник сплошной коллективизации Порховского района. 2-го мая при стечении тысяч крестьян Порховского района прошел праздник сплошной коллективизации. На праздник вышли из города Порхова рабочие. Праздник коллективизации в майские дни носил характер демонстрации готовности колхозников и рабочих по-ударному вести социалистическую стройку и крепить международную связь трудящихся. На снимке: колхозница-ударница на митинге призывает женщин дружно работать в колхозе и строить новый быт» — текстовка описывает классический сюжет таких снимков. Хотя данный кадр сделан в 1931 г. и не отвечает всем канонам соцреалистического оптимизма (в частности, на фотографии никто не улыбается, в конце 1930-х гг. это уже большая редкость), здесь явно выделен и «новый человек», и то, что остальным следует его внимательно слушать.

Абсолютным пиком развития для советского гражданина являлась должность депутата Верховного Совета. Это отнюдь не означает, что советская власть пыталась из каждого воспитать депутата, однако их визуальные образы должны были внушать уважение и желание равняться и соответствовать. Кроме того, стахановцы, ставшие депутатами (пусть и чисто формально), наглядно доказывали успешность как государства, так и его усилий по воспитанию нового типа людей. Депутатов снимали в разных локациях — на рабочем месте, во время сессий Верховного Совета, в кругу коллег. Мы в данном случае остановимся на достаточно распространенном домашнем сюжете. Фотография № 6263–5 представляет депутата в своем доме за работой над конспектом; она дает характеристику герою через каждую небольшую деталь, от ордена на пиджаке до портретов на стене на заднем плане, — все это представляет историю жизни «нового человека» и его развития в этом качестве.

Стоит более подробно остановиться на визуальной судьбе новой советской женщины. Хотя процесс раскрепощения (и последующего активного включения в работу) шел по всей стране, фотографии из среднеазиатских и кавказских республик раскрывают эту тему максимально рельефно за счет контраста «старого» и «нового» образов. Классический пример — фотография



Б. Мисостишхова на встрече с избирателями. 1930-е гг. РЭМ, № 6330–314

№ 6330–114, запечатлевшая известную активистку Кабардино-Балкарской АССР Билю Мисостишхову на встрече с избирателями. Девушки, окружающие Билю, также являются поведенческими образцами: они показывают правильное отношение к героине, пока сами они еще только следуют по ее пути. Интересна и композиция снимка: все его линии сходятся не столько на фигуре Мисостишховой, сколько на ее ордене Ленина. Другой пример, из Узбекской ССР (№ 5834–64), демонстрирует молодую женщину у зеркала: «Колхозница-ударница тов. Абдурахимова прихорашивается у зеркала перед уходом в колхозную красную чайхану на колхозное собрание». С помощью текстовки снимок воплощает в себе практически все основные пункты, отличающие «новую» женщину от «старой», добавляя к обязательной программе — ударница, член колхоза, активный участник общественной жизни — еще и внимание к собственной внешности, необычное для данного региона.

Советская медиареальность в некотором смысле сама являлась большой (мета)выставкой, в том числе достижений национальной политики. Использование фоторепортажа при создании выставок и экспозиций должно было формировать у посетителей то же «верное видение» [7], что и чтение газет и журналов: через пресс-фотографии на выставках и экспозициях музеев оказывается встроен в систему трансляции облика большой семьи народов. «Новый человек» был частью этой семьи, объединяя все национальности под одним образом Советского героя. Как пишет Д. А. Баранов, «...представленные на этнографических экспозициях культуры, а точнее, их образы, воспринимаются

посетителями как объективная реальность. Иллюзия достоверности изображения этнографической действительности основывается на взгляде на предметы как “документы эпохи”, “овеществленные реалии культуры” [1. С. 414]. Речь в данном случае идет больше про вещи, однако можно предположить, что весь комплекс материалов музейной экспозиции или выставки, включая фотографии, воспринимается посетителем как прошедший определенную научную проверку и потому заслуживающий доверия.

Советские газеты и журналы при помощи фотографий создавали визуальный канон «нового человека», одновременно реального и мифического. Безоблачная реальность, в которой этот человек жил и трудился, могла расходиться с реальностью читателя, но если правильно равняться на героев, то можно было попасть в этот новый мир и занять свое место на доске почета — печатные медиа ежедневно продвигали эту мысль, а фотографии стахановцев и ударниц служили ее доказательством. Фоторепортаж стал одним из важнейших способов широкого распространения образа «нового человека», и на это есть несколько причин. Фотография «стала подлинным и самостоятельным видом искусства, превратившись в действенный фактор пропаганды за социалистическое строительство» [6. С. 13], а фоторепортаж назывался «образным пропагандистом», который должен «занять место трубача, изобразителя и организатора наших великих побед» [3. С. 3]. В отличие от живописи и кино, фото в газете показывало реальных людей, тем самым верифицируя героев и их подвиги. «Претензия на абсолютную достоверность» [5. С. 189] фотографии позволяла ей формировать свою соб-

ственную медиареальность, которая показывала человека таким, каким он должен быть. Учитывая ведущую роль печатной прессы в моделировании советского мира [2. С. 228], герои фоторепортажа были не просто образцами для подражания — они показывали единственно верный путь в обещанное светлое будущее.

#### Литература

1. Баранов Д. А. Образ советского народа в репрезентативных практиках Государственного музея этнографии народов СССР во второй половине XX в. // Антропология социальных перемен. Исследования по социально-культурной антропологии: сб. ст. / отв. ред. Э. Гучинова, Г. Комарова. М., 2011. С. 414–428.
2. Брукс Д. «Людей, которые не читают газет, надо морально убивать на месте» // Советская власть и медиа: сб. ст. / под ред. Х. Гюнтера и С. Хэнсген. СПб., 2006. С. 228–241.
3. Год борьбы за качество // Советское фото. 1934. Вып. 1. С. 2–3.
4. Итоги XVII партконференции и задачи музейной работы // Советский музей. 1932. Вып. 2. С. 3–7.
5. Орлова Г. А. «Воочию видим». Фотография и советский проект в эпоху их технической воспроизводимости // Советская власть и медиа: сб. ст. / под ред. Х. Гюнтера и С. Хэнсген. СПб., 2006. С. 188–203.
6. Открытие выставки советского фотоискусства 24 апреля // Советское фото. 1935. Вып. 4. С. 13.
7. Сартори Р. Фотокультура II, или «верное видение» // Советская власть и медиа: сб. ст. / под ред. Х. Гюнтера и С. Хэнсген. СПб., 2006. С. 145–165.

Статья поступила в редакцию 26 июня 2023 г.

См. также иллюстрации на 4-й странице обложки

Лариса Федоровна Попова,  
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

## СТАНОВЛЕНИЕ «НОВОЙ» КУЛЬТУРЫ КОЧЕВНИКОВ-КИРГИЗОВ (по полевым материалам Е. И. Маховой 1940 г.)

**Аннотация.** В 1940 г. Государственным музеем этнографии была предпринята экспедиция в Киргизскую ССР для сбора материала, фиксирующего, в частности, «новый быт» осевших кочевников-киргизов. Фотоснимки и полевые записи Е. И. Маховой характеризуют типы поселений, общественные здания, стационарные жилища, их интерьер и др.

**Ключевые слова:** Государственный музей этнографии, экспозиция, киргизы, оседание кочевников, «новый быт», экспедиция, Е. И. Махова

В истории советского государства «великий перелом» 1929 г. стал рубежным событием, ускорившим глобальные преобразования

общества на основе политики огосударствления. Новый курс в области музейного дела, направленный на его идеологизацию, был принят на Всерос-

сийском музейном съезде 1930 г. [1]. В соответствии с решениями съезда в Этнографическом отделе Русского музея (с 1934 г. — Государственный музей этнографии (далее — ГМЭ), с 1948 г. — Государственный музей народов СССР, с 1992 г. — Российский этнографический музей, РЭМ) в первой половине 1930-х гг. разрабатывались новые экспозиционные проекты, призванные отразить достижения в области становления социалистического быта и воспитания на этой основе советского «нового человека» [3; 4; 5]. Особое внимание уделялось Средней Азии, где трансформация жизненного уклада населения носила подчас радикальный характер. Так, одной из первых обновлений коснулось экспозиции «Узбеки в прошлом и настоящем», которая открылась в 1937 г. [2]. В 1938 г.

первые посетители ознакомились с экспозицией «Туркмены в прошлом и настоящем», в одном из разделов которой процесс перехода от номадизма к оседлости был охарактеризован как магистральная линия прогресса в развитии кочевых этносов региона. Данная тема должна была получить развитие в экспозиции «Киргизы в прошлом и настоящем», к подготовке которой музей приступил в том же году. Эта страница в истории музея остается малоисследованной, поскольку разработка экспозиционного проекта была прервана событиями Великой Отечественной войны, и в отсутствие конечного результата подготовительный этап работы над экспозицией не анализировался, за небольшим исключением [6], ни в обзорах общего характера, ни в специальных трудах. Открытие экспозиции «Киргизы. Конец XIX — начало XX в.» состоялось в ГМЭ уже в позднейший период советской истории (1978), что не могло не найти отражения в ее концепции.

Таким образом, цель настоящей статьи состоит в том, чтобы ввести в научный оборот некоторые материалы, связанные с подготовкой экспозиции ГМЭ «Киргизы в прошлом и настоящем», а также раскрыть их значение как источника для изучения практики воплощения концепции советского «нового человека» в киргизском обществе 1930-х гг.

В 1938 г. директор ГМЭ Е. А. Мильштейн писал в Комитет наук при Совете Народных Комиссаров (СНК) Киргизской ССР: «В плане своих работ Музей запроектировал строительство постоянной выставки “Киргизы в прошлом и настоящем”. На этом основании Музей (...) обратился к правительственным органам Киргизской Республики с призывом принять участие в организации в нашем Музее экспозиции, посвященной киргизскому народу. Тов. Луний Б. А. сообщил нам, что Совнарком Киргизской ССР принял решение об участии в строительстве в Государственном музее этнографии выставки “Киргизы в прошлом и настоящем”»<sup>1</sup>. В архиве Российского этнографического музея имеется копия соответствующего постановления № 1494 от 27 октября 1938 г., подписанного заместителем председателя СНК Киргизской ССР С. Садовниковым и управляющим делами СНК Киргизской ССР Н. Дубровским<sup>2</sup>.

Первым шагом в реализации проекта стала поездка ученого секретаря ГМЭ Б. К. Балакина в Киргизию (1939) с целью знакомства с современным бытом колхозников и приобретения экспонатов по художественным промыслам киргизов. В результате им была сформирована коллекция образцов вышивки и резьбы по дереву (РЭМ,



Ил. 1. Вид улицы колхоза «Орто-Азия». Киргизская ССР, Джалалабадская обл., Сузакский р-н. 1940 г. Фото Б. К. Балакина. РЭМ, № 6238–118

№ 6237), в том же году представленная на отчетной выставке по данной поездке. Также Б. К. Балакин привез фотографическую коллекцию (дар Комитета по делам искусств), характеризующую парадную сторону жизни социалистической Киргизии (РЭМ, № 6190).

Запланированная на 1940 г. масштабная экспедиция с участием видных специалистов по истории, археологии и этнографии киргизов затягивалась из-за бюрократических проволочек. Отчасти по этой причине ученые не смогли подготовиться к выезду. Перенос сроков поездки на весну 1941 г. был исключен, так как выделенные средства требовалось освоить своевременно. В связи с отсутствием в музее специалиста по киргизской этнографии руководство ГМЭ обращается за содействием к Елене Ивановне Маховой — сотруднику Музея народов СССР (Москва), заведующей Отделом Киргизской ССР. Она осознавала всю трудность работы в горах Киргизии в осенне-зимний период, но согласилась участвовать в поездке во многом из-за увлеченности полевыми исследованиями. Начальником экспедиции

был назначен Б. К. Балакин. На первом этапе работы в состав экспедиции включили К. Хамдамбаеву, сотрудницу Краеведческого музея Киргизской ССР (г. Фрунзе).

Результатом поездки стали две богатые вещевые коллекции (РЭМ, № 6370, 6371), фотоколлекция (РЭМ, № 6238), полевые записи<sup>3</sup>. Фотографии были зарегистрированы уже в послевоенное время сотрудником ГМЭ С. М. Лейкиной, но благодаря подробному описанию снимков, имеющемуся в полевых записях Е. И. Маховой, информация не была искажена.

Члены экспедиции руководствовались «Программой сбора материалов для экспозиции “Киргизы” Государственного Музея Этнографии» (далее — Программа), которая, вероятно, была рассчитана на большой состав участников, — столь различны были ее аспекты и велики задания по объему предписанной к сбору информации<sup>4</sup>. К сожалению, авторство Программы неизвестно. На наш взгляд, она не лишена методических недостатков, однако ее следует рассматривать как ценный исторический документ, позволяющий



Ил. 2. Чайная посуда в нише стационарного жилища бригадира колхоза «Орто-Азия». Киргизская ССР, Джалалабадская обл., Сузакский р-н. 1940 г. Фото Б. К. Балакина. РЭМ, № 6238–128/1



Ил. 3. Интерьер жилища бригадира колхоза «Орто-Азия». Киргизская ССР, Джалалабадская обл., Сузакский р-н. 1940 г. Фото Б. К. Балакина. РЭМ, № 6238–136

судить о принятых критериях прогресса в жизни киргизов-кочевников и конкретных шагах по перестройке их традиционного быта. Красной нитью раздела «Современный быт киргизов» проходит тема отражения результатов оседания: «Имея в виду, что в предстоящей экспозиции “Киргизы” основной линией противопоставления старого и нового явится характеристика полупатриархального кочевого уклада, с одной стороны, и перехода к оседлому социалистическому быту — с другой, необходимо и сам отбор материала построить соответствующим образом, сконцентрировав основное внимание на многообразных формах изменений в быту и сознании, связанных с переходом к оседлому образу жизни. Отсюда необходимо значительную часть времени уделить работе в бывшем кочевом или полукочевом районе, взяв за отправной пункт наблюдений один типичный животноводческий колхоз с развивающимся земледельческим хозяйством, состоящий из бывших кочевников»<sup>5</sup>.

Маршрут экспедиции был составлен с учетом наличия в традиционной культуре киргизов двух крупных ареалов — северного и южного. Согласно установкам Программы, все выбранные для исследований колхозы объединяли бывших кочевников-скотоводов. При этом Е. И. Махова даже усовершенствовала методику, дифференцировав выбор бывших кочевых хозяйств по географическим условиям их обитания. Так, в высокогорной зоне был исследован колхоз «Ульгулю» Ошской области, в сыртах предгорий — колхозы им. Молотова и им. Ворошилова Джалал-Абадской области, в долине реки Кугарт — колхоз «Орто-Азия» Джалал-Абадской области. Такой подход позволил выявить особенности

процесса оседания кочевников: в горной зоне он шел медленнее, и население продолжало вести полукочевой образ жизни, а в долине он был практически завершен. Так, в долинном колхозе «Орто-Азия», получившем хлопководческое направление, доходность была очень высокой, что положительно сказывалось на реформировании хозяйства. Председатель «Орто-Азия» К. Суранбаев являлся депутатом Верховного Совета СССР.

Основной массив экспедиционных фотографий составили панорамы поселков, виды отдельных строений и их интерьеров, т.е. наиболее яркие свидетельства разрыва с кочевым бытом и перехода к оседлости. По всей видимости, формирование поселков в основном проводилось на базе бывших зимних стоянок со стационарными строениями. Именно этим можно объяснить разбросанность усадеб колхозников, отстоящих друг от

друга на расстоянии до 1 км. В 1937 г. передовой колхоз «Орто-Азия» был переустроен на основе уличной планировки, проведено придорожное озеленение, что отвечало эталонному облику советского села (см. ил. 1).

Основная часть колхозных домов в южных областях Киргизии строилась из глины или сырцового кирпича, в архитектуре проявлялось влияние традиций узбеков Ферганской долины. Типовой вариант жилища был двухкамерным — это разделенные верандой жилая комната и кухня. На юге республики юрта быстрее теряла свое значение, ее изживание (естественное? искусственное?) фиксируется экспедиционными снимками, показывающими, что части юрты использовались в качестве деталей стационарных домов, подсобных оградительных конструкций и т.п. (РЭМ, № 6238–91). Интересно, что на фасадной стене некоторых домов вывешивался купольный обод юрты — символ генеалогической фамилии, хранимый в каждом поколении младшим сыном (РЭМ, № 6238–83). Возможно, что резкий разрыв с традиционными ценностями был слишком болезненным и знаковые предметы как-то замещали культурные утраты. В остальном никаких декоративных элементов на фасаде домов не имелось, за исключением единичных феноменов, например рисунка в виде герба СССР (РЭМ, № 6238–93).

На фоне массовой застройки выделялись дома колхозной элиты, которой приписывался статус лучших представителей «новых людей». Эти строения были больше по размерам и походили на хату с двускатной камышовой крышей, крыльцом, большими окнами, белеными стенами (РЭМ, № 6238–118). Нельзя исключать, что в этом проявлялось следование условно русским традициям, которые пропагандировались как образцы культуры.



Ил. 4. Шествие участников празднования XXIII годовщины Октябрьской революции. Киргизская ССР, Тянь-Шаньская обл., Кочкорский р-н, пос. Кокдюбе. 1940 г. Фото Б. К. Балакина. РЭМ, № 6238–213

Крупный блок в фотоколлекции составили снимки интерьеров стационарных домов — той сферы культуры, куда легче всего инкорпорировались вещи-маркеры прогрессивных новаций. Закономерно, что пространственно-семантическая структура жилищ вчерашних кочевников калкировала зонирование юрты: напротив входа в комнату находилось почетное место, предназначенное для хозяина дома и статусных гостей; пространство слева от входа по традиции считалось мужским, справа от входа — женским. Такого принципа в организации домашнего пространства киргизы придерживаются по сей день.

Особенное внимание при съемке интерьеров было уделено содержимому ниш, которые обязательно устраивались в торцевой стене, а зачастую и в боковых. Помимо традиционных спально-постилочных принадлежностей, сундуков с семейным скарбом, различных предметов домашнего обихода, экспедиция зафиксировала и новации быта. Так, в одном из домов колхоза «Ульгулю» в нише на полочке находились «мыло, зубной порошок, зубная щетка, вазелин и дорожный одеколон»<sup>6</sup>. В парадных нишах размещалась покупная фаянсовая столовая и чайная утварь — предмет гордости семьи и знак ее культурного уровня. В качестве подстилочной салфетки для посуды использовалась газетная бумага (см. ил. 2), хорошим тоном считалась и клеенка на кухонном столе.

Е. И. Махова как опытный этнограф уделила внимание способам отопления и освещения жилища — важным признакам бытового комфорта. Архаичный открытый очаг сохранял у киргизов большое значение, но его старались вынести в открытое пространство на веранде или рядом с домом. На кухне могла использоваться глинобитная печь, походящая на «русскую». Жилая комната у многих колхозников отапливалась

с помощью железной печи с длинной дымовой трубой; на снимках хозяева дома часто позируют рядом ней (РЭМ, № 6238–136). Некоторые дома освещались дорогой керосиновой лампой-«молнией», крепившейся на цепочках к потолку.

Обстановку в домах сельской интеллигенции отличало наличие мебели европейского типа — столов и стульев. В принципе эти предметы были некомфортны для людей, кинесика которых формировалась в другой традиции, поэтому у рядовых колхозников такая мебель встречалась редко. Даже в XXI в. трапеца на полу или за низким столиком остается у киргизов вполне обычным явлением.

Еще один предмет мебели, который вошел в быт «новых» киргизов, — это кровать, противопоставленная напольным матрасикам для спанья. Кровати были металлическими; для оформления постели, помимо белья, использовались подзоры, занавеси на спинку кровати, покрывала (РЭМ, № 6238–128/1). Комната с кроватями для всех членов семьи выглядит загроможденной, что диссонирует с обычной практикой кочевников собирать постель в стопку в дневное время, освобождая внутреннее пространство жилища.

Теме кухни и утвари исследователи уделили специальное внимание. В кооперативном магазине колхозники могли приобрести фабричную посуду: металлические ведра, кастрюли, тазы, чайники, чугуны и др., — которые маркировали культурный прогресс в домашнем быту осевших киргизов. Традиционная утварь из дерева и кожи тем не менее не утратила своего значения: технология приготовления пищи оставалась весьма консервативной сферой. Практически единственным новшеством в пищевом рационе южных киргизов стал картофель, который начали культивировать

с 1936 г. по государственному заданию. Программа исследований заостряла вопрос об уровне потребления хлеба бывшими скотоводами, видимо, как черте оседлого образа жизни. Е. И. Махова сообщает, что печь-жаровня *тандыр* для выпечки лепешек имела в каждом хозяйстве (РЭМ, № 6238–147).

Безусловно, что появление технических средств в быту недавних кочевников рассматривалось как важный индикатор повышения их благосостояния. Ручные швейные машины получили распространение в Средней Азии еще в конце XIX в., но достоверные данные об их бытовании у киргизов в то время отсутствуют. В 1940 г. экспедиция фиксирует их довольно широкое распространение. В колхозе «Орто-Азия» имелось 15 велосипедов, а 40% (!) населения обладало патефоном. В советской Средней Азии в 1930-е гг. сформировался настоящий культ патефона: его, судя по официальным источникам, слушали в семейной обстановке и в клубе, во время обеденного перерыва в поле и в заводском цеху (РЭМ, № 5912–40). К сожалению, автору пока не удалось выяснить, какой музыкальный репертуар распространялся через грампластинки.

Образ «нового человека» как политически грамотного гражданина, создавали и находящиеся в его доме политические плакаты — емкие знаки активной позиции человека в строительстве новой жизни. Экспедиция зафиксировала географические карты, портреты Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина, Кагановича, Молотова (см. ил. 3). Молодая женщина с ребенком запечатлена на фоне плаката с киргизским алфавитом на лагине и кириллице (РЭМ, № 6238–72). Именно в 1939–1940 гг. происходил эпохальный для киргизской культуры переход на кириллицу. Можно предположить, что перед съемкой какая-то степень поста-



Ил. 5. Танец «Поезд» в исполнении школьного танцевального коллектива. Киргизская ССР, Тянь-Шаньская обл., Кочкорский р-н, пос. Кокдюбе. 1940 г. Фото Б. К. Балакина. РЭМ, № 6238–224

новки в оформлении жилища печатной продукцией могла иметь место, однако это не особенно важно — суть в сред-ствах маркировки «новой» культуры.

Интерьерные снимки зачастую сде-ланы вместе с хозяйкой дома — полно-правной «новой» женщиной, совмещаю-щей ведение хозяйства с общественной деятельностью. Тема эмансипации женщины нашла в Программе должное отражение. Судя по материалам экс-педиции, костюм киргизки в 1930-е гг. сохранял национальный облик, хотя на юге старинный тюрбан сменился платком. Как известно, громоздкие традиционные головные уборы счита-лись у идеологов эмансипации знаком закрепощения женщины. По-прежнему широко бытовал комплекс традицион-ных женских украшений, в состав кото-рого входили серьги, браслеты, кольца, коралловые ожерелья и косоплетки с кистями в серебряной оправе. Лишь на одном снимке женщина одета условно по-европейски: поверх платья — пид-жак, а на ногах — чулки и ботинки (РЭМ, № 6238–29). Возможно, что это своего рода деловой костюм сотрудницы сельсовета, школы или клуба.

Всеобщая рабочая занятость женщин в киргизском колхозе стала социальной реальностью. Следует заметить, что женщина в кочевых обществах всегда выполняла большой объем физической работы и нагрузка такого рода не яв-лялась для нее стрессорным фактором. В колхозе «Орто-Азия» среди ударников труда половину составляли женщины<sup>7</sup>. Отношение к труду у мужчин-кочев-ников было прямо противоположным: социальный статус мужчины никогда не определялся степенью участия в хозяй-стве [7]. Советский социальный лифт постепенно изменял такое положение вещей: среди киргизов появились «знатные» люди благодаря их трудовым достижениям. Однако представляется, что рождение «нового» мужчины про-исходило в муках, вызванных не только сломом традиционного уклада жизни, но и многих ценностных гендерных установок.

Мужской костюм рядовых колхоз-ников оставался традиционным, в то время как костюм руководящих лиц был «городским», за исключением головного убора из дорогого меха.

Результаты «культурной револю-ции» у бывших кочевников — одна из главных линий полевого исследования Е. И. Маховой и Б. К. Балакина. Этно-графы отразили в своих материалах масштабность школьного строитель-ства, выполнили серию фотографий школьных коллективов, групп учащихся и педагогов.

Религиозность населения, которую, с одной стороны, следовало глубоко исследовать, а с другой — фиксировать факты ее изживания, изучалась экс-

педицией скорее окказионально. Так, во время пребывания в Кочкорском районе создан уникальный «кейс», когда празднование мусульманского праздника Курбан-айт совпало с двад-цать третьей годовщиной Октябрьской революции. Е. И. Махова сообщает, что накануне Курбан-айта власти запретили празднование, однако это не возымело никакого действия<sup>8</sup>. Односельчане по-сещали каждый дом (10–15 минут), где следовало обязательно отведать угощение. На редком снимке — гости в праздничной традиционной одежде около юрты в ожидании своей очереди на «прием» (РЭМ, № 6238–66).

Несколько позже отмечалась годов-щина Октября. На одном из уникальных кадров запечатлен вид пешей процес-сии, направляющейся по пустынной горной местности к зданию сельсовета в поселке Кокдубе, где должен был со-стояться митинг. В руках участников шествия плакаты, знамена, портреты деятелей советского государства (см. ил. 4). Кем они являлись в сознании «новых людей» — мудрыми вождями или святыми праведниками? Этот во-прос останется риторическим.

Большой интерес с точки зрения истории новой советской обрядности у киргизов представляют фотоснимки концертной части празднества. Ее стан-дартный для официальных меропри-ятий сценарий сочетал национальное с общесоветским: исполнение на киргиз-ском трехструнном комузе и на русской балалайке, демонстрацию гимнастиче-ских этюдов и киргизскую борьбу, вы-ступление танцевального коллектива, с энтузиазмом воплощающего образ паровоза (см. ил. 5). Тот социальный оптимизм, который излучают на этих фотографиях «новые люди», безусловно, искренен и безыскусен. В этом «моменте истины» слились и трагедия кочевого мира, и его стоическая готовность к вне-запным переменам, и естественная для людей радость жизни в ее творческом проявлении.

В феврале 1941 г. после возвращения экспедиции в Ленинград ее участники занимались передачей коллекций в со-брание музея. В начале Великой Отече-ственной войны следы Б. К. Балакина теряются, и пока его дальнейшая судьба неизвестна. Е. И. Махова в 1942–1943 гг. работала в г. Фергане секретарем ученой части IV Московского медицинского института. В 1943–1946 гг. она стала ла-борантом кафедры этнографии истори-ческого факультета МГУ; в 1946–1966 гг. работала младшим научным сотрудни-ком сектора Средней Азии и Казахста-на Института этнографии АН СССР. Собранные киргизской экспедицией 1940–1941 гг. материалы были частично опубликованы в немногочисленных трудах Елены Ивановны<sup>9</sup>, но большая их часть еще ждет своего исследователя.

## Примечания

<sup>1</sup> АРЭМ (Архив Российского этно-графического музея). Ф. 2. Оп. 1. Д. 746. Л. 1–2. Переписка с Комитетом наук при СНК Киргизской ССР об экспозиции «Киргизия в прошлом и настоящем».

<sup>2</sup> Там же. Л. 11.

<sup>3</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 842. Материалы Экспедиции ГМЭ в Киргизию 14 окт. 1940 г. — 14 янв. 1941 г.

<sup>4</sup> Там же. Л. 216–219 об.

<sup>5</sup> Там же. Л. 218.

<sup>6</sup> Там же. Л. 97 об.

<sup>7</sup> Там же. Л. 152.

<sup>8</sup> Там же. Л. 143.

<sup>9</sup> См.: [http://ethnotest.kunstkamera.ru/w/index.php?title=Махова\\_Елена\\_Ивановна](http://ethnotest.kunstkamera.ru/w/index.php?title=Махова_Елена_Ивановна).

## Литература

1. Дмитриенко Н. М., Лозовая Л. А. Первый музейный съезд как фактор эволюции музейного дела России // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 6 (26). С. 193–198.

2. Емельяненко Т. Г. Экспозиция 1937 года «Узбеки в прошлом и настоящем» в Государственном музее этнографии // Советская эпоха в этнокультурном измерении. К 100-летию образования СССР и 120-й годовщине со дня основа-ния Российского этнографического музея: материалы Двадцать первых Санкт-Петербургских этнографических чтений / [отв. ред. Е. Е. Герасименко, Ю. А. Купина]. СПб., 2022. С. 93–97.

3. Крюкова Т. А., Студенецкая Е. Н. Го-сударственный музей этнографии на-родов СССР за пятьдесят лет советской власти // Очерки истории музейного дела в СССР. Вып. 7 / [науч. ред. А. М. Разгон и С. А. Каспаринская-Овсянникова; сост. А. Б. Зак]. М., 1971. С. 9–120.

4. Петряшин С. «Новый человек» в этнографическом музее: между социали-стическим содержанием и национальной формой // Новое литературное обозрение. 2023. № 3. С. 58–76.

5. Петряшин С. Обстановочные сцены в советском этнографическом музее 1930-х годов: идеология, наука, зрелище // Но-вое литературное обозрение. 2021. № 1. С. 151–164.

6. Попова Л. Ф. К истории киргизского фонда Российского этнографического му-зея: собиратели Е. И. Махова и Б. К. Бала-кин, народный мастер М. Шамурзаев и его потомки // Этнографический музей как феномен культуры: материалы Двадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений / [ред. кол.: Д. А. Баранов и др.]. СПб., 2021. С. 179–186.

7. Попова Л. Ф. Отношение к труду в традиционном обществе казахов-кочев-ников (гендерный аспект) // Традиционное хозяйство в системе культуры этноса: материалы Девятых Санкт-Петербургских этнографических чтений / [отв. ред. В. М. Грусман, А. В. Коновалов]. СПб., 2010. С. 286–292.

Статья поступила в редакцию 11 ав-густа 2023 г.

Руслан Фирдавсиевич Пятаев,

магистрант 2-го курса, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), учитель истории и обществознания, школа № 1429 (Москва)

## ИСТОРИЧЕСКАЯ ПЕСНЯ О ВОЗВРАЩЕНИИ КНЯЗЯ В. В. ГОЛИЦЫНА В МОСКВУ

**Аннотация.** *Посредством структурно-семантического анализа исторических песен о возвращении князя Голицына в Москву выделяются три элементарных эпических сюжета (ЭЭС), устойчиво реализующих одинаковую семантику. Ключевая коллизия сюжета — стремление Голицына сохранить свое положение в обществе; она реализуется в каждом ЭЭС. Семантика ЭЭС находит соответствия с элементарными сюжетами, классифицированными Б. Кербелите.*

**Ключевые слова:** элементарный эпический сюжет, историческая песня, князь В. В. Голицын, структурно-семантический анализ

Перваго полка Большая печати  
Вручен посолских дел оберегати.  
Воевода он дворовый и ближний,  
Болярин славный во разсудстве книжный.  
Князь Василий благ Васильевич Галицын,  
Верн царем слуга раб Богородицын.  
*Карион Истомир* [11. С. 221]

В конце XVII в. Османская империя вела захват европейских земель. Неудачная осада Вены турками (1683) стала прологом для создания Священной лиги (1684) — союза Священной Римской империи, Венецианской республики и Речи Посполитой, целью которого было изгнание турок из Европы. Достичь этой цели без России участники лиги не могли. В это время Россия проводила активную внешнюю политику. Ранее удалось заключить мирный договор с Османской империей в Бахчисарае (1681), по которому турки признавали за Россией Левобережную Украину и Киев, присоединенные ею ранее в ходе русско-польской войны. Переговоры же о присоединении России к Священной лиге увенчались «Вечным миром» с Польшей (1686), вынужденной также признать за Россией потерянные территории. Задачей России в рамках участия в лиге было не позволить Крымскому ханству прийти на помощь Турции. Таким образом, в 1695 и 1697 гг. состоялись Крымские походы, которые возглавлял князь Василий Васильевич Голицын (1643–1714).

Свою задачу Россия выполнила: она отвлекла на себя силы турецкого вассала, Турция же вынуждена была срочно корректировать свои планы, что стало одной из причин ее поражения<sup>1</sup>. Однако современники Голицына неоднозначно оценили итоги походов. Голицын отправлял в столицу и в европейские страны донесения о победах, в Москве по этому поводу проводились пышные торжества, дворяне получали значительные земельные пожалования [1. С. 261], поэты писали князю панегирики. В то же время в результате первого Крымского похода русское войско, не встретив неприятеля, по-

теряло значительное число людей от нехватки воды, еды и болезней. А во втором походе, лучше организованном, достигнув Перекопа, войско без боя повернуло обратно на север. О Голицыне-полководце ходили нелицеприятные слухи [10. С. 13]. В 1689 г. пришедшее к власти в августе — сентябре правительство Нарышкиных распространяло сведения об измене и продажности В. В. Голицына и других сторонников свергнутой царевны Софьи [1. С. 178]. Патриарх Иоаким, сыгравший ключевую роль в победе Петра I над Софьей, считал второй Крымский поход позорным поражением [1. С. 340].

Считается, что указанные события послужили почвой для возникновения исторической песни о Голицыне. В ней описываются раздумья князя о том, каким путем ехать в Москву, при этом возвращаться ему стыдно. Доехав до столичного собора, Голицын молится Богу, а затем обращается к царю, часто с просьбой пожаловать ему во владение город. Песни с этим сюжетом напечатаны в сборнике «Исторические песни XVIII в.» с заглавием «Князь Голицын возвращается в Москву» [3, № 1–25]. Еще один вариант песни есть в сборнике А. И. Мякутина «Песни Оренбургских казаков» [12. С. 12]. Песни записаны в основном в течение XIX в. в Европейской части России. Наибольшее число вариантов — в Московской губернии и к югу от нее — в Калужской, Тульской и Орловской губерниях; два варианта известны из Сибири.

Обзор литературы по сюжету о возвращении Голицына позволяет выделить общие приемы рассмотрения материала. Работы обязательно включают в себя историческую справку, пересказ содержания песен, подчеркивание связи

с историческими событиями как в целом сюжета, так и отдельных элементов песен (имена персонажей, локальные названия, топоним «раздумье о пути») [2. С. 263–265; 4. С. 38–39; 8. С. 17; 15. С. 410–411; 9. С. 50–51; 16. С. 419; 17. С. 241–243]. Можно заметить, что внимание исследователей сосредоточено в основном на двух взаимосвязанных вопросах: во-первых, как песни соотносятся с действительностью в плане достоверности и характера ее отражения; во-вторых, как народ оценивает исторических деятелей, какие идеалы и интересы выражаются в песнях.

Применительно к жанру исторической песни нередко обращали внимание на то, что существуют стереотипы и схемы, которые влияют на отбор и обработку фактического материала. Однако остается открытым вопрос о том, каковы эти стереотипы, как они функционируют в тексте и традиции. Кроме того, при рассмотрении отдельного сюжета правомерно ставить вопрос о его инвариантной основе, обуславливающей одинаковую семантику и композицию для различных песенных реализаций. Вопросы такого рода еще предстоит решить применительно ко многим русским историческим песням. Для продуктивного разрешения проблемы соотношения песни и действительности в рассмотрении материала обязательно должна быть включена категория структуры сюжета произведения.

Для описания структуры сюжета исторических песен о возвращении Голицына привлекается структурно-семантическая методика анализа фольклорного текста Б. Кербелите [5; 6; 7]. Н. В. Петров адаптировал эту методику для анализа и классификации сюжетов севернорусской былины, введя понятие «элементарный эпический сюжет» (ЭЭС) — «завершенный и относительно самостоятельный фрагмент фольклорного повествования, состоящий из начальной ситуации, конъюнкции двух или более персонажей (среди которых один обязательно выполняет функцию “героя”) из-за какого-либо материального или нематериального объекта (центральная акция героя) и положительного или отрицательного результата этой конъюнкции» [13. С. 77]<sup>2</sup>.

Приведем пример песни. Вариант, записанный в Орловском уезде в середине XIX в.:

Не куличенька по болоту куликает,  
Князь Голицын по лужочку гуляет;  
Не один он гуляет — с своими полками,  
Со своими полками, всё с егарями.  
Думает-гадает, где в Москву проехать:  
Полям князю ехать — чернобыльно,  
Лужком князю ехать — трава повилика,  
Лесом князю ехать — будет тёмно,  
Большой дорогой князю ехать — будет пыльно,

Большой улицей князю ехать — будет от  
господ стыдно.  
Поехал князь Голицын глухим переулком.  
Подъезжает князь Голицын к Успенскому  
собору,  
Скидает князь Голицын шапочку соболью,  
Кладет ее перед собою,  
На колени князь становился, богу он  
молился,  
Богу он молился, царю поклонился:  
«Здравствуй, государь-царь, надежда моя!  
Чем ты, государь-царь, господ жалуешь?».  
«Господ я жалую чинами, купцов жалую  
городами».  
«А меня, государь-царь, жалуй  
городочком,  
Жалуй городочком, Малым-Ярославцем».  
«Чем же тебе, князь, Ярославь-город  
показался?»  
«Показался мне Ярославь-город садами:  
Во первом во садике гуляли  
генеральски дочки,  
Во другом во садике гуляли купчески  
дочки».  
«Я тебя, князь Голицын, жалую  
Двумя столбами с перекладиной,  
На шею на твою — шелковую петельку»  
[3, № 18].

В данном варианте наиболее развернуто представлены все ЭЭС, в том или ином виде присутствующие в остальных версиях. Далее предлагается анализ песни согласно методике Б. Кербелите.

**1. ЭЭС «скрытное перемещение»: Голицын скрытно едет по Москве.**

Начальная ситуация: Голицын в пути, едет в Москву.

Акция героя: Действие героя: Голицын едет глухим переулком.

Результат: Голицын добирается до Успенского собора [избегает встречи с господами — избегает опасной ситуации].

**2. ЭЭС «молении/поклон»: Голицын молится Богу, проявляет уважение к Богу и царю.**

Начальная ситуация: Голицын в Москве, у Успенского собора.

Акция героя: Действие героя: Голицын снимает дорожную шапку [проявляет уважение к Богу], молится Богу, кланяется царю [демонстрирует уважение царю] [— демонстрирует правильное поведение].

Результат: [см. далее].

**3. ЭЭС «сохранение статуса»: Голицын просит себе во владение город.**

Начальная ситуация: Голицын в Москве, демонстрирует правильное поведение.

Акция получения информации: Голицын спрашивает у царя, чем он жалует господ. Царь отвечает, что жалует чинами и городами.

Акция героя: Действие героя: Голицын просит во владение город [просит подтвердить свое высокое положение].

Акция получения информации: Царь спрашивает у Голицына, почему

он просит именно Ярославль, Голицын объясняет.

Акция героя: Действие антипода: Царь объявляет, что Голицын будет казнен.

Результат (ЭЭС 2 и 3): Голицын не получает город, приговаривается к смерти [теряет высокое положение в обществе].

В первом эпизоде Голицын находится в пути, он хочет вернуться в Москву. Существенным элементом эпизода является топос, который условно можно назвать «раздумье о пути». В нем перечисляются пути возвращения, не удовлетворяющие Голицына по той или иной причине. Этот топос воспроизводится почти во всех вариантах [кроме 3, № 10]. Стыд Голицына в песнях мотивируется по-разному либо никак не объясняется.

- Москвой (улицей) ехать стыдно. Едет Тверской-Ямской-слободой и/или (глухим) переулком. Причина стыда не объясняется [3, № 2–4, 10–14, 16, 17, 19, 23–25].

- Стыдно ехать по Москве, так как «худые лесоры». Едет глухим переулком / Тверской дорогой [3, № 5, 6, 15, 20, 21].

- Стыдно ехать по Москве после грязной / пыльной дороги. Едет глухим переулком / Тверской дорогой [3, № 7, 8, 22; 12. С. 12].

- «Большой улицей князю ехать — будет от господ стыдно» [3, № 18].

- Голицыну стыдно, потому что он «первый изменщик» [3, № 9].

Стыд Голицына очень важен при определении ключевой цели героя и семантики всех ЭЭС. Голицыну стыдно ехать прилюдно, он стремится ехать по городу скрытно. Указание на стыд означает, что он нарушил социальную норму, поступил неприемлемо. Стыд испытывается всегда перед кем-то. Встреча с людьми или царем грозит ему в первую очередь порицанием, что влечет за собой потерю репутации. Цель Голицына в первом ЭЭС — сохранить свою репутацию и как следствие свое положение в обществе. Интересно, что в варианте, записанном в Орловском уезде, стыд объясняется противоположным образом:

По глухим дорогам ему ехать,  
Будет князю стыдно.

<...>

У Тверской ли у заставы

Его окликали:

«Как, кто это по дорожке,

Кто изволил ехать?»

Отвечает князь Голицын:

«Здешний ваш начальник» [3, № 1].

Несмотря на обратную ситуацию (Голицын стыдится ехать скрытно, поэтому он едет прилюдно), семантически эта версия идентична всем остальным<sup>3</sup>. Голицын также хочет сохранить свою репутацию, на заставе Голицына опозна-

ют как имеющего высокий статус. ЭЭС «скрытное перемещение» присутствует во всех версиях песни, некоторые варианты на нем и обрываются.

Во втором эпизоде князь подъезжает к собору, сняв соболью шапку, кланяется в его сторону, на все четыре стороны, молится Богу. В этом эпизоде часто указывается, что Голицын кланяется царю. Трудно сказать, молится ли герой Богу с целью заручиться его поддержкой перед общением с царем или с целью демонстрации окружающим своей приверженности обычаям. Кажется, каждый песенный вариант дает свою трактовку (одну из двух или обе сразу). Однако в обоих случаях, имея в виду цель Голицына, эти действия призваны расположить к себе антипода (Бога, общество, царя), от которого зависит дальнейшая судьба героя. При этом помним, что Голицын испытывает стыд. Демонстрация правильного поведения после совершенного ранее проступка — обман, что позволяет увидеть в персонаже намек на типаж плута. Результат второго ЭЭС будет ясен в третьем эпизоде, когда станет понятно, достиг герой своей цели или нет.

ЭЭС «сохранение статуса» присутствует не во всех вариантах, повествование может обрываться раньше. Третий эпизод следует трактовать исходя из цели первого ЭЭС «скрытное перемещение» — сохранение своего положения в обществе. Требование города в третьем ЭЭС может показаться оторванным от основной цели, ведь это притязание на получение ценного объекта, желание богатства. Однако просьба Голицына о городе сопровождается упоминанием других господ и вопросом о себе на их фоне [см. также выше текст песни: 3, № 18]:

«Уж ты батюшка государь, вся наша  
надежа!

Уж ты жаловал всех господ всеми  
городами,

А меня пожалуй одним городочком»  
[3, № 14];

«Здравствуй, государь-царь, ты моя  
надежда!

Прикажи, государь-царь, словечко  
промолвить:

Что ты прочих господ жалуешь волостями,  
А господских детей жалуешь чинами;

А меня, государь-царь, пожалуй одним  
городочком» [3, № 10].

Получение города во владение [3, № 20–22] является подтверждением и сохранением высокого статуса Голицына. Вместе с отказом<sup>4</sup> во вручении города Голицын зачастую подвергается наказанию. С учетом того, что в героической версии проглядывается намек на плута, его вежливое и уважительное обращение к царю — попытка новой хитрости

с целью получения объекта, а в следующей за этой попыткой суровой развязке происходит разоблачение обманщика:

«Уж ты батюшка государь, вся наша  
надёжа!  
Уж ты жаловал всех господ всеми  
городами,  
А меня пожалуй одним городочком». «Я пожалую тебе, вор-собака,  
во поле хоромы,  
Что в чистом поле хоромы, не крыты,  
не мшоны,  
Не крыты, не мшоны, столбы  
не твержоны» [3, № 14]<sup>5</sup>.

Плутовские черты Голицына, по-видимому, и побудили исследователей охарактеризовать эту песню как высмеивающую Голицына [2. С. 263; 17. С. 241], отрицательно его характеризующую [4. С. 38].

Песня может завершаться необычным наказанием. После поздравления князя Ивана с полками «обращается князь Голицын во чисто поле» [3, № 2], в другой песне Голицын кланяется царю Николаю Павловичу и боярам, а после просит:

«Вы состройте мне, бояре, каменные  
палаты,  
Что не крытые, не мшоны, совсем  
не свершоны» [3, № 23].

Третий ЭЭС разрешает коллизию, заданную в начале песни. Эта сущностная семантика проявляется в тех вариантах, где стяжания города нет, но вопрос со статусом героя все равно имеет разрешение. В одной песне после моления Богу Голицын едет к кремлевским палатам, откуда навстречу ему выходит царевна Софья [3, № 1]. В другом варианте при появлении Голицына «бояри пугнули, шапучки сняли, наспокой узяли» [3, № 7]<sup>6</sup>.

Обобщая, можно сформулировать следующие наименования сюжета о возвращении Голицына и их резюме.

1. **Герой перемещается скрытно от антипода.** Антипод — общество. Голицын едет скрытно по Москве, чтобы не подвергнуться общественному порицанию / осмеянию.

2. **Герой стремится заручиться поддержкой помощника / герой демонстрирует антиподу, что придерживается обычая.** В случае моления помощник — Бог. В случае проявления Голицыным уважения антиподом являются Бог, общество или царь. В обоих случаях — и со следованием обычаю, и с заручением поддержкой — Голицын стремится расположить к себе антипода посредством демонстрации правильного поведения.

3. **Герой получает во владение город и сохраняет свой статус или герой не получает во владение город и не**

**сохраняет свой статус.** Возможно, получение города и сохранение статуса можно выделить в два отдельных ЭЭС, но в данном сюжете они неразрывно связаны. В случае неудачи Голицына изгоняют, Голицын не получает город, Голицын приговаривается к смертной казни.

Если соотнести выделенные ЭЭС с классификацией Б. Кербелите элементарных сюжетов литовских народных сказок, можно обнаружить близкие по семантике формулировки. В указателе Б. Кербелите «Типы народных сказок» [7] находим следующие ЭЭС:

3.1.0.1. Герой скрывается от антипода в месте, в котором тот не может его найти — герой сохраняет положение [7. С. 647].

3.1.0.3. Герой демонстрирует, что он придерживается обычаев антипода — герой выдерживает испытание [7. С. 651].

3.1.0.7. Герой признает свою зависимость от объективных условий / высших сил / от общественных норм — герой сохраняет жизнь / заслуживает благосклонность антипода [7. С. 656].

Выделив элементарные сюжеты сказочной прозы, Б. Кербелите сгруппировала их в типы и версии типов по целям, которые устанавливаются по достигнутым героями результатам. Таким образом, она выделила пять классов элементарных сюжетов [5. С. 12]. Все ЭЭС сюжета о Голицыне, безусловно, можно отнести к 3-му классу: «Стремление к равноправному или высокому положению в роде, семье и обществе» [Там же; 7. С. 647–687]. Конечно, при сравнении важно помнить о специфике жанров и этнических традиций. В то же время нельзя отрицать, что песни демонстрируют устойчивую сюжетную семантику, что схождения в традициях разных народов весьма нередки.

Опыт классификации Б. Кербелите сказочной и мифологической прозы позволяет утверждать: устная традиция обладает фондом сюжетных мотивов, элементарных сюжетов, из которого берется материал для создания текста. Применительно к историческим песням можно высказать следующее предположение: наличествующие в традиции элементарные сюжеты абсорбируют исторические реалии, сохраняя их или трансформируя сообразно своей логике. Они выступают инвариантной основой, обеспечивающей устойчивость повествования.

В каждом развернутом варианте сюжета о возвращении Голицына реализуется одна и та же трехчастная семантическая структура, в ее основе лежит одна и та же коллизия. Семантическая структура стремится воспроизвести себя текстуально, в том числе имплицитно, когда текст начинает разрушать-

ся. Сюжет сохраняет свою семантику, даже если утеряны все исторические детали, а в повествование внесены противоположные по смыслу элементы.

### Примечания

<sup>1</sup> «При известии о выступлении российской армии паника началась среди янычар (хорошо запомнивших уроки 1569, 1677 и 1678 гг.) и вскоре охватила столицу Османской империи. Раздавались крики, что “русские идут на Стамбул!” Наиболее ярые фанатики, не желая сдаваться “гяурам”, бросались из окон и с минаретов. Перепуганный султан Мухаммед IV бежал через пролив в Азию, где был зарезан (по другой версии — задушен) обезумевшей от страха охраной. Огромная армия, готовая к наступлению на Речь Посполитую, была отозвана для обороны Стамбула» [1. С. 172–173].

<sup>2</sup> Об опыте применения этой методики при анализе исторических песен с сюжетом «Чужеземный правитель грозит захватить страну» см.: [14].

<sup>3</sup> Этот вариант песни оценивается исследователями как один из наиболее ранних [2. С. 264; 9. С. 50] из-за упоминания имени царевны Софьи. Однако есть подозрение, что песня подверглась правке издателем — извлечению из песни социальных мотивов [2. С. 264] либо внесению имени Софьи [17. С. 243].

<sup>4</sup> Песня [3, № 19] заканчивается заявлением царя, что для Голицына «нет городочка».

<sup>5</sup> См. схожее завершение в вариантах [3, № 15–17].

<sup>6</sup> Тот факт, что все ЭЭС крепко соединены единой коллизией, может свидетельствовать о том, что сюжет изначально сложился с трехчастной структурой, а неполные версии являются результатом разрушения текста. Неполные версии, это видно при сопоставлении, оканчиваются на разных моментах повествования, и ясно проглядывается, что должно быть дальше. В пользу изначальности полного сюжета свидетельствует и то, что наиболее ранние записи [3, № 3, 9, 13, 23] включают в себя три эпизода. Варианты, включающие только топос «раздумье о пути» [3, № 4–6; 12. С. 12], записаны в довольно позднее время. В связи с этим вызывает сомнение предположение В. К. Соколовой о том, что изначально песня имела только первый эпизод с размышлением Голицына, а дальнейшие версии являются результатом усложнения, творческого развития сюжета [17. С. 242].

### Литература

1. Богданов А. П. Московская публикация последней четверти XVII века. М., 2001.

2. Ден Т. П. Песня о В. В. Голицыне (по поводу статьи К. Стифа) // Русский фольклор. Т. 12: Из истории народной поэзии / отв. ред. В. Е. Гусев. М., 1971. С. 263–265.

3. Исторические песни XVIII века / изд. подгот. О. Б. Алексеева, Л. И. Емельянов; отв. ред. А. Д. Соймонов. Л., 1971.

4. Калецкий П. И. К вопросу о проблематике и основных образах исторических песен XVI–XVIII веков // Русский фольклор: материалы и исследования. Т. 3 / отв. ред. В. Г. Базанов. М.; Л., 1958. С. 26–45.

5. Кербелите Б. П. Историческое развитие структур и семантики сказок: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 1989.

6. Кербелите Б. Типы народных сказаний: структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

7. Кербелите Б. Типы народных сказок: структурно-семантическая классификация литовских сказок. М., 2005.

8. Лавровский Н. О петровских песнях // Филологические записки [Воронеж]. 1872. Вып. 1–2. С. 1–32.

9. Миллер В. Ф. Исторические песни из Сибири. СПб., 1904.

10. Павленко Н. И. Петр I. М., 2003.

11. Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века. Литературные панегирики: в 2 вып. / подгот. текста, предисл. и коммент. А. П. Богданова; под ред. В. И. Буганова. Вып. 2. М., 1983.

12. Песни оренбургских казаков. [Т.] 1: Песни исторические / собрал сотник А. И. Мякутин. Оренбург, 1904.

13. Петров Н. В. Русский эпос. Герои и сюжеты. М., 2020.

14. Пятаев Р. Ф. Чужеземный правитель грозит захватить страну: сюжетно-мотивный анализ исторической песни // ЖС. 2022. № 4. С. 35–37.

15. Русская устная словесность. Т. 2: Былины. Исторические песни / под ред.,

с введ. ст. и примеч. М. Сперанского. М., 1919.

16. Русский фольклор. Эпическая поэзия / общ. ред. М. Азадовского; ст., ред. и примеч. А. Астаховой и Н. Андреева. М., 1935.

17. Соколова В. К. Русские исторические песни XVI–XVIII вв. М., 1960.

*Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песня в русской культуре: поэтика, историческая динамика, социальный контекст» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).*

*Статья поступила в редакцию 3 мая 2023 г.*

Светлана Константиновна Мамонова,  
магистрантка, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

## ДУНЯ ФОМИНА КАК ПЕРСОНАЖ ЛИРИЧЕСКОЙ ПЕСНИ, ИЛИ ОБ ОДНОМ АНТРОПОНИМИЧЕСКОМ КАЗУСЕ

**Аннотация.** В статье рассматривается случай превращения устойчивого эпитета в компонент имени собственного персонажа лирической песни. Женский персонаж Дуня Фомина встречается в нескольких локальных версиях песни о кузнецах, шьющих девушке сарафан из лопуха. Однако в других версиях этой песни, гораздо более многочисленных, Дуня имеет устойчивый эпитет вдовина, который в последующем на основе фонетического созвучия трансформировался в фамилию Фомина, а Дуня Фомина начала осмысляться как самостоятельный персонаж лирической песни безотносительно к конкретному сюжету. На этом примере предлагается проследить одну из закономерностей варьирования текста в рамках устной традиции.

**Ключевые слова:** антропонимия, традиционная лирика, вариативность

Лексический состав народной лирики обладает богатым антропонимическим инвентарем. Его специфику определяет множество разнообразных факторов, таких как жанровая природа текста, его включенность (или же невключенность) в обряд, региональная принадлежность, внутренняя структура, связь с теми или иными историческими событиями. Антропонимия как особая языковая составляющая традиционной лирики была достаточно подробно описана в работах лингвофольклористов<sup>1</sup>. Одним из первых попытался определить своеобразие использования имен собственных в фольклорном тексте А. Т. Хроленко. Исследователь пришел к выводу о том, что «свойства имени собственного в фольклорном тексте могут трансформироваться в сторону обобщения, неопределенного расширения и превращения в имя нарицательное» [15. С. 53]. Развивая идеи Хроленко, Р. В. Головина в диссертации выделяет следующие особенности функционирования антропонимов в лирической песне: имена персонажей

как в обрядовой, так и в необрядовой лирике стремятся к предельной типизации, и их функция зачастую сводится лишь к обозначению мужского (*Иван, Алексей*) или женского (*Мария, Авдотья*) персонажа; подобное расширение значения имени, утрата им номинативной функции приводит к тому, что оно превращается в отвлеченный знак [7. С. 25]. Способность имени собственного к десемантизации в рамках песенного текста накладывается на чрезвычайно устойчивую антропонимическую систему, что приводит к возникновению тех «алогичных» сочетаний, о которых писал А. Т. Хроленко [17. С. 33–34]: «Саша-Маша правой ручкой машет, головой качает» [6. Т. 5. С. 194, № 254]; «Ай, да во купца богатога была дочь хорошая, / Ай, хорошая, — зовут Машею, / Машею-Дуняшею» [11. С. 25, № 1710]; «У тебя дескать жена молода / Оленушка Клементьевна, / Клементьевна-Дементьевна» [6. Т. 5. С. 444, № 543]. Однако подобные способы номинации персонажа лирической песни могут быть обусловлены не только особенностями языка фольклорного текста, но и спец-

ификой его стилистики, основанной на формульности. Как отмечал Г. И. Мальцев, «...нетрадиционные имена персонажей, встречающиеся в песнях, обычно включаются в определенную формульную модель, которая “канонизирует” их, т. е. наделяет традиционным значением» [9. С. 57]. Таким образом, двойные имена персонажей лирической песни возникают как результат влияния традиции, которая путем присоединения к менее частотному имени более частотного легитимизирует использование первого.

Лингвофольклористические исследования в области антропонимии преследуют одну цель: определить семантическую структуру и особенности функционирования имен собственных в текстах лирических песен. Проблемы генезиса антропонимов, их варьирования и взаимовлияния в перечисленных нами работах лишь затрагиваются. Наша работа представляет собой попытку проследить историю одного довольно нетипичного женского имени и на рассмотренном нами примере проиллюстрировать один из механизмов трансформации фольклорного текста.

В собрании Соболевского обнаруживаются два варианта одной песни, записанные в разных локальных традициях:

(1) Дуня Фомина  
По бережку гуляла.  
Ногой Дуня топнула,  
Сердечко екнуло.  
Сторонушку вспоминаю:  
Уж ты, свет моя Ямская слобода!  
Во слободке молодые кузнецы  
Куют, дуют, приговаривают,  
С собой Дуню наговаривают:  
«Пойдем, Дуня, во лесок на часок!  
Сорвем Дуне лопушок,  
Сошьем Дуне сарафан!  
Носи, Дуня, не марай,  
В коробочку запирай,  
В подлабочку задвигай!»  
В подлабочке таракан  
Изъел Дунин сарафан

(Вологодская губ.)  
[6. Т. 7. С. 238, № 262].

(2) Ой, Дуношка Фомина.  
По бережку ходила;  
Правой ногой Дуня топнула;  
У Дуношки, у Дуношки сердечушко  
екнуло.

Звали Дуню на базар  
Покупочки покупать.  
Куплю Дуне сарафан.  
Носи, Дуня, не марай,  
В коробочку замыкай!  
Раск... сын таракан  
Сточил Дунин сарафан  
(Орловская губ.)  
[6. Т. 7. С. 239–240, № 263].

Еще один подобный текст был записан уже в Вилегодском районе Архангельской области:

(3) Дуня Фомина  
Дуня Фомина Еремина была,  
Вдоль по бережку,  
Вдоль по бережку ходила, гуляла,  
Правой ножкой,  
Правой ножкой топнула, топнула,  
Сердечиком,  
Сердечиком охнула, охнула.  
Ишо свет Христос,  
Ишо свет Христос — родима сторона,  
Нова горенка,  
Нова горенка, село вот слобода.  
Как во этой во горнице  
Молодые кузнецы  
Куют-дуют,  
Куют-дуют, приговаривают,  
Меня младу,  
Меня младу приговаривают:  
«Пойдём, Дуня,  
Пойдём, Дуня, во лесок на часок,  
Сорвём, Дуня,  
Сорвём, Дуня, лопушок-цветочок,  
Сошьём, Дуня,  
Сошьём, Дуня, сарафан, сарафан,  
Ты носи, Дуня,  
Носи, Дуня, не марай, не марай,  
По праздничкам,  
По праздничкам, накладай, накладай,  
По будничкам,  
По будничкам скидывай, скидывай,  
По будничкам забирай, забирай,  
В коробочку,  
В коробейку запирай, запирай [14. С. 96].

Песня с тем же сюжетом и с упоминанием Дуни Фоминой содержится в сборнике А. В. Кольцова:

(4) Аи Дуняшка Фомина, Фомина  
По бережку ходила, ходила.  
Правой ручкой махнула, махнула.  
Сердечушком вздохнула, вздохнула:  
— Ах свет моя сторона, сторона  
Немецкая слобода, слобода,  
Знать, мне там не бывать, не бывать,  
Вина-пива не пивать, не пивать,  
Калачиков не есть, не есть.  
Вдоль улицы, вдоль улицы, улицы

Мимо кузницы, мимо кузницы  
Кует кузнец, приговаривает,  
Меня, младу, подговаривает:  
— Пойдем, Дуня, в огород, в огород.  
Сорвем, Дуня, лопушок, лопушок.  
Сошьем, Дуня, сарафан, сарафан.  
А пуговки — а рипей, а рипей,  
А петилки — павитель, павитель.  
Носи, Дуня, не жалей, не жалей.  
Износишь, Дуня, наживем, наживем  
[2. С. 61, № 35].

В приведенных нами текстах интересной представляется номинация женского персонажа, которая крайне нехарактерна для традиционной лирики.

Формула именования женщины в лирической песне представляет собой, как правило, двучленную модель, состоящую из имени собственного и притяжательного прилагательного, образованного или от имени отца, или от имени мужа с помощью формантов *-ова/-ева* или *-ина*. При этом второй компонент предшествует первому и выполняет роль атрибута, указывающего на принадлежность определенному лицу мужского пола. Так в одной из песен:

Повадилс Ванюшка ко боярским  
воротам,  
Ко душе красной девице,  
Ко прикащиковой дочке  
Ко Степановой Настасье  
[6. Т. 6. С. 44–45, № 58].

Здесь второй компонент формулы именования женского персонажа нельзя в строгом смысле слова считать фамилией, как полагает Р. В. Головина, поскольку Степанова — это полуотчество, т.е. один из компонентов женского имени, образованный от имени отца с помощью форманта *-ова* [12. С. 68]. Обозначения персонажа «прикащикова дочка» и «Степанова Настасья» в этом тексте выступают, с одной стороны, как синонимы, так как они равнозначны и взаимозаменяемы, но, с другой стороны, они находятся в отношении конкретизации (второй стих указывает на то, к какой именно прикащиковой дочке ходил герой). Эти отношения конкретизации синтаксически выражаются с помощью параллелизма; из этого следует, что определения *прикащикова* и *Степанова* выполняют одну и ту же синтаксическую функцию и указывают на принадлежность определенному лицу: в первом случае — прикащику, а во втором случае — Степану (из этого можно сделать вывод, что Настасья была дочерью прикащика по имени Степан). Таким образом, притяжательные прилагательные, образованные от мужских имен, в текстах песен функционируют в большей степени не как фамилии, но как компоненты формулы именования женского персонажа, указывающие на его принадлежность лицу мужского пола.

На первый взгляд такое именование персонажа, как *Дуня Фомина*, вписывается в обозначенную нами закономерность (фамилия *Фомина* образована от мужского имени *Фома* с помощью суффикса *-ин-* по модели притяжательного прилагательного). Однако здесь есть важное отличие: формула именования женского персонажа, как правило, состоит из двух частей: первая часть — обобщенное указание на мужское лицо и относящегося к нему женского персонажа («Ко прикащиковой дочке»); вторая часть формулы — конкретизация женского персонажа с помощью имени собственного, которое отсылает к упомянутому в первой части формулы мужскому лицу и при этом содержит имя героини («Ко Степановой Настасье»). *Дуня Фомина* как имя собственное персонажа лирической песни не входит в формулы подобного рода, а функционирует самостоятельно: отсутствие пресуппозиции (кто такая Дуня и какое отношение она имеет к Фоме), вводимой первой частью формулы именования, подразумевает, что носитель этого имени является известным персонажем (как, к примеру, Степан Разин, Василий Голицын и т.п.), фигура которого не нуждается ни в каких дополнительных пояснениях. Однако за именем *Дуня Фомина* не стоит никакого исторического факта. В этом случае можно предположить, что это уникальный персонаж определенной локальной традиции, но это соображение также не подтверждается, поскольку приведенные нами тексты относятся к совершенно разным традициям. Подобная специфика заставляет нас обратиться к поискам тех песенных вариантов и контекстов, с которыми приведенные нами тексты могут быть связаны и которые могут пролить свет на возникновение такого имени персонажа.

Композиционно текст приведенных нами песен делится на две части. В первой части девушка ходит по берегу и тоскует о родимой стороне и сожалеет о том, что больше не сможет там побывать. Вторая часть представляет собой известный сюжет о кузнецах, шьющих девушке сарафан из лопуха. Важно отметить, что эти части по-разному эмоционально окрашены: первая часть связана с тоской вышедшей замуж девушки по отчужденному дому; вторая часть — шуточная, содержащая определенный эротический подтекст<sup>2</sup>. Кроме того, оба эти сюжета могут функционировать самостоятельно. Так, песня о девушке Авдотье, гуляющей по берегу и тоскующей по вольному девичьему житию, была зафиксирована еще в конце XVIII в. в собрании Чулкова (затем была перепечатана Соболевским). Позднее ее фиксирует А. В. Терещенко как песню, исполняемую во время хороводной игры:

Как у наших у ворот,  
Люли, право, у ворот<sup>3</sup>!  
Стоял девок хоровод,  
У точеных у дверей,  
Все девки веселы, веселы,  
Одна девка лучше всех!  
Авдотьюшка вдовина,  
По бережку гуляет,  
Рукавчиком махает,  
Сердечушком вздыхает,  
Словечушко говорит,  
Ах! Свет, моя сторона,  
Покровская слобода,  
Уж мне в тебе не бывать,  
Пивца, винца не пивать,  
Сладких яблок не есть,  
С молодцами не гулять<sup>4</sup>  
[13. С. 257–258].

Эта песня была частью игры под названием «Вдова»: «В этой игре предстает печальная вдовушка: она стоит на возвышении, около нее поет хоровод. Иные покрывают лицо вдовушки платком, водят ее в круг и утешают. При слове, выражающем ее тоску, она оборачивается к хороводу и представляет себя плачущей» [13. С. 256–259]. Таким образом, данный сюжет, существующий в виде самостоятельного песенного текста, представляет собой жалобу вдовы на свою горькую участь. Однако функционирование этой песни в контексте игры меняет ее эмоциональный модус: это не просто выражение тоски о своей прежней жизни, это постулирование нового социального статуса, который предполагает невозможность играть, петь, веселиться вместе со всеми<sup>5</sup>.

Песня о кузнецах, шьющих сарафан из лопуха, встречается значительно чаще<sup>6</sup>, при этом начало песни может варьироваться: самое распространенное — идущую по улице девушку по имени Дуня зазывают к себе кузнецы, обещая сшить новый сарафан. Жанр известных нам опубликованных текстов определяется собирателями как «юмористическая» [5, № 914], «плясовая» [6. Т. 7, № 270], «круговая» [6. Т. 7, № 260]. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что обе песни исполнялись в хороводе или во время пляски и имели юмористический характер. Кроме того, в обоих текстах главным действующим лицом является один и тот же персонаж — девушка по имени Дуня. Это дает прочное основание для предположения о том, что приведенные нами выше тексты являются результатом контаминации двух самостоятельных песен.

Однако это не решает ту проблему, которую мы обозначили вначале: каким образом героиня песни обрела фамилию? Здесь важно обратить внимание на тот устойчивый эпитет, с помощью которого характеризуется героиня. В подавляющем большинстве текстов, в том числе и в песне о кузнецах<sup>7</sup>, имя Дуня

или *Авдотья* будут сопровождаться эпитетом *вдовина*<sup>8</sup>. Как мы видели, определение *вдовина* может характеризовать, с одной стороны, социальный статус (см. выше игру, приводимую А. В. Терещенко), а с другой — обозначать принадлежность вдове, о чем свидетельствует сама форма слова. Однако сам эпитет *вдовина* не играет существенной роли в сюжете песни и воспроизводится лишь по инерции, поэтому в большей степени оказывается склонен к десемантизации. Как нам кажется, здесь мы сталкиваемся с тем механизмом трансформации фольклорного текста, который описан С. Ю. Неклюдовым [10]. В процессе устного бытования фольклорный текст утрачивает связь с мотивирующим его контекстом (как в нашем случае песня об Авдотье вдовой, тоскующей о родном доме, утрачивает связь с игрой «Вдова», которая во многом мотивировала семантику эпитета *вдовина*). В этом случае происходят формальные и семантические изменения, не только в пределах одного слова, но и в пределах целого текста. Эти изменения, как правило, основаны на том, что «деактуализация определенной реалии, ее забвение <приводят> к исчезновению денотата» [10. С. 132]. Утрата референции ведет к замене одного понятия другим, близким ему по звучанию. Однако близкое по звучанию слово далеко не всегда оказывается подходящим по значению. Это приводит к поиску возможной смысловой «опоры» внутри самого текста, что влияет на его сюжет и структуру.

Как мы сказали выше, устойчивый эпитет *вдовина* не существенен для понимания сюжета и образной системы песни о кузнецах. Эта характеристика персонажа перестает восприниматься как значимая, поэтому, как мы полагаем, на основе фонетического созвучия легко трансформируется в фамилию *Фомина*. Возможность перехода эпитета в фамилию обусловлена еще тем, что лексемы *вдовина* и *Фомина* состоят из трех слогов и имеют ударение на последнем слоге, которое обусловлено характерным для народного стиха сдвигом акцентуации<sup>9</sup>. В метрическом отношении это делает их абсолютно равнозначными и взаимозаменяемыми.

Обращает на себя внимание третий из приведенных нами текстов. В нем имя женского персонажа состоит из трех компонентов, что крайне нетипично («Дуня Фомина / Дуня Фомина Еремина была»). Наличие фамилии Фомина, вероятно, можно объяснить выявленной нами выше закономерностью. Но почему Еремина? Можно предположить, что на основании ассоциативной связи с Фомой возник и Ерема. Неразрывность данных персонажей обусловлена их крайней популярностью в любочных изображениях, сказках, а также в сатирических песнях [1. С. 199].

Таким образом, эпитет *вдовина*, наиболее часто использовавшийся с именем Дуня, в связи с утратой собственной лексической мотивированности превращается в фамилию Фомина, которая закрепляется в тексте благодаря фонетическому и метрическому созвучию.

Как и любое слово в фольклорном тексте, фамилия персонажа подвержена изменениям, связанным не только с особенностями бытования текста в устной культуре, но и с особенностями, которые присущи определенным диалектам. Так, на территориях распространения южно-русских говоров *Фомина* превращается в *Хамину/Хомину*: несвойственный некоторым юго-западным русским диалектам звук [ф] заменяется на более удобный [х], также меняется огласовка слова, поскольку данные говоры преимущественно акающие. В 1830-е гг. собиратель П. И. Перевлесский, стараясь максимально точно передать фонетический облик песенного текста, следующим образом записывает в Мценском уезде Орловской губернии уже известный нам текст:

Ай, Дунюшка Хамина  
По бережку ходила, —  
Тужить, плачить  
По раговской старане:  
«Знать мне не бывать на тебе.  
Пивца, винца не пивать,  
Сладкой ватачки не кушати...»  
[11, № 2321].

Мы убедились, что десемантизация эпитета привела к его превращению в фамилию. Само имя *Дуня* также не имеет конкретного денотата и обозначает некоторого типического женского персонажа. Такая обобщенность приводит к тому, что Дуня Фомина становится самостоятельным персонажем, который встречается в иных песенных сюжетах, о чем свидетельствует текст песни из собрания Киреевского, записанный в Козловском уезде Тамбовской губернии:

«Падлиц, добрый маладец,  
Зачем ходишь ка иной —  
Ка Дуняши в дом Хоминой?  
Уж ты, Дуня, Дуня Хомина,  
За што любишь Ивана?»  
Я за то яво люблю — головушка яво  
кудрява,  
Лицом бела, румяна,  
Чорны брови хараши,  
С поволокаю глаза  
[11, № 1920].

Других подобных примером нам обнаружить не удалось, и можно предположить, что Дуня Фомина здесь — локальный персонаж, однако мы видим определенную закономерность: фамилия *Фомина* выполняет функцию устойчивого эпитета (как и *вдовина*) при имени Дуня и используется по инерции вне зависимости от контекста.

Схематически мы можем представить выявленную нами закономерность следующим образом:

Авдотья	Десемантизированный эпитет превращается в фамилию по традиционной модели
Дуня вдовина	
Авдотья	Фамилия трансформируется под влиянием диалектных особенностей
Дуня Фомина	
Авдотья	
Дуня Хомина/Хамина	

Подводя итог, можно сказать, что на примере рассмотренного женского антропонима мы показали, что компоненты имен собственных могут возникать как результаты «коммуникативного сбоя», «ослышки». Утрачивая лексическую мотивированность, слова, не являющиеся именами собственными, могут становиться таковыми на основе фонетического созвучия. Однако это ни в коей мере не означает порчу текста; выявленная нами закономерность является следствием вариативности как одного из главных признаков фольклорного текста. В случае с Дуней Фоминой это привело к возникновению нового персонажа, представленного в разных песенных сюжетах и различных локальных традициях.

#### Примечания

<sup>1</sup> См. об этом: [4. С. 85–112; 7; 15. С. 53–106; 16. С. 113–119].

<sup>2</sup> Проел Дуньке сарафан,  
Над самой над дырой.  
А, дядюшка Митрофан,  
Зашей Дуньке сарафан  
Китайный голубой!  
[11, № 2545].

<sup>3</sup> После каждого стиха припев «Люли, право» с повторением последнего слова из предшествующего стиха.

<sup>4</sup> У наших-то у ворот,  
У точеных у верей,  
Стоял девок хоровод.  
А все девки веселы;  
Одна девка лучше всех —  
Авдотьюшка вдовина.  
По бережку гуляла,  
Рукавичком махала,  
Сердечушком вздыхала,  
Словечушко сказала:

«Ах, свет моя сторона,  
Покровская слобода,  
Уж мне в тебе не бывать,  
Пивца-винца не пивать,  
Сладких яблоков не едать,  
С молодцами не гулять!»  
[6. Т. 5. С. 587, № 753].

<sup>5</sup> В рамках этой игры происходит борьба между вдовой и коллективом. Коллектив провоцирует ее на нарушение общепринятых норм, согласно которым вдова не может веселиться и играть, однако она отстаивает эти нормы: обращается к хороводу с просьбой опустить ее, тем самым транслируя закреплённую поведенческую норму.

«Вдова начинает говорить, а после нея хоровод повторяет последние два стиха.

Мне счастья не видать,  
С молодцами не гулять.  
Хоровод, хоровод,  
Ой люли, не гулять!  
Меня вы не держите,  
Отсюда отпустите.  
Хоровод, хоровод,  
Ой люли, отпустите!» [13. С. 257].

<sup>6</sup> Только в собрании Соболевского 11 вариантов этого текста [6. Т. 7. № 260, 265, 266, 267, 269, 270].

<sup>7</sup> См.: [6. Т. 5, № 260, 261, 264; 10, № 2545].

<sup>8</sup> Как показывает в своей статье Р. В. Головина, самое частотное прилагательное, встречающееся с именем *Дуня/Авдотья*, — именно *вдовина* [8. С. 23–31].

<sup>9</sup> См. об этом в книге Джеймса Бейли «Три русских народных лирических размера»: «... в языке народных песен можно выделить шесть категорий акцентуации: литературную, ненормативную, диалектную, архаичную, народно-песенную и искусственную» [3. С. 68].

#### Литература

1. *Адрианова-Перетц В. П.* Русская демократическая сатира XVII века. М.; Л., 1954.
2. Афанасьевский сборник. Вып. 8: Песни, пословицы и поговорки, собранные А. В. Кольцовым. Воронеж, 2009.
3. *Бейли Дж.* Три русских народных лирических размера / пер. с англ. Е. А. Савиной. М., 2010.
4. *Бобунова М. А., Хроленко А. Т.* Народнo-пoэтичeская ономастика в аспекте фольклорной лексикографии // Вопросы ономастики. Т. 18. № 1. 2021. С. 85–112.
5. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п.

Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898.

6. *Великорусские народные песни* / изд. проф. А. И. Соболевским: в 7 т. СПб., 1907.

7. *Головина Р. В.* Антропонимы в русской народной лирической песне: дис. ... канд. филол. наук / Орлов. гос. ун-т. Орел, 2001.

8. *Головина Р. В.* Иван да Авдотья // Лингвофольклористика. 2001. № 6. С. 23–31.

9. *Мальцев Г. И.* Традиционный формулы русской народной необрядовой лирики: Исследование по эстетике устно-поэтического канона. Л., 1989.

10. *Неклюдов С. Ю.* Понять и осмыслить (к проблеме «ослышек» и лексических искажений в устной традиции) // Человек как слово: сб. в честь Вардана Айрапетяна / [сост. С. Г. Бочаров]. М., 2008. С. 123–132.

11. *Песни, собранные П. В. Киреевским*: новая серия. Ч. 2. М., 1929.

12. *Русская ономастика и ономастика России: словарь* / под ред. О. Н. Трубочева. М., 1994.

13. *Терещенко А. В.* Быт русского народа. Ч. 4: Забавы. I. Игры. II. Хороводы. СПб., 1848.

14. *Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (по записям 1986–1990 гг.): исследования и материалы* / под ред. А. Н. Власова. Сыктывкар, 1995.

15. *Хроленко А. Т.* Из наблюдений над природой имен собственных в фольклорном тексте // Лексика русского языка и ее изучение: межвуз. сб. науч. тр.: посвящается 60-летию проф. В. Д. Бондалетова / [редкол.: Г. А. Силаева (отв. ред.) и др.]. Рязань, 1988. С. 53–60.

16. *Хроленко А. Т.* Семантика народно-песенного слова в аспекте эволюции // Семантика слова в диахронии: межвуз. темат. сб. науч. тр. / [редкол.: А. И. Дубяго (отв. ред.) и др.]. Калининград, 1987. С. 113–119.

17. *Хроленко А. Т.* Семантика фольклорного слова. Воронеж, 1992.

*Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песня в русской культуре: поэтика, историческая динамика, социальный контекст» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).*

Статья поступила в редакцию 25 мая 2023 г.

**Василий Александрович Воробьев,**

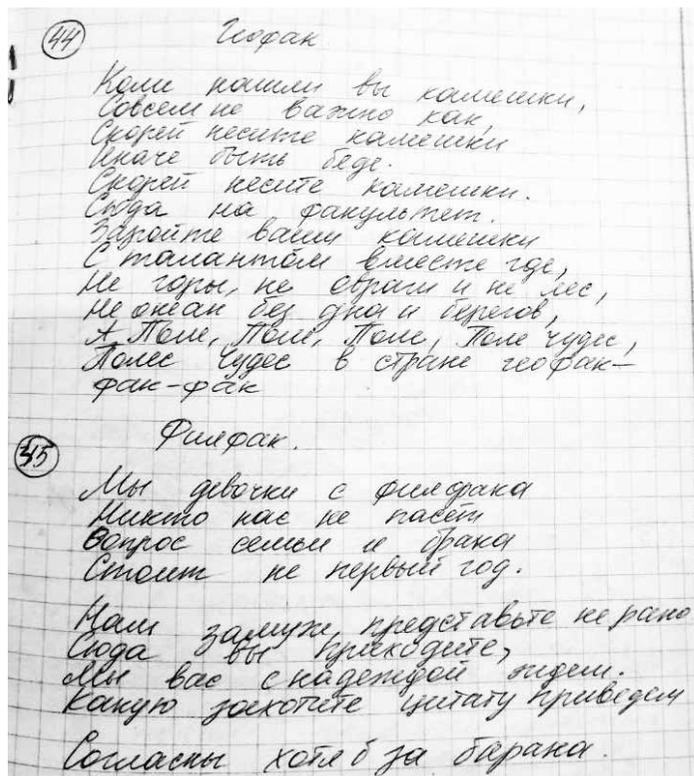
аспирант, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

## СТУДЕНЧЕСКАЯ ПЕСНЯ В XXI в. : ЗАМЕТКИ К ТЕМЕ

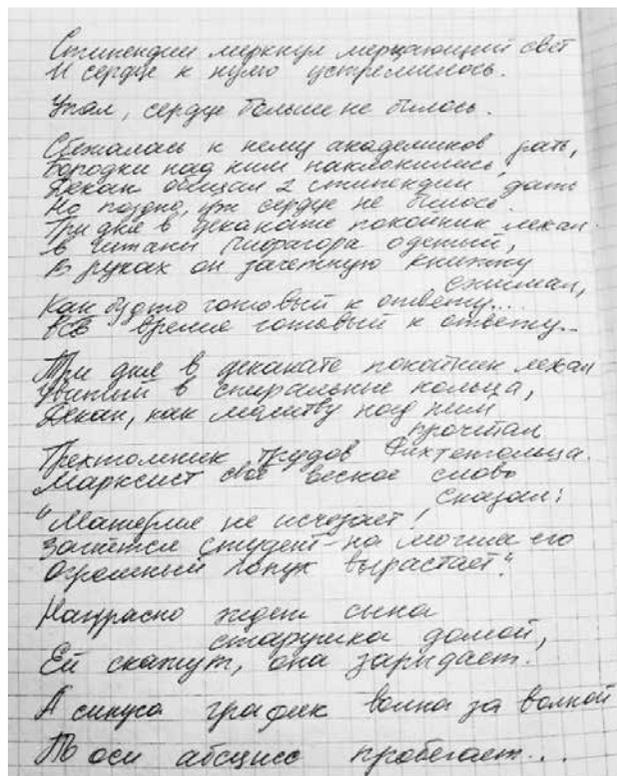
**Аннотация.** В статье рассматриваются различные аспекты бытования песен в студенческих сообществах. Предметом внимания являются песни-переделки конца XX — начала XXI в., «осколки» в песенной традиции и песенные практики современного студенчества. Публикуются тексты из архива ЛТПФ ПГНИУ.

**Ключевые слова:** студенческая песня, «осколки», песенные практики студентов, песни-переделки, песенная культура

Студенческая песня в России начинается бытовать довольно рано, тексты активно фиксируются уже в 1840–1860-е гг. Несмотря на раннее возникновение этой разновидности песенного фольклора, в исследованиях гораздо больше внимания уделяется таким видам студенческого фольклора, как анекдот [1], эпиграфика [8], магические тексты и практики, прежде всего направленные на успешную сдачу экзаменов<sup>1</sup>. Студенческие же песни рассматриваются довольно ограниченно, исследования касаются



Ил. 1. Фрагмент тетради № 924а с записью полевых материалов из архива ЛТПФ ПГНИУ. Песни по факультетам (№ 1–2 в этой публикации). Фото М. А. Брюхановой



Ил. 2. Фрагмент тетради № 924а с записью полевых материалов из архива ЛТПФ ПГНИУ. Песня «Раскинулось поле по модулю пять...». Фото М. А. Брюхановой

прежде всего текстов XIX–XX вв.<sup>2</sup> Я постараюсь очертить тот круг контекстов, которые приобрела студенческая песня в XXI в.<sup>3</sup>

В XIX в. корпус текстов студенческой песни был наиболее однородным: большинство их относится к городскому фольклору<sup>4</sup>. В начале XX в. в студенческий репертуар включаются песни, содержащие политическую топику [6. С. 39–40; 13. С. 241–242]. Репертуар XX в., особенно интенсивно с 1950-х гг., впитывает тексты, которые можно разделить на группы по формальным и содержательным признакам. В «содержательной» типологии городской песни, предложенной А. С. Башариным, к часто встречающимся в студенческом репертуаре песням относятся туристские, археологические, пиратские, шпионские, песни о «советской действительности» и собственно студенческие [3. С. 513–515, 520, 523]. Если исходить из формального критерия, то чаще всего встречаются песни-переделки, а также другие формы городской песни, описанные А. С. Башариным [3. С. 526–530]. Широкую популярность в студенческой среде набирают авторские, бардовские песни, появляется также самодельная песня [15. С. 441–462]. Мне представляется корректным рассматривать студенческую песню как особую разновидность песенного фольклора. При этом не стоит оставлять в стороне репертуар студентов в целом: его транс-

формации — отдельное интересное поле для исследований.

В XXI в., как я полагаю, в студенческом репертуаре произошел острый поворот к индивидуальному творчеству; начало такого поворота уже в последней трети XX в. отмечают различные исследователи [7. С. 192–198; 9. С. 441–462]. Еще в 1980-е гг. Н. С. Полищук в обзоре «советского песенного репертуара» писала: «Современный устный репертуар — это довольно сложный конгломерат различных жанров, возникших в разной среде и в разное время, произведений традиционных и новых, фольклорных и нефольклорных. И находится он в постоянном движении» [14. С. 73]. Таким конгломератом различных текстов является и современный студенческий репертуар. Он включает, в частности, студенческие песни середины — конца XIX в., которые уместно описывать через метафору «осколков» в традиции: «...“осколки” устной традиции продолжают в ней функционировать и взаимодействовать с другими ее элементами, оказывая активное влияние на ее дальнейшее развитие, формируя ее актуальное состояние. В некотором смысле отдельные “осколки” могут стать основой для реорганизации и воспроизводства новой традиции» [9. С. 7–8].

В нашем случае «осколками» можно назвать довольно маленький корпус текстов<sup>5</sup>. Из XIX в. в репертуар современных студентов пришли песни

«Крамбамбули», «Коперник целый век трудился», «Быстры как волны»<sup>6</sup>. В моих полевых материалах, собранных в Москве, Петербурге и Перми в 2020–2023 гг., обнаруживается около 12 студенческих песен XIX в. Что касается песен XX в., то из-за их обилия<sup>7</sup> пока трудно определить, какие из них дошли до XXI в., однако есть некоторые объективные данные, прежде всего данные архивных документов и коллекций фольклорных материалов<sup>8</sup>. Так, два текста, представленные в настоящей публикации (№ 8 и 9), можно отнести к студенческим песням XX в.<sup>9</sup>, сохранившимся в репертуаре современных студентов. Отмечу, что песня про Архимеда (№ 8) содержательно является продолжательницей сверхпопулярной песни «Коперник целый век трудился», бытовавшей с последней трети XIX в.

До сих пор в репертуаре студентов присутствуют полноценные тексты студенческих песен XIX–XX вв., а также их фрагменты, которые редуцируются до отдельных высказываний. Такие «осколочные» формы потенциально могут актуализироваться и производить новые тексты или приращивать новые фрагменты.

Один из самых ярких примеров такой песни-«осколка» — «Gaudeamus igitur», который вовлекается в различные песенные практики студентов. Есть две основные формы бытования этой песни: во-первых, трансляция текста со стороны институций и «условное»

пение студентами, а во-вторых, осознанное исполнение студентами. Так, песня часто звучит на официальной части таких мероприятий, как посвящение в студенты, вручение дипломов и др.<sup>10</sup>, при этом студенты исполняют ее довольно условно: есть несколько поющих со сцены и в толпе, а остальные, как правило, не поют, хотя имеют заранее заготовленные бумажки и программки, видят в приложении смартфона пост в университетской соцсети, в котором опубликован текст. Попытка навязать текст «сверху» — его заучивание на занятиях по латыни, регулярное исполнение в рамках официальных университетских праздников — иногда приводит к тому, что студенты перехватывают инициативу и придумывают переделку. Например, студенты филологического факультета Пермского университета на групповых встречах в 2000–2010-х гг. пели «*Gaudeamus igitur*» на мотив песни «Вороны» из альбома «Любовь» (1996) группы ДДТ.

В XXI в. песенный фольклор уже не так часто включается в репертуар студентов, однако пение как определенная практика<sup>11</sup> не умирает и имеет разные формы. При этом большое число текстов деактуализируется; старые тексты замещаются другими, прежде всего относящимися к авторскому творчеству. В статье я предлагаю некоторые выводы, основанные, с одной стороны, на опросе студентов-филологов двух гуманитарных вузов, а с другой — на собственных наблюдениях, проведенных на XXIII школе по фольклористике и культурной антропологии «Прикладная антропология сегодня» (Нижний Новгород, 28 апреля — 4 мая 2023 г.)<sup>12</sup> и на XXII вечере песни студенческих отрядов Санкт-Петербурга (23 марта 2023 г.).

Наблюдения на XXIII школе по фольклористике и культурной антропологии велись в неформальной обстановке<sup>13</sup> и позволили сформировать представление о репертуаре современного студенчества, который включает прежде всего русский рок, русскую и зарубежную популярную музыку и в меньшей степени русский рэп. В результате опросов и наблюдений можно очертить круг исполнителей из Москвы и Петербурга, песни которых входят в современный студенческий репертуар: группы «Король и шут», «Сектор Газа», «Animal ДжаZ», «Комбинация», «Перекресток» и «Земляне», а также Земфира<sup>14</sup>, Юлия Чичерина, Константин Арбенин и Кирилл Комаров, Алла Пугачева и Максим Галкин\*, Валерий Меладзе, Валентин Стрыкало, Слава КПСС, Охххуmiron\*, Noize MC\* и др.<sup>15</sup>

Пение в студенческой среде остается прежде всего коллективной практикой, которая имеет два дополнитель-

ных условия: сходство репертуаров поющих и «поддерживающее» сопровождение, когда песня воспроизводится на носителе, которому коллективно подпевают<sup>16</sup>, потому что текст могут знать не все поющие. В ходе опроса прозвучала мысль о том, что песня *сплавает людей*, и один из участников опроса привел соответствующий пример<sup>17</sup>: студенты, изучающие итальянский язык, по совету преподавателя стали совместно разучивать и петь итальянские песни — это еще одна песенная практика, которая связана также с процессом обучения<sup>18</sup>.

Песенная культура студентов в XXI в. не ограничивается «осколками» и актуальными песенными практиками (пение под носитель, обновление репертуара). Есть также переделки авторских песен и производство новых, оригинальных текстов, которые создаются или распространяются коллективно [16. С. 44–45].

Мне известно несколько примеров создания оригинальных текстов: студенты филологического факультета Мордовского университета придумывали частушки, а студенты Пермского университета — тексты самого разного типа (в том числе песни-переделки, опубликованные ниже, — № 10 и 11). В первом случае в рамках курса по фольклору создавались частушки с полным сохранением жанровой модели. Второй случай — это прежде всего практика конкретных студентов<sup>19</sup>, которые сочиняли и пели песни-переделки.

В качестве основы для переделок студенты выбирают более «свежие» песни, популярные, близкие им по времени песни. Такие случаи фиксируются в ряде университетов<sup>20</sup>: Пермском государственном университете<sup>21</sup>, Харьковском авиационном институте<sup>22</sup>, Мордовском государственном университете им. Н. П. Огарева, Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова (МГУ). В этом смысле показателен пример Харьковского авиационного института, где за основу переделок были взяты такие хиты, как «Видели ночь» (1986) группы «Кино», «Это всё» (1994) группы ДДТ, «В платье белом» (1998) группы «Ляпис Трубецкой», «Гандбол» (2003) группы «Сплин». Активно используются песни из мультипликационных фильмов, фильмов для детей, которые выходили начиная с 1980-х гг.

В этой публикации я привожу песни-переделки, которые, вероятно, пелись на разных факультетах в Пермском государственном университете (№ 1–7) (см. ил. 1). Изначально текст, видимо, был песней-попурри [см.: 12], сочиненной в Харьковском государственном университете<sup>23</sup>, и высмеивал особенности разных факультетов, а в Пермском университете обрел

иную специфику бытования. Павел Бернштам приводит харьковский текст в своем архиве «Фольклор советских студентов»<sup>24</sup> со ссылкой на соответствующий университет. Источники переделок установлены на сайте «A-PESNI. Песенник анархиста-подпольщика»<sup>25</sup>.

В качестве яркого примера современных студенческих песен-переделок можно привести песни дуэта студентов филологического факультета Московского университета «Шрам на колена пацана» (2014–2018 гг.). Источниками для переделок были прежде всего популярные песни, созданные в 1980–1990-е гг.: «Офицеры» Олега Газманова, «Дыхание» и «Я хочу быть с тобой» группы «Nautilus Pompilius», «Электричка» Алёны Апиной и др.<sup>26</sup> Особо интересна переделка этим дуэтом известной городской песни «Мама, я летчика люблю». С высокой вероятностью можно сказать, что это вторичная фольклоризация, поскольку песня уже переделывалась студентами физического факультета Московского университета и стала одной из широко известных студенческих песен XX в. «Филологическая»<sup>27</sup> версия замечательна тем, что на ее примере наблюдаются одновременно и «осколки» в традиции, и процесс создания новых текстов.

Бытование песен в студенческом обществе XXI в. принимает различные формы: песенные практики студентов (исполнение в студенческой среде любимых песен), «осколки» студенческих песен XIX и XX вв., новые переделки или самостоятельные тексты. Этот краткий очерк — не исчерпывающее описание контекстов студенческой песни в XXI в., а лишь подступ к определенному фрагменту современной песенной культуры.

Ниже публикуются тексты из архива ЛТПФ ПГНИУ (тетрадь № 924а, записано Яной Зыряновой в Перми в 2005 г.). Заглавие тетради: «Современный фольклор. Песни-переделки студентов». Тексты записаны от двух собеседниц 1987 г.р. в Перми: от одной — № 1–7, от другой — № 8–9 (заглавия песен даны собирателем). Публикуются также полевые материалы автора<sup>28</sup>, записанные в Перми (№ 10–11). Все тексты полностью соответствуют источнику. Купюры даны из этических соображений. Нумерация и примечания даны публикатором.

### 1. Геофак<sup>29</sup>

Коли нашли вы камешки,  
Совсем не важно как,  
Скорей несите камешки  
Иначе быть беде.  
Скорей несите камешки.  
Сюда на факультет.  
Заройте ваши камешки

С талантом вместе где,  
Не горы, не овраги и не лес,  
Не океан без дна и берегов,  
А Поле, Поле, Поле, Поле чудес,  
Поле чудес в стране геофак —  
Фак-фак.

**2. Филфак**<sup>20</sup>

Мы девочки с филфака,  
Никто нас не пасет  
Вопрос семьи и брака  
Стоит не первый год.  
Нам замуж, представьте не рано.  
Сюда вы приходите,  
Мы вас с надеждой ждем.  
Какую захотите цитату приведем  
Согласны хотя б за барана.

**3. Иностранний**<sup>31</sup>

Ежедневно меняется мода  
И об этом печальный рассказ  
Если ты просто друг из народа,  
Не ходи, мой родной, на иньяз.  
В ожидании чудес невозможных  
Постучишь ты сюда вечером,  
Проведешь пять минуток нервных  
И дорога домой прямиком.  
Ну что сказать,  
Ну что сказать  
Устроены так люди,  
Желают знать, желают знать.  
Желают знать, что будет.  
Ну что сказать,  
Ну что сказать  
Ведь это всем известно  
На иньязе каждое  
Давно забито место.

**4.** Эх раз, еще раз  
Поступаю на иньяз!  
Лучше сорок раз по разу,  
чем ни разу сорок раз!

**5. Истфак**

На истфаке я учусь  
Одолела меня грусть,  
Сколько землю не копать,  
Мне удачи не поймать —  
Мать-мать.

**6. Химический**<sup>32</sup>

Здесь птицы не поют,  
Деревья не растут,  
И лишь пробирки в стеллажах  
Здесь создают уют.  
Горят и плавятся халаты,  
И кислота течет рекой.  
И очень скоро,  
очень скоро на химфаке,  
Мы не найдем,  
Мы не найдем души живой.

**7. Биофак**<sup>33</sup>

А я маленькая бяка,  
А я маленькая гнусь,  
Я учусь на биофаке,  
Режу мышек и смеюсь.  
Я такая забияка,  
Обожаю крик и брань.  
Ах, я маленькая бяка,  
Ах, я маленькая дрянь!

**8. Песня про Архимеда**

1. Тому, кто изобрел велосипед,  
Весь мир давно сказал: «Старик, отлично.»  
Но вот мудрец древнейший Архимед,  
Он вёл себя ужасно неприлично!  
Хотел перевернуть весь древний мир,  
Хотел переместить моря и горы,  
Кипело в мудреце так много сил,  
И хорошо, что не нашёл опоры.  
Опорою могла бы стать жена,  
Опорою могла служить соседка,  
Но Архимед всё требовал вина,  
Такие попадаютя нередко.  
Пр: Ах, мудрец, запутался в конце,  
Он открыть хотел закон движенья  
пьяных тел.

2. Наверное, старик любил поддать,  
И все вокруг него сидели, внемля,  
И мог он с перепою прокричать:  
«Я в миг переверну всю вашу землю!»  
Все тут же разбежались по углам, кто куда,  
И в страхе ждали, где кому придется,  
Опасен был философ и для дам  
Особенно тогда, когда напьётся.  
3. Теперь его опасная мечта  
Опять нашла сторонников так много,  
В глазах темно от крепкого вина,  
Поэтому опасна их дорога.

**9. Ария сумасшедшего аспиранта**

В стаю мезонов вдруг затесался нейтрон.  
Мы — робинзоны, мы покоряем ядро.  
Только дуанты, были не той толщины  
Все аспиранты — облучены!  
Но поле, исчезло поле!  
Горе, горе, горе.  
Если ты физик, значит, ты должен гореть.  
Мало кто в жизни будет на это смотреть.  
Пенится плазма и исчезает, как дым.  
Это ужасно — быть холостым!  
Но кварки, пропали кварки!  
Жалко, жалко, жалко.  
Дай же мне руку, верный товарищ [sic!]  
мой,  
Нашу науку поднимем над головой,  
Мы убедились, раны не надо считать,  
Сверхпроводимость надо искать!  
Но гелий, растаял гелий!  
Белый, белый, белый!  
Кончишь физфак ты. Сразу повестка вдогон,  
Станет де-факто лишь лейтенантский  
погон,

Что же случилось? Нет, я не в силах понять,  
Зачем мы учились .....!!!!!!  
Служба, зачем нам служба!  
Нужно, Вася, нужно.  
В стаю мезонов вдруг затесался нейтрон.  
Мы робинзоны, мы покоряем ядро.  
И наплевать нам на злые потоки лучей,  
И наплевать нам на врачей!  
И мы поживем на славу!  
Но мало, мало, мало...

**10. Отправилась <...>**

На практику в деревню.  
Собрать былички-песенки  
С седых старушек древних.  
Идет она по улице,  
И вдруг — толпа говов!  
Стоят, так стремно хмурятся,

Но тут вдруг крик: «Fuck off!»  
Стоит мужчина важный,  
Зовут его <...>.  
Он смелый и отважный,  
Прикрыл её стеной.  
Гопы все испугались  
И бросились бежать,  
Они вдвоем остались...  
— «<...> — меня так звать!»  
— «А я <...>! Здравствуй!  
Теперь ты мой герой!  
Мужчина ты прекрасный!  
Давай дружить, ковбой!»  
Они взяли  
Он взял её за руку талию,  
Они пошли гулять.  
Конфеты и так далее...

**11. Возле корпуса, да возле пятого <...>**

курит,  
А по другую-то сторонку <...> читает  
Кафку.  
Захотелось <...> <...> просмеяться.  
«Что-почто у вас в Закамске гопоты-то  
много?»  
«Что там много-немного, тебе дела нету.  
Я ваще реальный пацык, дай-ка лучше  
зерён»

**Примечания**

<sup>1</sup> Существует множество исследований, посвященных студенческой магии [например: 10; 11; 18. С. 166–167, 169–170, 178–179].

<sup>2</sup> Ключевыми являются работы В. С. Бахтина, А. С. Башарина, Н. С. Полищук [2; 3; 4; 14].

<sup>3</sup> Вопросы бытования современной студенческой песни на полевых данных рассматривает И. Н. Райкова [16. С. 41–45, 50–51].

<sup>4</sup> В это время также активно бытовали фольклорные обработки русской поэзии. Фольклоризация затрагивает стихотворения поэтов XIX в., прежде всего Н. М. Языкова, а также В. А. Сологуба, А. С. Пушкина и некоторых других авторов, в том числе переводы из Беранже.

<sup>5</sup> Довольно подробно студенческие песни XIX в. в репертуаре современного студенчества рассматриваются в работах С. В. Белецкого [см., например: 5].

<sup>6</sup> Здесь приведен неполный список, который основан на данных интервью и автоэтнографии.

<sup>7</sup> Корпус студенческих песен XIX в., составленный мной, насчитывает свыше 200 единиц. Корпус песен XX в. пока не определен, но в нем предположительно будет гораздо больше текстов. Это связано с увеличением количества вузов, а также с расширением круга специальностей, которым можно обучаться.

<sup>8</sup> См. как пример тексты № 8 и 9 в настоящей публикации.

<sup>9</sup> В архивной тетради № 924а из архива ЛТПФ ПГНИУ представлена также популярнейшая песня-переделка «Раскинулось поле по модулю пять...» (см. ил. 2), которую подробно исследовал А. С. Башарин [4].

<sup>10</sup> Аналогичные данные по Российскому и Венскому государственным гуманитар-

ным университетам приводит Е. Холлер [17. С. 521, 532].

<sup>11</sup> Под песенной практикой я понимаю ситуацию пения и сопровождающий ее контекст.

<sup>12</sup> Среди слушателей школы были студенты разных вузов, круг специальностей соответствовал тематике школы: урбанисты, социологи, филологи, антропологи, историки и др.

<sup>13</sup> Всего наблюдения осуществлялись три раза: один раз на XXII вечере песни студенческих отрядов Санкт-Петербурга и дважды на XXIII школе по фольклористике и культурной антропологии «Прикладная антропология сегодня».

<sup>14</sup> Здесь и далее астериском помечаются исполнители, признанные Минюстом РФ иноагентами.

<sup>15</sup> Популярнейшей песней в студенческой среде является «Луч солнца золотого» (сл. Ю. Энтина, муз. Г. Гладкова) из мультфильма «Бременские музыканты» (1973, реж. В. Ливанов).

<sup>16</sup> Технические средства, воспроизводящие текст, являются своего рода «запевалой», который часто необходим во время коллективного пения. Отмечу также, что едва ли не более важным, чем вербальный текст, является акциональный текст — движения в ходе исполнения песен.

<sup>17</sup> Такой же функцией, видимо, обладает так называемый сачок, который происходил на вечере песни студенческих отрядов Петербурга. Сачок подразумевает следующий порядок действий: на сцене несколько человек с гитарой поют песни, а зал, образуя большой круг и несколько средних (люди стоят плечом к плечу), поет те же песни.

<sup>18</sup> Подобное значение имела песня «Gaudeamus igitur» у студентов XX в., изучавших латинский язык.

<sup>19</sup> Сказанное относится к текстам № 10 и 11 в настоящей публикации. Эти тексты сочинили несколько студентов филологического факультета Пермского государственного университета.

<sup>20</sup> Представляется, что перечень примеров в данной публикации ограничен, а на самом деле он может быть шире.

<sup>21</sup> Ныне Пермский государственный национальный исследовательский университет.

<sup>22</sup> Ныне Национальный аэрокосмический университет им. Н.Е. Жуковского «Харьковский авиационный институт».

<sup>23</sup> Ныне Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина.

<sup>24</sup> См.: <http://folklor.kulichki.net>.

<sup>25</sup> См.: <http://a-pesni.org/stud/fakultety.htm>.

<sup>26</sup> В качестве переделок в репертуар студенческого дуэта входили и другие популярные песни: «Батарейка» (1999) группы «Жуки», «Я свободен» (2004) группы «Кипелов», «Конь» (1994) группы «Любэ», «Она не твоя» (2009) Григория Лепса и Стаса Пьехи. Фольклоризуются также песни из кинофильмов — «12 стульев» (реж. М. Захаров, 1976) и «Чародеи» (реж. К. Бромберг, 1982).

<sup>27</sup> «Мама, я филолога люблю» (<https://www.youtube.com/watch?v=L2NUkm9000&t=9s>).

<sup>28</sup> Полевые материалы представляют собой небольшой студенческий архив. Переданы автору публикации информантом под псевдонимом Хонся (Пермский государственный университет).

<sup>29</sup> Переделка песни «Поле чудес» (сл. Б. Окуджавы, муз. А. Рыбникова) из кинофильма «Приключения Буратино» (1975, реж. Л. Нечаев).

<sup>30</sup> Переделка песни «Песня овечек» (сл. М. Либины, муз. К. Кельми, П. Смеейна, Б. Оппенгейма) из мультфильма «Пес в сапогах» (1981, реж. Е. Гамбург).

<sup>31</sup> Переделка песни «Гадалка» (сл. Л. Дербенева, муз. М. Дунаевского) из телефильма «Ах, водевиль, водевиль...» (1979, реж. Г. Юнгвальд-Хилькевич).

<sup>32</sup> Переделка песни «Здесь птицы не поют» (сл. и муз. Б. Окуджавы) из кинофильма «Белорусский вокзал» (1970, реж. А. Смирнов).

<sup>33</sup> Переделка популярной песни «А я маленькая бляка», которая широко исполнялась как в рамках эстрады (группа АУТО), так и в узких (в том числе студенческих) компаниях.

### Литература

1. Астапова А. С. Современный студенческий анекдот: сюжетный состав и тематические особенности: дис. ... канд. филол. наук / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. СПб., 2016.

2. Бахтин В. С. Краснобай среди студентов // Бахтин В. Рассказы Краснобая. СПб., 2002. С. 166–181.

3. Баширин А. С. Городская песня // Современный городской фольклор / ред. кол.: А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 503–534.

4. Баширин А. С. «Раскинулось море по модулю 5...» (Опыт анализа студенческой песни) // Ученые записки молодых филологов: сб. ст. / отв. ред. Е. В. Душечкина. СПб., 2001. С. 188–202.

5. Белецкий С. В. Студенческие песни XIX в. в современном песенном фольклоре // Коломенские чтения: 2018: сб. ст. Санкт-Петербург, 17–18 мая 2018 года / под ред. Е. И. Жерихиной. СПб., 2019. С. 151–159.

6. Воробьев В. А. Материалы к истории студенческих песен в Российской империи XIX — начала XX в. // ЖС. 2022. № 4. С. 38–41.

7. Добровольский Б. М. Современные бытовые песни городской молодежи // Фольклор и художественная самодеятельность / [отв. ред. Н. В. Новиков]. Л., 1968. С. 176–200.

8. Красиков М. М. «Здесь было зверски убито время!» (Современное студенчество сквозь призму эпиграфики) // Антропологический форум. № 14 Online. 2011. С. 160–234. URL: <https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/014online/krasikov.pdf>.

9. Левкиевская Е. Е., Петров Н. В. Воспроизводство и трансляция культурной информации в устной традиции: метафо-

ра «осколков» // «Осколки» в традиции: коллективная монография / сост. и ред. Е. Е. Левкиевская, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М., 2020. С. 7–18.

10. Лис Т. В., Разумова И. А. Студенческий экзаменационный фольклор // ЖС. 2000. № 4. С. 31–33.

11. Мадлевская Е. Л. «Халява у каждого одна на всю жизнь» // ЖС. 1998. № 2. С. 33–34

12. Неклюдов С. Ю. Об одном забытом жанре: песня-попурри // ЖС. 2022. № 4. С. 41–47.

13. Подрезова С. В. Революционные песни из собрания Бориса Фёдоровича Лебедева // Фольклор и антропология города. Т. 3. № 3–4. 2020. С. 234–268.

14. Полищук Н. С. Формирование песенного репертуара русских в советский период // Традиции и современность в фольклоре / отв. ред. В. К. Соколова. М., 1988. С. 70–112.

15. Попова Т. В. О песнях наших дней. М., 1969.

16. Райкова И. Н. «От сессии до сессии живут студенты весело...» (фольклор современных студентов: традиционное и новое) // Славянская традиционная культура и современный мир: сб. материалов науч.-практ. конф. Вып. 9 / [сост. М. Д. Алексеевский, В. Е. Добровольская]. М., 2006. С. 38–56.

17. Холлер Е. Церемонии выпуска и другие академические праздники (сравнительное этнологическое исследование в Венском и Российском государственных гуманитарных университетах) // За синей птицей (антропология академической жизни): памяти Г. А. Комаровой / под ред. Э.-Б. Гучиновой, В. А. Шнирельмана. М., 2022. С. 514–537.

18. Шумов К. Э. Студенческие традиции // Современный городской фольклор / ред. кол.: А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 165–179.

### Сокращения

ЛТПФ ПГНИУ — Лаборатория теоретической и прикладной фольклористики Пермского государственного национального исследовательского университета.

Благодарю С. Ю. Королёву и М. А. Брюханову за возможность работы в архиве ЛТПФ ПГНИУ и разрешение опубликовать тексты, а также И. С. Веселову, Н. Н. Рычкову и С. К. Мамонову за различные советы в ходе процесса подготовки этой публикации, а также всех моих собеседников, кто пел, говорил о песне и присылал материалы.

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песня в русской культуре: поэтика, историческая динамика, социальный контекст» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

Статья поступила в редакцию 29 мая 2023 г.

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

## ТРОИЦКИЙ ОБХОД ДВОРОВ В ВОСТОЧНОМ ПОДМОСКОВЬЕ

**Аннотация.** В ряде населенных пунктов Восточного Подмосковья происходят троицкие обходы дворов. В статье рассмотрен сценарий этого обряда и песни, исполняемые участниками обходов в нескольких деревнях. Уделяется внимание роли взрослых, которые помогают детям осуществлять обряд в условиях современного деревенского пространства.

**Ключевые слова:** Троица, обход дворов, Восточное Подмосковье

О троицком хождении «с кумушкой» я узнал от фольклориста Елены Германовны Борониной. В период с 1995 по 2001 г. в ходе фольклорно-этнографических экспедиций Московского педагогического колледжа № 12 она исследовала фольклор Восточного Подмосковья, в том числе и этот обряд. Результатам исследований было посвящено несколько публикаций, в которых также приводится обзор литературы о троицко-семицкой обрядности в Подмосковье [2; 3; 4; 5]. Кроме того, в интернете можно найти подборку аудио- и видеозаписей хождения «с кумушкой»<sup>1</sup>.

Четвертого июня 2023 г. мне довелось увидеть этот обряд воочию<sup>2</sup>. Мне кажется, к подробному фольклористическому анализу Борониной я как антрополог могу добавить некоторые детали, касающиеся бытования и механизмов воспроизводства обряда.

Сценарий обрядового действия сводится к следующему. Группы детей ходят с «кумушкой» по дворам и поют специальные песни, а после исполнения песни просят у хозяев подарок. Хозяйка дает детям сладости, иногда деньги. «Кумушка» изначально представляла собой срезанную березку, украшенную кусочками ткани и ленточками; в современном бытовании так называют березовые ветки, которые держат вертикально участники обряда, причем почти каждый несет «свою» ветку. Во время исполнения песен этими ветками делают движения вверх-вниз.

Хождение «с кумушкой» (или «прославление Троицы») относится к обходным обрядам: они представляют собой «ритуальное хождение по домам с поздравлениями и благопожеланиями и другими магическими целями, обязательным элементом которого является одаривание (или угощение) хозяевами исполнителей обряда» [6. С. 483]. Обряд, зафиксированный в Восточном Подмосковье, во многом соответствует общеславянским троицко-семицким ритуальным практикам [1]: используется березка как ритуальный предмет, хождение молодежи «с деревцем». Название центрального объекта *кумушка*

явно связано с обрядовым кумлением [8. С. 243–244], хотя память о нем здесь сохранилась плохо: Е. Г. Боронина сообщила, что «прямых свидетельств кумления (...) записали немного» [2. С. 75]. Исследуемый обычай выглядит как традиционные троицкие «хождения» молодежи, но дополненные обходом дворов и сбором гостинцев по принципу святочных колядований. Кстати, Боронина писала, что в Восточном Подмосковье зафиксировано зимнее святочное колядование [4. С. 122–123], но информанты, которых спрашивал лично я, говорили, что со святочным обходом домов незнакомы.

Данный обычай распространен довольно широко в Павлово-Посадском, Раменском, Орехово-Зуевском районах Восточного Подмосковья [2. С. 73]. Ареал не совпадает с границами расположенной здесь старинной местности Гуслицы: в южной части Гуслиц его, кажется, нет, зато «с кумушкой» ходят севернее и западнее Гуслиц. Троицкие хождения активно проводятся и сейчас, но есть также места, где осталась только память о них, как, например, в с. Речицы Раменского района. В центре нашего внимания на Троицу 2023 г. оказался куст деревень к западу от Куровского и Давыдово; это западная окраина Гуслиц, известная также как Заход или Заохот [10. С. 18–20]. Мы наблюдали обряды лично в процессе их непосредственного исполнения. У участников брались экспресс-интервью; кроме того, было взято два глубинных интервью с Олимпиадой Ивановной Карповой [КОИ] и Николаем Яковлевичем Лóвковым [ЛНЯ] [см.: 7].

Хождение начинается примерно с 7:30; мы с дочерью приехали к 9:00, и некоторые группы детей уже разошлись по домам с добычей. На автомобиле мы посетили четыре деревни: Елизарово, Гору, Костино и Ляхово Орехово-Зуевского района. На улицах мы наблюдали, как участники обряда подходят к домам и поют, обращаясь к хозяевам. Иногда мы сами становились адресатами этого действия: просили спеть песню и нам, конечно за вознаграждение — конфеты. Дети и подрост-

ки ходили «с кумушкой» группами, от двух до пяти человек. Например, была пара девочек по 15 лет; они сообщили, что ходят «с кумушкой» каждый год, с раннего детства. Встретилась компания из четырех мальчишек. Были две девочки-подростка, которые вели с собой еще троих маленьких детей. На фотографии (с. 57) можно увидеть одну из таких групп: три девочки (в том числе двое близняшек) и мальчик. Все четверо держат в руках ветви березы, украшенные лентами; при исполнении песни в такт делают ветками движения вниз-вверх. У каждого есть и индивидуальная сумка для сбора конфет.

С самыми маленькими детьми были взрослые. Например, мы наблюдали, как несколько молодых родителей сопровождали трех совсем маленьких девочек, которые и ходили-то с трудом, а из песни (которую за них фактически проговаривали родители) у них удачно получался только эмоциональный выкрик «С праздничком!».

В Елизарово и Горе мы сделали по четыре видеозаписи обряда; в Костино — две аудиозаписи. А вот в Ляхово, куда мы приехали около 9:40, никого не увидели, только около одного из домов лежала брошенная «кумушка» — видимо, здесь хождения были недолгими.

В 10:30 на улице уже почти никого не осталось.

### ТЕКСТЫ ПЕСЕН

Как и отмечала Е. Г. Боронина, у каждой деревни свой вариант песни, сопровождающей хождение «с кумушкой». Далее приведем собранные нами тексты. Они поются достаточно быстрым речитативом, выкрикиваются. Я не стал делать здесь нотных расшифровок, они есть в статьях Борониной (в том числе расшифровка приведенного варианта из д. Елизарово). Строки, выделенные курсивом, не поются, а произносятся.

[Деревня Елизарово:]

Ах ты, кумушка-кума,  
Я к тебе, кума, пришла,  
По яичку принесла,  
С лапшонушками, дурачонушками.  
Там, где девки шли — там цветы цвели.  
Где ребята сидели — там и золото кипело.  
Отец с матерью,  
Не ругайтесь, не бранитесь,  
*А что спели мы для вас —  
Расплатитесь!  
С праздничком вас!*<sup>3</sup>

[Деревня Гора:]

Ай, кумушка, ай, голубушка,  
Мы к тебе пришли, по яичку принесли.  
С лапшонушкой, с дурачонушкой.  
А еще, кума, гарафин вина.  
*С праздничком!*  
Не ругайтесь, не бранитесь,  
*А что спели мы для вас —  
Расплатитесь!*<sup>4</sup>

[Деревня Костино:]

Ах ты, кумушка, ты голубушка,  
Мы к тебе пришли, по яйчку принесли,  
По пшонику, по драчёничку,  
Из-под кустика пирог рассечём поперёк.  
А мы сами съедим, никому не дадим.  
Кума в лес пошла, кума грош нашла,  
Кума мылица купила, кума рылице умыла,  
Кума, мойся белей, кума, будешь веселей.  
Там, где девки шли, там цветы росли,  
А где мальчики сидели, там и золотом  
кипело.

Не ругайтесь, не бранитесь,  
А что спели мы для вас —  
Расплатитесь.  
С праздничком вас!

Также приведу вариант из находящегося неподалеку с. Беливо (Орехово-Зуевский район), годом ранее записанный мной от Н. Я. Ловкова:

Ой, кумушка-кума, совивайся, душа,  
Мы на лето придём, по иичку принесём,  
По пшонничку, по дрошонничку.  
Подайте чайку-сахарку для праздничка!  
[ЛНЯ]

Еще один вариант сообщила онлайн Н. В. Гусева. Он исполняется в д. Данилово Павлово-Посадского района; эта деревня территориально находится очень близко к Заходу.

Завивайся душа и развивайся душа.  
Ах ты кумушка кума, завивайся душа  
Приземиста, прикуремиста,  
Листом широка, бушарова.  
Как и листики упали, они до земли  
достали.  
Налей кума графин вина.  
Мы на лето к вам придем, по яйчку  
принесем,  
По пшёночку, по драчёночку.  
Подайте под кумушку куму [ГНВ].

Во всех четырех песнях в разных формах упоминается дроблёна — «кушанье из запеченной смеси яиц, молока, муки или мятого картофеля, а также каши, приготовленное в виде запеканки или пирога» [8. С. 120]. Также встречаются лапшевник (запеканка из домашней лапши с яйцами, творогом или мясом) и пшонник — запеканка или лепешка из пшена.

### ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРЯДА

Об исторической трансформации хождения «с кумушкой» на протяжении последних девяноста лет мы можем судить по рассказу О. И. Карповой, помнящей хождения с детства. Прежде всего она сообщила, что троицкому обряду предшествовал выбор березки за несколько дней до этого.

Мать, бывало, скажет у нас: идите кумушку себе ищите в лесу. Раньше в лес ходили, зарубки делали. В четверг — под кумушку.

Это у нас было так в деревне; где ещё — не знаю. Вот она скажет: идите, кумушку ищите. Чтобы кудрява такая, всё. Вот заметим такую кумушку — а в субботу только срубим. И нарядим в субботу. Нарядим, поставим её вот сюда, на улицу, в песок воткнём [КОИ].

Видимо, неслучайно информантка упоминает «кудрявость» березы. Речь идет об обряде «завивания березки», который в этой местности предварял хождение «с кумушкой»; были даже специальные песни, исполняемые при «завивании» [2. С. 75–77]. В приведенных выше материалах данное действие отразилось в первой строке песни из д. Данилово: «Завивайся, душа, и развивайся, душа». Информантка прокомментировала эту строку так: «В четверг завивайся, в Троицу развивайся. В четверг берёзки к земле когда-то пригибали».

О. И. Карпова сообщила, что в годы ее детства и юности хождение «с кумушкой» было не детским, как сейчас, а молодежным обрядом.

А уже утром ходить в деревне. [То есть сейчас ходят с веточкой, а раньше с целым деревцем?] Да, сейчас с веточкой. Не то что такая прям берёзка, но всё равно. <...> Сейчас ходят вот такие дети, а раньше ходили, можно прямо сказать, девушки. Ну, может быть, после тринадцати, четырнадцать годов. Девушки уже. С ребятами. <...> «Кумушка» — она так поётся!.. Она всё-таки не такая уж короткая, эта песня. «Ой ты, кумушка-кума, я к тебе пришла...» Ты знаешь, как было красиво... Вот я была, помню, ребёнком. Подойдут — берёзка вся такая большая, вся красивая, в клинышках (обрезках ткани. — Д. Г.). Клинышки берегли раньше ведь. У всех машинки ведь, у всех шили матери. Нарядят! В клинышках! Ой, была красота. А сейчас-то всё это погасло. <...> [А парни что делали?] И парни ходили

с ними. Я считаю, как по мне, красота была. Очень красиво было. [То есть шёл парень с деревцем, оно тяжёлое, да?] Ну, не такое тяжёлое. Но всё равно — другой раз и по двое хватались. Менялись, не один ходил. Не как сейчас, говорю, что возьмут вот такого цыплёнка, и ходят, матери там или кто. А раньше — нет. Ходила группа. Ну, может, собирались пять-шесть человек [КОИ].

Одна из женщин средних лет на улице сказала, что раньше, помимо тряпочек, для украшения березок использовали яйца (предварительно удалив из них содержимое), об использовании на Троицу скорлупы говорится еще в одном источнике [9. С. 102], однако О. И. Карпова такого не припомнила.

Что касается использования березок после хождения, она сказала так: «Повесим её на наличник, воткнём, а то раньше были завалинки, фундаментов не было, песок вот так вот клали возле дома, и насадят кумушки вот на этот песок. Они болтаются, болтаются — и разболтаются. [А уносить за пределы села — не было такого обычая?] Не знаю, мы не уносили» [КОИ]. Примерно так поступают с «кумушкой» и те, кто ходит с ней сейчас: ее не берегут, иногда ставят в воду и выбрасывают уже после того, как она засыхает.

### РОЛЬ ВЗРОСЛЫХ

Наблюдая за обрядом, я заметил, что большое значение в его воспроизводстве играют взрослые. Чтобы понять значимость этого влияния, нужно уяснить изменение контекста, в котором он существовал в разные периоды времени. В годы детства О. И. Карповой обряд был молодежным и повсеместным. Девушки и парни были включены в него все, во время обхода они могли подойти к любому дому, хозяева правильно по-



Дети поют «Кумушку» (д. Гора Орехово-Зуевского р-на). Кадр видеозаписи А. Д. Громовой. 2023 г.

нимали их намерения и с одобрением реагировали на пение «Кумушки». Еще важный момент: обустройство домов способствовало проведению этого обряда.

Раньше же окна домов прям выходили на улицу, [петь «Кумушку»] было очень легко. Это вот сейчас везде всё загорожено, всё закрыто. А раньше в лучшем случае сетка была, или штакетник, или просто чашок невысокий, можно было спокойно пройти [ЛНЯ].

[Я правильно понимаю, что раньше заборов не было вокруг домов и можно было подойти к каждому дому?] Конечно, конечно. Ты что, было всё открыто. Ну что — вот так колышками загорожено. Потом уж стали делать штакетник. <...> А сейчас уже — загордились, глухота [КОИ].

В сегодняшней деревне дети, вышедшие «с кумушкой», оказываются перед высокими глухими заборами и закрытыми калитками, через которые не докричатся. Кроме того, многие дома пустуют, в них живут дачники, которых в этот день может не быть дома, а если они и дома, то, не зная обряда и не понимая его смысла, не считают нужным открывать детям. На помощь приходят местные взрослые. Как уже говорилось, они сопровождают самых маленьких детей (что нетипично для традиционной культуры, где маленькие учатся от старших детей). Но, кроме того, взрослые создают обстановку наилучшего благоприятствования для проведения обряда. Учитывая труднодоступность дома, они специально оставляют калитку открытой и вывешивают ветку березы, что обозначает: в этом доме участников обхода ждут. Так, мы наблюдали, как к одному из домов, украшенных веткой, через открытую калитку уверенно подходили все новые группы детей: они начинали петь перед закрытой дверью, точно зная, что будут услышаны. И действительно, к окончанию песни из-за двери всегда показывалась радушная хозяйка с подарками. Некоторые не только открывали калитку, но и сами садились на скамейку в ожидании детей. В одном из концов д. Елизарово в 9:30 взрослые вообще вышли на улицу и встречали ватаги ходящих «с кумушкой», а заодно и общались между собой.

Показательное сравнение ситуации, с одной стороны, в Елизарово и Горе, с другой — в Костино. В первых двух деревнях взрослые очень активно создавали обстановку для обряда; соответственно дети тоже были активны, их на улицу вышло много, у всех было приподнятое настроение, чувствовалась атмосфера праздника. Напротив, в Костино, проехав вдоль деревни, мы обнаружили только две открытые калитки, детей с ветками березы не было

видно. Потом мы всё-таки нашли две группы, они подходили поочередно к каждой закрытой калитке и кричали: «Вам “Кумушку” спеть?», большей частью безрезультатно. Понятно, что при таких трудностях дети получали меньшее удовольствие и традиция в скором времени прекратится.

Таким образом, мы видим, что в изменяющихся пространственных и социальных условиях залогом сохранения обходного обряда стала инициатива взрослых, которые выработали систему приемов (сигналы готовности, личное сопровождение маленьких), помогающих детям. В заключение приведу слова Н. Я. Ловкова, с раннего детства ходившего «с кумушкой». Он говорит о консолидирующем характере этого обрядового действия, благодаря которому формировалось отношение детей к взрослым: высокий статус был у тех, кто проявлял щедрость; низкий — у жадных. Для крестьянской общины это был способ сформировать будущие отношения взаимопомощи старших и младших.

К этому серьёзно относились, и никогда детей не прогоняли. Вот дверь запиралась, но калитка была открыта. <...> И ни от одного дома не прогоняли. Если люди не открывали окно — люди были жадные. Богатые, но жадные. А простые люди — вот, душа. И у меня в светлой памяти осталось это, Троица.

Никто не воровал. Но гордыня уходила, потому что люди учились просить. И не просить — а зарабатывать. [Через что, через вот такие обходы?] Да. Они пели. И за это — просили. Могли и не дать. Но обидится ребёнок, ну он же пел тебе, ну дай ты ему конфетку-то, ведь не обеднешь. А у ребёнка память хорошая — он помнит будет, что ты — добрый человек. И к тебе будет отношение другое. Вот почему мы этих старушек любили: у ней ни хрена ничего нет, она последнее отдаст. Такие вот конфеты были — ландрин. Они горошком и обвалены были в сахарной пудре. Давали. Они давали то, что у них было, шоколадного-то у них не было ничего. Ну, пирог они могли испечь, да. И то не у каждого была возможность купить хорошей муки и сливочного масла. Поэтому я считаю, что это очень хорошее. Если мои внуки будут ходить, петь, я это буду только приветствовать [ЛНЯ].

#### Примечания

<sup>1</sup> См.: Обход дворов на Троицу в Восточном Подмосковье (Павлово-Посадский и Орехово-Зуевский районы Московской области) // Культура.рф. URL: <https://www.culture.ru/objects/2381/obkhod-dvorov-na-troicu-v-vostochnom-podmoskovje-pavlovo-posadskii-i-orekhovo-zuevskii-raion-moskovskoi-oblasti>.

<sup>2</sup> Благодарю краеведа А. В. Ребрикова за помощь при подготовке к исследованию и А. Д. Громову — за видеосъемку.

<sup>3</sup> См.: Хождение с Кумушкой. Деревня Елизарово Орехово-Зуевского района, 4 июня 2023 года (Троица) // Группа городской антропологии ИЭА РАН: [канал на YouTube]. 2023. 11 июня. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ll56j3l0ks0>.

<sup>4</sup> См.: Хождение с Кумушкой. Деревня Гора Орехово-Зуевского района, 4 июня 2023 года (Троица) // Группа городской антропологии ИЭА РАН: [канал на YouTube]. 2023. 11 июня. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=A4Ry7LMjFXM>.

#### Литература

1. Агапкина Т. А. Троица // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 320–325.

2. Боронина Е. Г. «Зеленые святки». Музыкальный компонент семицко-троицкой обрядности Восточного Подмосковья // Гуслицы: историко-краеведческий альманах. Вып. 1 / сост. Ю. А. Карякин, С. С. Михайлов. Ильинский Погост, 2004. С. 73–83.

3. Боронина Е. Г. Подмосковья Троица. Участие детей в праздничном действе // Игры и праздники Московии. Вып. 2: Научное и программно-методическое издание / сост. Е. В. Борисов, С. В. Григорьев; под ред. Е. В. Борисова. М., 2002. С. 81–87.

4. Боронина Е. Г. Традиционный детский фольклор Подмосковья // Гуслицы: историко-краеведческий альманах. Вып. 2 / сост. Ю. А. Карякин, С. С. Михайлов. Ильинский Погост, 2005. С. 121–124.

5. Боронина Е. Г. Троицкий обход дворов в Восточном Подмосковье // ЖС. 2015. № 4. С. 11–14.

6. Виноградова Л. Н. Обходные обряды // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 483–487.

7. Громов Д. В. Повседневность поселка Мисцево, 1950-е — 1960-е годы // Историческая память малых городов Центральной России / сост. Д. В. Громов, С. С. Михайлов. М., 2023. (В печати).

8. Иванова А. Ф. Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.

9. Леякова Н., Дувалкина Т. А. Елизарово // Гуслицкая округа: историко-краеведческий альманах. Вып. 1 / сост. С. С. Михайлов. Куровское, 2006. С. 97–103.

10. Михайлов С. С. Так что же считать Гуслицами? // Гуслицы: историко-краеведческий альманах. Вып. 1 / сост. Ю. А. Карякин, С. С. Михайлов. Ильинский Погост, 2004. С. 7–20.

#### Список информантов

КОИ — Карпова Олимпиада Ивановна, 1935 г.р., д. Елизарово Орехово-Зуевского района.

ЛНЯ — Лёвков Николай Яковлевич, 1948 г.р., пос. Мисцево Орехово-Зуевского района.

ГНВ — Гусева Надежда Викторовна, 1956 г.р., д. Данилово Павлово-Посадского района.

Статья поступила в редакцию 18 июля 2023 г.

## НОВЫЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ВЫПУСК ЖУРНАЛА «КРАЙ СМОЛЕНСКИЙ»

В марте 2023 г. вышел в свет новый этнографический выпуск ежемесячного журнала «Край Смоленский». На страницах «Живой старины» уже был опубликован обзор первых двух номеров «Края Смоленского» (№ 6 за 2019 г. и № 2 за 2020 г.), специально посвященных этнографии и традиционной культуре<sup>1</sup>. Завершая рецензию на эти выпуски, мы выразили надежду, что «этнографическая серия» будет журналом продолжена и читатель получит возможность познакомиться с новыми образцами богатейшей народной традиции Смоленской земли.

И вот перед нами очередной номер журнала, полностью посвященный этнографии Смоленщины. Традиционно номер открывает «Колонка редактора», в которой главный редактор **Юрий Шорин** размышляет об актуальности этнографии сегодня, о том, как «описание народа», знакомство с обычаями и творчеством предков способствуют формированию культурной личности в современном стремительно меняющемся мире. Скажем сразу: в номере читателя ждут статьи и публикации не только по этнографии, но и об устной истории и фольклорном (сказочном, песенном) наследии.

Первая публикация в номере — «Воспоминания. Дневники. Фольклор студенческих лет» — принадлежит преподавателю Смоленского областного музыкального училища имени М. И. Глинки **Светлане Пьянковой**. Представлены материалы фольклорной экспедиции Ленинградской консерватории 1965 г. (научные руководители Ф. А. Рубцов, С. Я. Требелёва) в Шумячский, Ершицкий и Моностыршинский районы Смоленской области. Автор публикует страницы из своего рабочего дневника: маршрут, исполнители, репертуар («загукание весны», постовые песни, свадебные песни, календарно-приуроченная лирика, духовные стихи, городские песни, «прижившиеся» в деревне, и т. д.), методика и техника записи. Экспедиционные сюжеты дополнены воспоминаниями о «фольклорных балах» (встречах участников экспедиций уже в Ленинграде) и студенческих песнях, сопровождавших студенческий досуг. В приложении публикуются небольшая статья участника одной из экспедиций на Смоленщину (1966), студента 2-го курса Виты Лапина<sup>2</sup>, впервые увидевшая свет в консерваторской газете «Музыкальные кадры» 5 сентября 1966 г., черновики расшифровок песен, студенческие песни 1960-х гг. На фотографиях, дополняющих публикацию, запечатлены участники экспедиции (среди них студент Миша Лобанов<sup>3</sup>), исполнители, рабочие моменты записи.

Вторая статья номера знакомит читателя с опытом реконструкции узорных тканей, обнаруженных в 1952–1953 гг. при раскопках курганного могильника Харлапово под Дорогобужем (руководитель экспедиции Е. А. Шмидт). Исследовательница из Санкт-Петербурга **Ольга Романова** рассказывает о своей работе с коллекцией тканей из Харлапово в 2021 г. и о создании серии реконструкций для экспозиции Смоленского государственного музея-заповедника. Цветные фото оригинальных фрагментов тканей и воссозданных образцов наглядно демонстрируют работу реконструктора и дают вполне адекватное представление о том, как могли выглядеть ткани XI–XIII вв.

Центральной темой номера стала традиционная крестьянская одежда Смоленской земли.

О мужском крестьянском костюме Смоленской губернии рассказывается в статье научного сотрудника Этнографического отдела Смоленского государственного музея-заповедника **Людмилы Амировой** «В огороде лен посею — на рубашку Алексею!». Коллекция Смоленского музея-заповедника включает около сотни мужских рубах, десять поясов, десять портов, десять единиц верхней одежды — два пиджака («пинжака»), три армяка, полушубок, пальто, жилет, зипун, наруканник. Самое большое количество рубах происходит из Ельнинского района, но есть и уникальные экспонаты — «пестрядинная» (из ткани в мелкую красную, синюю, желтую, белую клетку) рубаха и венчалная рубаха (богато декорированная вышивкой «крест», с высоким воротником «стойка») из Духовщинского уезда.

Народная женская поясная одежда из собрания Смоленского государственного музея-заповедника стала предметом исследования научного сотрудника Этнографического отдела этого музея **Лианы Павловой** (статья «Понёвы, андараки, саяны»). Коллекцию составили 34 предмета из Ельнинского района, шесть — из Духовщинского, по четыре — из Вяземского и Дорогобужского, по три — из Рославльского и Велижского, по два — из Краснинского, Починковского, Хиславичского, по одному — из Демидовского, Руднянского, Смоленского, Холм-Жирковского районов. Три предмета представляют Бельский уезд, входивший в состав Смоленской губернии (ныне в Тверской области). Два предмета привезены из Оршанского уезда Витебской губернии и два — из Брянской области. Подробно описаны типы юбок — понёва (одежда замужних женщин, клетчатая шерстяная юбка из двух, трех, четырех полотнищ; отличительная особенность — отсутствие пояса), анда-

рак (одежда преимущественно замужних женщин, юбка (иногда с ляжками), сшитая из четырех-пяти полотнищ шерстяной домотканой материи), саян (юбка в яркую разноцветную вертикальную полоску); отмечается, что для конца XIX — первой половины XX в., когда было собрано большинство предметов данной коллекции, названия женской поясной одежды на Смоленщине были довольно условны и одну и ту же юбку могли называть и понёвой, и андаракон, и саяном.

В статье «Я Алenuшку люблю, шелковый платок куплю» **Наталья Журковой**, ведущего научного сотрудника Этнографического отдела Смоленского государственного музея-заповедника, описывается коллекция шалей и платков из собрания музея-заповедника. Читателю представлены полотнячатый головной убор *косыня*, шерстяные *гарсовны* платки, вышитые платки *нашиванки*, *хранцузские* покупные платки красного цвета с набивным рисунком; будничные и праздничные платки. Рассказывается о разных способах повязывания платков девушками и замужними женщинами, приводится богатая терминология смоленских женских головных уборов.

Цветные фотографии экспонатов и фотографии начала XX в. (в том числе выполненные Е. Н. Клетновой и М. И. Погодиным, а также из фондов Смоленского государственного музея-заповедника) прекрасно дополняют рассказы об элементах традиционного костюма.

Тематике, связанной с народной обрядностью, посвящена статья **Ирины Пашковой** (аспирантка Санкт-Петербургского государственного университета) «Традиции молебнов на полях в Смоленской области». Молебны на полях относятся к типу окказиональных обрядов. Проводились они, чтобы противостоять природным катаклизмам (засуха, затяжные дожди, град, нашествие насекомых-вредителей) или профилактически — в стремлении заранее оградить поля от напастей. По сведениям Смоленской епархии, традиция молебнов на полях зафиксирована в разных уездах: в Бельском (с. Ляпкино), Сычевском (села Гривы, Ивановское, Милоковом), Юхновском (села Волста, Дровнино, Мощины), Рославльском (с. Костыри), Духовщинском (с. Шиловичи), Дорогобужском (с. Засижье). Одно из ранних упоминаний о молебне на поле присутствует в житии Авраамия Смоленского (памятник первой половины XIII в.). По описаниям молебнов на полях из «Смоленских епархиальных ведомостей» автор реконструирует локальные сценарии этого обряда.

О фольклорном наследии Смоленщины речь идет в статье «Особенности смоленской сказки «Кумова кровать»» доцента кафедры литературы и журналистики Смоленского государственного университета **Леонида Каяниди**. Автор

анализирует генезис и структурные особенности смоленского варианта сказки сюжетного типа 756В «Кумова кровать (Мужик Мадей)» (о запроданном черту ребенку), который был записан В. Н. Добровольским. Отмечено, что целый ряд мотивов сказки Добровольского восходят к средневековому христианско-апокрифическому «Слову о Крестном Древе» и в целом смоленская версия сказки имеет черты религиозной легенды.

В продолжение традиции предыдущих этнографических выпусков в данном выпуске републикованы несколько этнографических очерков из газеты «Смоленский вестник» за 1883 и 1900 гг. Публикации посвящены обряду «Свеча»<sup>4</sup> (коллективное изготовление — *сукание* — обетной свечи), приуроченному в д. Митюли Рославльского уезда к празднику Николая Зимнего; «гуканию весны» и волочёмному обряду в д. Побокино Краснинского уезда; народным молитвам (против зубной боли), обращенным к месяцу, в Краснинском уезде; представлениям о лесовом в Юхновском и Дорогобужском уездах.

Завершает номер публикация устных рассказов крестьянки начала XX в. в записи историка А. М. Фокина («Старуха Глебиха рассказывала...»), подготовленная Юрием Шориным. Анатолий Михайлович Фокин (1892–1979), будучи еще гимназистом старших классов, с 1909 г. в сельце Белогурово Дорогобужского

уезда начал записывать воспоминания о старом времени, преимущественно своей родни, окрестных дворян, но и мешан, и крестьян. Одной из любимых рассказчиц Анатолия Михайловича стала старуха Глебиха (Матрена Николаевна, ок. 1842 г.р., уроженка д. Азарово Вяземского уезда). Самую раннюю запись ее рассказов Фокин сделал в первой своей тетради, которую начал 28 апреля 1909 г., а последняя запись с упоминанием встречи с Глебихой содержится в 119-й тетради, датированной февралем 1922 г. Материалы Фокина хранятся в Центральном государственном архиве города Москвы (ЦГАМ. Ф. 2049). В записях Фокина дословно переданы рассказы крестьянки о ее жизни, семье, о «милостивом барине» — помещике Путяте. Замечателен рассказ Глебихи о грядущих «последних временах»: «Матушка моя вспоминала: ходил по избам богомол, библию читал, все предсказывал: “Пройдет темный жеребец и железными путями мир покроется, по воздуху летать станут, на много верст друг с другом говорить будут — все от дьявола. Станет брат на брата, великая война. Москву возьмут, и соберутся чужие короли и кинут жребий, кому на Москве царствовать, выпадет Антихристу, снимет он перчатку подписать, и на руке его будут когти, и станет летать от востока до запада. Войны будут 3 года 8 месяцев и антихристово царство — 3 года 8 месяцев”»<sup>5</sup>.

Новый этнографический выпуск «Края Смоленского» разнообразен по тематике и материалу, что отражает богатство региональной традиции и намечает направления дальнейших публикаций. Пожелаем журналу успехов в продолжении этнографической серии.

#### Примечания

<sup>1</sup> См.: Белова О. В. Этнографические выпуски журнала «Край Смоленский» // ЖС. 2020. № 3. С. 65–68.

<sup>2</sup> Виктор Аркадьевич Лапин (1941–2021), музыковед, фольклорист. С «Живой стариной» В. А. Лапина связывали годы сотрудничества.

<sup>3</sup> Михаил Александрович Лобанов (1943–2015), музыковед. С 1995 г. публиковался в «Живой старине».

<sup>4</sup> О структуре и семантике этого обряда на русско-белорусском пограничье см.: Белова О. В., Мороз А. Б. Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии // Фолклористика. Т. 4. № 1. 2019. С. 6–91.

<sup>5</sup> Запись сделана в августе 1916 г. и передает народное восприятие трагических событий Первой мировой войны, когда в массовом сознании обострились эсхатологические настроения.

О. В. Белова,

доктор филологических наук,  
Институт славяноведения РАН  
(Москва)

Статья поступила в редакцию  
20 июня 2023 г.

## НОВЫЕ ЭЛЕКТРОННЫЕ ИЗДАНИЯ ПО ФОЛЬКЛОРУ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

■ **Песни села Остроглядово в записях 1950-х годов** / Моск. гос. консерватория им. П. И. Чайковского; Науч. центр народной музыки им. К. В. Квитки, Департамент культуры Брянской обл.; Гос. автоном. учреждение культуры «Брянский областной методический центр “Народное творчество”»; песни записали К. Г. Свитова, Л. А. Бачинский; фонограммы оцифровали Е. Г. Богина, Н. В. Меньших; сост. и монтаж Л. П. Маховой. — [Брянск]: [б.и.], 2022. — Электрон. опт. диск. (CD-ROM). — 281 мин 31 с. — [Прилож. к: Песни села Остроглядово в записях 1950-х годов: Из фондов Научного центра народной музыки имени К. В. Квитки Московской государственной консерватории имени П. И. Чайковского: Песенный сборник с аудиоприложением на цифровом многоцелевом диске (Digital Versatile Disc) / сост., подгот. текстов, преисл. и коммент. Е. В. Битерякова. — Брянск: Аверс, 2022. — 117 с. — (Антология фольклора Брянской области; вып. 5)].

Издание представляет собой собрание материалов по традиционной культуре села Остроглядово Брянской области. Главным компонентом на диске являются аудиозаписи остроглядовских песен, сделанные в 1951, 1953 и 1959 гг. сотрудницей Кабинета по изучению музыкального творчества народов СССР Клавдией Георгиевной Свитовой. Звуковое собрание насчитывает 133 номера, и такое количество записей 1950-х гг. поистине удивительно. Звуковой песенный материал дополнен рукописными текстами песен и отчетами об экспедиции Льва Алексеича Бачинского, участника экспедиции 1953 г., а также небольшой коллекцией фотографий исполнителей. На диске также представлены оцифрованные книжные издания: книга К. Г. Свитовой «Народные песни Брянской области» (М., 1966), где опубликована часть записей из села Остроглядово, и сборник «Песни села Остроглядово в записях 1950-х годов» (Брянск, 2022).

Публикация, подчеркнем, изначально задумана как звуковая. Составители отмечают, что книга, внутри которой располагается диск, является приложением. В ней опубликованы предисловие с историей собирания и описанием звукового материала, тексты песен и указатели текстов и исполнителей. Пристальное внимание составители обратили на особенности исполнительских составов. В октябре 1951 г. К. Г. Свитовой был открыт песенный квартет народных исполнителей, который в дальнейшем записывался ею и Л. А. Бачинским повторно в 1953 г. и был приглашен в Москву для участия в первом этнографическом концерте Фольклорной комиссии Союза советских композиторов РСФСР в 1966 г. Ансамбль села Остроглядово был записан на грампластинку серии «Поют народные исполнители»; музыкальные нотации песен включены в сборник, составленный К. Г. Свитовой в 1966 г. О Ефросинье Григорьевне Вольно (1917 г.р.), Прасковье Венедиктовне Полещенко (1911 г.р.), Татьяне Терентьевне Коровьяковой (1913 г.р.) и Фёкле Леонтьевне Сторожковой (1916 г.р.) собиратели отзывались как о настоящих мастерах традиционного исполнительства. Песни, представленные на диске, подтверждают эту характеристику. Помимо записей этого ансамбля в публи-

кацию вошли записи 1953 г. от женской группы, собиравшейся при местном клубе, и записи 1959 г. от мужского квартета.

Внутри диска песни группируются в папки по жанровому признаку. В папке «Календарные» (№ 001–021) находятся записи «весновых», «петровочных», жнивных («нивных»), щедровок и масленичных песен — «гуканок» (или «гукалок»). Уже в первом номере — «весновой» песне «На море утка» — можно услышать характерный для этой традиции пример такого исполнительного приема, как гукание. Многие календарные песни исполняются на формульные напевы, а некоторые напевы представлены в нескольких вариантах звучания, что дает возможность более детального изучения или практического освоения песен.

Далее следует папка «Карагодные» (№ 022–034). Эти песни звучали в Острогладово на весенне-летних гуляньях. Опубликованы как специфические локальные сюжеты, так и сюжеты общерусского распространения. К примеру, общеизвестный сюжет «Вдоль по морю» (№ 028), записанный от женского квартета, имеет один напев с песней «А что убарина» (№ 034), исполненный мужским составом. К сожалению, лишь одна песня — «А я сеяла, сеяла лен» (№ 025) — имеет комментарий собирателей о сезонной приуроченности: карагод водили на Радунцу (текст и комментарий на с. 37 книги).

Среди свадебных (№ 035–061) преобладают песни, приуроченные к первому обрядовому дню. Напевов второго дня немного (№ 057–061). Большое количество напевов-формул, бурдонирующий нижний голос и длительные унисоны на концах строф создают у слушателя ощущение причастности к чему-то монолитному и архаичному.

Раздел лирических песен (№ 062–126) — самый обширный. Собираателями были записаны песни разных историко-стилевых пластов: раннетрадиционные (например, № 081 «Соловей мой маленькай») и позднетрадиционные (например, № 079 «О чем, дева, плачешь»). Некоторые из позднетрадиционных песен распеты в соответствии с исконными локальными традициями. Многие из песен, распеты в «городской» манере, записаны в виде объемных текстов, что отражает интерес собирательницы К. Г. Свитовой к современному фольклору.

Последний раздел (№ 127–133) содержит единичные записи различных жанров: колыбельных (№ 127–129), плясовой (№ 130) и припевок (№ 131–133).

Диск «Песни села Острогладово в записях 1950-х годов» будет интересен как профессионалам, так и любителям народной музыки: и исследователям, и исполнителям-практикам.

**Н. Ю. Вагайцева,**  
бакалавр, Санкт-Петербургская  
государственная консерватория  
им. Н. А. Римского-Корсакова

**■ За Устьей за рекой: хороводные, плясовые песни, наигрыши и частушки Устьянского и Вельского районов Архангельской области /** изд. подгот. К. А. Мехнецова (сост. и буклет), А. А. Мехнецов (оцифровка фонограмм), Д. В. Изотов (обработка видео); науч. ред. Г. В. Лобкова. — СПб., 2022. — 1 DVD: буклет. — 9 ч 44 мин.

Рецензируемый диск представляет собой издание аудио-, видео- и фотоматериалов, отражающих музыкальный фольклор Архангельской области (Устьянский и Вельский районы). На диске публикуются 173 экспедиционных образца аудио- и видеозаписей исполнения хороводных и плясовых песен, частушек, наигрышей на музыкальных инструментах и других образцов традиционной хореографии.

Песенная традиция Устьянского и Вельского районов широко известна в научных кругах прежде всего по ряду публикаций (сборники и диски), посвященных разным жанрам, составляющим основу репертуара исполнителей этого региона, — это лирические песни, свадебные песни и причитания<sup>1</sup>. Представленный на рецензируемом диске песенно-хореографический материал поистине уникален и ранее не публиковался.

В основу издания вошли записи экспедиций Ленинградской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова в Архангельскую область в 1977, 1978, 1980, 2013 и 2014 гг. из фонда Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской консерватории. Это аудиозаписи, выполненные под руководством Ю. И. Марченко в 1977 и 1980 гг., аудиозаписи двух экспедиций 1978 г. под руководством А. М. Мехнецова и видеоматериалы экспедиций 2013–2014 гг. под руководством Г. В. Лобковой.

Диск подготовлен и издан по заказу Санкт-Петербургской региональной благотворительной общественной организации «Общество русской традиционной культуры» в рамках социально значимого проекта «Традиция в движении» по гранту Президента Российской Федерации на развитие гражданского общества (№ 21–2–010708), предоставленному Фондом Президентских грантов.

Издание состоит из одного DVD и буклета. В буклете дается краткое описание экспедиций и коллекций, приводятся содержание диска и краткие комментарии к музыкальному материалу, называются фоновые номера музыкальных образцов, а также представлены фотографии некоторых музыкальных инструментов и исполнителей.

На диске также помещены вступительная статья К. А. Мехнецовой, в которой освещены особенности бытования песенно-хореографического фольклора Устья, и отдельный документ, содержащий детальные описания и схемы хорео-

графического движения, выполненные по рисункам и комментариям собирателей в экспедиционных тетрадах, сведения об исполнителях и видеоматериалы.

Музыкальный материал расположен по жанровому принципу. Диск открывают записи обрядовых и игровых хороводов и хороводов с припеванием пар, далее представлены плясовые песни, частушки и инструментальные наигрыши.

Песенно-хореографические жанры устьянского фольклора сопровождали не только праздничную, но и повседневную жизнь местных жителей. Все представленные жанры могли исполняться и в летнее, и в зимнее время. Зимой, во время Святков, молодежь откупала избу и устраивала праздничные гулянья, на которых водили хороводы, плясали «по песням» и «по гармонии». Летом гулянья устраивали «на угоре», на берегу реки. В праздники девушки наряжались, брались за руки, ходили большими кругами, а парни смотрели на них, выбирая невест. Хороводы и пляска традиционно включались также в свадебный обряд: накануне венчания, когда невеста в последний раз «заводила городки», и в день свадьбы, после того как свадебный поезд уезжал в церковь, а молодежь оставалась в доме невесты.

Некоторые хороводные песни представлены в нескольких вариантах, записанных в разных деревнях, например, такие показательные для традиций Русского Севера, как «Наша улица широкая» (№ 1, 2), «С-по лугу, лугу разливалась вода» (№ 8, 9), «Во лузях» (№ 22, 23), «На Диве-реке девица» («7 загадок», № 10, 11), «Как у наших у ворот» (№ 16, 17), а также общераспространенные песни, например, «Ты луговка луговая» (№ 12, 13, 14).

Особый колорит устьянским хороводам придает характерная для местной исполнительской традиции манера пения «тонкими голосами», которую можно услышать в нескольких записях от замечательных ансамблей деревень Рыжково и Красный Бор: «Что из-под лесу-лесочку» (№ 6), «Кабы кустичек не мил» (№ 7), «Я из горницы в горницу ходила» (№ 19) и др.

На диске мы находим разнообразные варианты напевов плясовых песен, которые имеют большое значение для устьянской традиции. Наиболее популярными оказались напевы, опубликованные в нескольких вариантах: «Груня» (№ 49–51, 144), «Катя, Катя, Катенька» (№ 48, 57, 58), «Уж вы голуби, голуби мои» (№ 94, 95), «Лодочка новенька» (№ 67, 68). Плясовые песни исполнялись с различными видами хореографии, из которых следует выделить два основных: сопровождение парной пляски («по одинке») и пение под кадрили («кандрель»).

Частушки (местное название — «коротенькие») звучали летом, когда деревенские жители шли на работу в поле и возвращались с поля домой, или на «вечеровках» в осенне-зимний период,

когда девушки собирались прясть. На диске представлено несколько ярких образцов подобных частушек: «Белая берёзонька» (№ 109), «Мне не всё горе приплакать» (№ 110), «Всё прошло и прокатилось» (№ 116) и др.

Среди музыкальных инструментов центральное место занимает гармонь. Вустьянских деревнях бытовали гармоники нескольких разновидностей. Местным своеобразием обладают наигрыши, сопровождающие исполнение частушек. Среди самых интересных образцов можно назвать частушки «Под песни» (№ 124) под наигрыш на гармонии-минорке, частушки «Устьянка» (№ 134) под наигрыш на гармонии-хромке и частушки «Под пляску» (№ 137) под наигрыш на балалайке.

Видеозаписи некоторых хороводных, плясовых песен, частушек и исполнения инструментальной музыки представляют особую ценность, поскольку благодаря им можно не только услышать, но и увидеть живые формы традиционной хореографии в ее непосредственном бытовании. На диске — 30 видеозаписей разных песенно-хореографических жанров: хоровод «А мы просо сеяли» (№ 143), пляски «по одиёнке» (№ 144–147, 149), кадрили «Устьяночка» (№ 148), частушки (№ 150–161), сольная женская и мужская пляски (№ 162–166, 168, 169), наигрыши на гармонии (№ 167, 170), а также сигнальные наигрыши на доске и колотушке (№ 171–173).

Издание адресовано специалистам в области народной традиционной культуры, фольклора и этнографии, а также широкому кругу любителей народной музыки. Материалы могут быть использованы в учебной и концертно-творческой практике учреждений образования и культуры. Диск более чем актуален, поскольку дополняет ранние публикации, посвященные устьянской традиции, позволяя увидеть ее многообразие и многогранность. Издание дает большие возможности для широкого круга специалистов и любителей изучать и исполнять на разных площадках аутентичный материал. Составители и собиратели надеются на то, что данная публикация будет способствовать возрождению устьянских хореографических традиций.

**Е. Н. Симулик,**

бакалавр, Санкт-Петербургская консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова

■ **Эпические традиции Русского Севера (Архангельская область)** / РАН; Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом); сост. Ю. И. Марченко, С. В. Подрезова, Е. И. Якубовская; вступ. ст.: Ю. И. Марченко; оцифровка, монтаж и обработка фонограмм: А. В. Осипов; сост. буклета С. В. Подрезова. — СПб.: [б.и.], 2021. — (1 DVD: буклет). — 7 ч 34 мин 01 с. — (Из собрания Фонограммархива Пушкинского Дома).

Сфера музыкального эпоса является одной из жанровых доминант фольклорных традиций Русского Севера. Рецензируемое издание представляет собой звуковую антологию — собрание наиболее интересных записей русского эпоса, выполненных в ходе экспедиций Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН в Архангельскую область в 1970–1980-е гг. Большая часть образцов публикуется впервые.

Издание подготовлено и осуществлено по заказу Санкт-Петербургской региональной благотворительной общественной организации «Общество русской традиционной культуры» при поддержке Фонда Президентских грантов в рамках социально значимого проекта «Русский Север: Традиции. Преемственность. Память» (№ 20–2–013669).

Диск включает этнографические полевые записи, хранящиеся в Фонограммархиве Пушкинского Дома. В 1975 г. записи производили В. В. Коргузалов, М. А. Лобанов, Г. И. Мальцев, А. Н. Мартынова, Л. Ф. Морохова, В. А. Смирнов, Н. И. Хомчук и звукоинженер В. П. Шифф; в 1976 г. — П. С. Выходцев, В. В. Коргузалов, М. А. Лобанов, А. Н. Мартынова, А. Н. Розов, В. А. Смирнов, А. Д. Троицкая, Н. И. Хомчук и звукоинженеры Г. В. Матвеев и А. В. Осипов; в 1983 г. — А. Ю. Кастров и звукоинженер Г. В. Матвеев. Кроме того, А. Ю. Кастров совершил еще ряд поездок в Архангельскую область со специальной задачей фиксации сохранившихся форм эпического наследия. В звуковом собрании содержатся записи, сделанные исследователем в 1984, 1985, 1987 и 1988 гг.

Материалы на диске сгруппированы по региональному принципу. Представлены местные традиции Мезени, Кулоя, Поморья, Пинеги, Кенозера, Онеги. Всего диск содержит 89 номеров, из которых № 1–17 — записи, сделанные в Мезенском районе; № 18–29 — в Приморском и Северодвинском районах; № 30–58 — в Пинежском районе; № 59–82 — в Плесецком районе, № 82–89 — в Онежском районе. Внутри раздела, отражающего каждую из традиций, материал расположен по жанровому принципу: былины, баллады, исторические песни, духовные стихи, шуточные песни (скоморошины), небылицы-пародии. В издание включено несколько прозаических пересказов былин, баллад и духовных стихов.

К рецензируемому звуковому собранию прилагается буклет, в котором приводятся списки исполнителей, «спортивные» данные на диске этнографических записей (название, наименование жанра, место записи, исполнители, авторы и дата записи и номер по фонду Фонограммархива). В буклете также опубликована вступительная статья Ю. И. Марченко, в которой раскрывается история фиксации и изучения севернорусского поющего эпоса,

обозначены принципы расположения материалов на диске и даны краткие характеристики наиболее интересных образцов различных жанров, представленных в звуковом собрании.

Одной из задач экспедиций Пушкинского Дома было изучение современного (на момент записи) состояния эпических традиций Архангельской области. В связи с этим интересно отметить соотношение количества образцов различных жанров эпического фольклора, представленных на диске. Наибольшее число записей относится к жанру духовных стихов (43 образца из 89).

Во вступительной статье Ю. И. Марченко классифицирует духовные стихи, исходя из их музыкально-поэтических особенностей, выделяя две группы. Образцы первой группы опираются на напевно-декламационные формы, тесно связанные с эпической традицией. Примером могут служить варианты стиха с сюжетом «Мучения Егория», записанные от М. И. Майзеровой (№ 22, Приморский р-н), П. Г. Григорьевой (№ 44, 44а, Пинежский р-н) и А. П. Сидоровой (№ 71, Плесецкий р-н). Вторая группа — напевы, связанные с мелодиями православных песнопений (например, № 8, 17, 21).

На втором месте по количеству записей оказываются баллады (28 образцов). В пинежской традиции широко бытует баллада с сюжетом «Дмитрий и Домна», которая исполняется на напев, встречающийся в местных обрядовых песнях (№ 33, 34, 35, 36). Кроме того, на диске содержатся баллады с такими пространственными сюжетами, как «Князь Михайло» (№ 42), «Вдова и сыновья» (№ 26, 86), «Муж жену губил» (№ 70).

Былинную традицию собиратели застали на стадии угасания — былины в звуковом собрании даны в 14 записях из Лешуконского, Мезенского, Пинежского и Плесецкого районов. Некоторые из сюжетов зафиксированы лишь фрагментарно — например, зачин былины «Пир у князя Владимира», записанный от мезенского сказителя М. Н. Мякушина (№ 1).

Опубликованный былинный материал представляет большую ценность как с художественной, так и с научной точки зрения. Большой интерес вызывает творчество кенозерского сказителя Григория Дмитриевича Сивцева. Ю. И. Марченко пишет: «В его репертуаре сохранилась лишь одна былина — “Василий Окулович и Соломан” (59, 60). Однако, судя по исполнению, Г. Д. Сивцев хорошо владел навыками строения напевно-декламационной формы с богатым варьированием мелострофы. По музыкальной стилистике былина Г. Д. Сивцева согласуется с некоторыми напевами архангельского эпоса, но в большей степени связана со сказительскими традициями Северо-Запада» (с. 5).

Варианты сюжета былины «Василий Окулович и Соломан» сохранились также в репертуаре А. Ф. Сивцевой из

Плесецкого района (№ 62) и Е. А. Рахманиной из Мезенского района (№ 3). Кроме того, на Пинеге была записана былина с сюжетом «Илья Муромец и разбойники» (№ 30, 31), а в Плесецком районе — фрагмент былинного сюжета «Иван Гостинный сын» (№ 63).

Шуточные песни (скоморошины) представлены двумя образцами — «Ловля филина» (№ 56) и «Таракан дрова рубил» (№ 57), — записанными на Пинеге от Н. П. Патракеевой и Л. А. Фёдоровой. По мнению составителей, образцы являются наследием «скоморошней» традиции, некогда широко бытовавшей в Пинежском регионе. Напевы данного жанра опираются на декламационный

тип мелодики, характерный для жанров эпического фольклора.

Настоящее издание адресовано специалистам в области народной традиционной культуры, этномузыкологам, исследователям эпических жанров фольклора, а также широкому кругу любителей народной музыки. Опубликованные материалы будут востребованы в учебной, научной и концертно-творческой практике учреждений образования и культуры.

**А. А. Хороших,**

бакалавр, Санкт-Петербургская государственная консерватория имени Н. А. Римского-Корсакова

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Устьянские песни / сост. А. М. Мехнецов, Ю. И. Марченко, Е. И. Мельник. Вып. 1. Л., 1983; Вып. 2. Л., 1984; «Ох, эко сердце»: Лирические песни Устьянского района Архангельской области [ансамбли деревень Михалево и Кузоверской]: [граммпластинка С20–20815] / аннотация А. М. Мехнецова. Л., [1984]; Устьянские песни / сост. А. М. Мехнецов, Ю. И. Марченко, Е. И. Мельник; подгот. звук. прилож.: Е. Л. Попок; оцифровка фонограмм: А. А. Мехнецов; ред. К. А. Мехнецова, Е. А. Валевская; изд. подгот. Е. Л. Попок, Е. В. Самойлова, С. В. Булкин, Г. В. Лобкова. СПб., 2013.

Статья поступила в редакцию 6 мая 2023 г.

## НОВОЕ УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ ПО ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ И МУЗЕЕВЕДЕНИЮ

**Культурное наследие:** учеб. пособие. Т. 1: Нематериальное наследие (слово, танец, музыка) / под ред. Д. М. Володихина; сост. Е. Г. Боронина. — М.: Снежный ком М, 2022. — 420 с.; Т. 2: Материальное наследие (музей, дом, храм) / под ред. Д. М. Володихина. — М.: Снежный ком М, 2022. — 376 с.

В 2022 г. коллективом кафедры культурного наследия Московского государственного института культуры (МГИК) было подготовлено и вышло в свет учебное пособие «Культурное наследие» в двух томах. Первый том раскрывает фольклорную составляющую традиционной культуры, ее словесный, музыкальный и танцевально-игровой аспекты, а также некоторые вопросы методики полевых исследований. Во втором томе затрагиваются проблемы организации музейного дела и различные аспекты материальной культуры русского народа — народное деревянное зодчество, русская иконопись, русское народное декоративно-прикладное искусство, ювелирное искусство, фортификационное искусство, индустриальное наследие и др.

Представляемое издание — итог многолетней практики преподавания учебных дисциплин на кафедре народной художественной культуры и кафедре музеологии МГИК (с 2020 по 2022 г. составлявших единую кафедру культурного наследия).

Рецензентами учебного пособия выступили доктор исторических наук Г. Р. Наумова (МГУ им. М. В. Ломоносова), доктор исторических наук С. В. Алексеев (МГИК) и доктор филологических наук А. Н. Власов (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН).

Пособие включает главы, в которых излагается краткое содержание учебных курсов высшей школы. В первом томе охвачены дисциплины бакалавриата

по направлению 51.03.02 «Народная художественная культура», профиль «Руководство этнокультурным центром», и дисциплины магистратуры 51.04.02 «Народная художественная культура», программа подготовки «Культурное наследие русского народа». Во втором томе изложены курсы дисциплин бакалавриата 51.03.04 «Музеология и охрана культурного и природного наследия», профиль «Выставочная деятельность», а также магистратуры 51.04.04 того же направления по программе «Теория и практика музейного проектирования». Каждая глава состоит из параграфов и снабжена списком рекомендуемой литературы.

Первый том открывается главой Д. М. Володихина «Что такое культурное наследие?», в которой автор соотносит понятие «культурное наследие» с понятиями «цивилизация» и выделяет «цивилизационный подход к мировой истории». Традицией автор называет постоянную связь между «управляющей» цивилизацией нематериальной сверхценностью (по мнению автора, для России таковой является православие) и современным социумом. Д. М. Володихин также вводит понятие «изменчивости традиции» как трансформации внешних ее форм при сохранении ядра.

Глава «Теория и история народной художественной культуры» написана Е. Г. Борониной и отражает взгляд автора на народную художественную культуру как часть традиционной народной культуры. Характеризуются

определяющее значение традиций в народной художественной культуре, ее свойства, функции и структура; выявляются этноконфессиональная специфика русской культуры; охарактеризованы жизненные ценности народной культуры, такие как вера, терпимость, милосердие, трудолюбие, честь и достоинство. В учебный вузовский курс впервые вводится информация об объектах нематериального культурного наследия и специфике их описания.

В следующей главе о фольклористике, различных ее направлениях, школах и современном состоянии пишет В. Б. Сорокин. Содержание учебного курса «Русская фольклористика» раскрывается через параграфы «Отрасли фольклористики», «История русской фольклористики», «Собирание, изучение и издание фольклора в XVIII веке», «Русская фольклористика в XIX веке», «Академические школы русской фольклористики», «Русская фольклористика в XX веке».

Содержание курса «Русская традиционная культура» в одноименной главе излагает В. И. Ситников. Автор считает традицию едва ли не единственным средством поддержания исторической памяти и сохранения национально-культурной идентичности и делает вывод о том, что традиционность является решающим, наиболее существенным признаком фольклора как одной из форм народной культуры. Приводятся различные трактовки понятий «традиционная культура» и «фольклор» отечественными учеными П. Г. Богатыревым, В. С. Вороновым, В. Е. Гусевым, И. И. Земцовским, М. С. Каганом, А. С. Канцедикасом, Б. Н. Путиловым, В. Я. Проппом, К. В. Чистовым, И. Е. Фадеевой.

Глава «Методика полевых исследований» написана А. Е. Черновой в форме, близкой к эссе, с цитированием экспедиционных записей. Тема раскрывается в нескольких параграфах: «Методы и приемы обследования, формы собирательской работы», «Что такое комплексный подход», «Инструкция по

сборам. Типы вопросников и анкет», «Основные виды работы в “поле”», «В гости к старообрядцам». Имеется приложение «Полевые вопросники», выполненное по материалам известных фольклористов А. В. Кулагиной, В. А. Ковпика, А. А. Родионовой, Т. А. Листовой, И. А. Кремлевой, Ю. Г. Круглова, а также по программе сбора музыкального материала Российской академии музыки им. Гнесиных.

Опыт преподавания героического эпоса в вузе представлен в главе «Устный героический эпос русских», разработанной **А. С. Мироновым**. Дано описание жанра былины, определено отличие былин от смежных фольклорных жанров, выявлены исторические корни русского устного героического эпоса, описано открытие живого бытования эпоса П. Н. Рыбниковым. Былинный эпос представлен как феномен народной культуры XIX–XX вв. В отдельных параграфах охарактеризованы герои былин, приведена их классификация (герои дохристианского типа с мотивацией «ветхого человека» и христианизированный былинный герой), кратко описана поэтика былин, рассмотрена роль былин в культуре образованного общества. Автор предлагает ценностную концепцию русского героического эпоса и выдвигает положение о том, что защита родины — не главная идея былинного эпоса, а одно из средств достижения основной цели богатырства — бескорыстного служения, применение данного Богом таланта (силы) ради святынь и близких. Важна нравственная победа героя над злом в собственной душе. Такая победа может быть одержана только в борьбе духовной, через покаяние и смирение. Указывается, что в XXI в., к большому сожалению, традиционные ценности русского эпоса остаются неактуализированными ни средствами профессионального искусства, ни в педагогике.

В главе **Е. Г. Борониной** «Русское песенное народное творчество» материал излагается с позиций современного этномузыказнания. В параграфе «Теоретические основы русского народного песенного творчества» отмечены основные свойства песенного фольклора, его жанровая структура, существование во множестве местных традиций. В параграфе «Региональные традиции русского песенного творчества» приводится описание западнорусских, севернорусских, среднерусских, казачьих, южнорусских, уральско-сибирских традиций. Местные отличия показаны в музыкально-этнографических, музыкально-стилевом и исполнительском проявлениях. Впервые в вузовский учебный курс введены сведения о традиционной музыкальной культуре Восточного Подмосковья. Сообщаются новые этнографические сведения о традиционной песенно-танцевальной культуре старообрядцев Гуслиц, а также о крестьянском хоре П. Г. Яркова

как характерном явлении подмосковной певческой традиции.

С точки зрения современной этно-органологии написана глава «Инструментальная культура русского народа». Ее автор **К. С. Васин** рассматривает четыре группы русских народных инструментов: идиофоны, мембранофоны, хордофоны и аэрофоны. Указывается, насколько распространен конкретный музыкальный инструмент в определенных регионах России, дается описание самих инструментов, раскрываются приемы игры на них. В отдельных параграфах рассказывается об особенностях сольного и ансамблевого традиционного исполнительства, приводятся сведения о вокальной имитации инструментального наигрыша — пения «под язык».

Глава «Народный танец и традиционные народные игры» подготовлена **О. А. Федотовской** для курса «Руководство этнокультурным центром», читаемого на бакалавриате, и содержит два параграфа. В первом — «Традиционные игры» — приводится жанровая классификация народных игр, дается краткий обзор публикаций Г. С. Виноградова, В. Н. Всеволодского-Генгросса, М. А. Ключевой, И. А. Морозова, Е. А. Покровского, приводится небольшая подборка считалок и подвижных игр. Во втором — «Народный танец» — дан обзор исследований М. Б. Едемского, А. А. Климова, И. А. Морозова, Г. П. Парадовской, Е. А. Парховой, А. И. Шилина. Для характеристики региональных различий в народном танце подробно рассматриваются северная и южная танцевальные традиции по известным публикациям: «Курские танки и карагоды» А. В. Рудневой (1978) и «А в Усть-Цильме поют... Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы» (1992), подготовленной А. Н. Власовым, Т. С. Каневой, А. Н. Розовым, Ю. И. Марченко, Н. С. Сергеевой. В частности, приводятся данные об усть-цилемских танцевальных композициях, о феномене народной пляски в контексте братчины и обрядов, о составе пляшущих, об особой атмосфере народной пляски. Впервые приведены сведения о «Марше» — многофигурном танце старообрядцев из с. Замежное Республики Коми.

Глава «Фольклорный театр» — совместная работа преподавателей кафедры культурного наследия МГИК **А. Н. Котова** и **А. Е. Черновой**. В одноименном учебном курсе обряд, игра, изобразительность рассматриваются как факторы, из которых вырастает народный театр. Приводятся сведения о смеховой культуре Средневековья, о первых спектаклях при царе Алексее Михайловиче, о Всешутейшем соборе Петра I; рассматриваются народные драмы «Лодка» и «Царь Максимилиан», кукольный театр «Вертеп», городские ярмарочные увеселения XIX в. Впервые

в учебное пособие по фольклорному театру вводится параграф «Древнерусские специальные богослужебные чины и первые мистерии». В завершении главы приводятся сведения о современном состоянии фольклорного театра, указывается, что представления народного театра, обряды, игры прочно укоренились в репертуарах современных фольклорных ансамблей.

О русском красноречии пишет **В. Б. Сококин**, раскрывая тему в параграфах «Что такое ораторское искусство», «Применение ораторского искусства», «Секреты ораторского мастерства», «Истоки науки красноречия», «Ораторское искусство в Древней Руси и при Петре I», «Ломоносовский период русской риторики», «Период расцвета русской риторики», «Ораторское искусство в России советских и постсоветских лет».

Во втором томе рецензируемого учебного пособия представлены музееведческие дисциплины. Том открывается главой «Музейное дело», написанной **О. А. Денисовой**. Глава содержит параграфы «Феномен коллекционирования в античной и средневековой культуре», «Возникновение европейских музеев», «Музей эпохи Просвещения», «Развитие европейских музеев в XIX — начале XX века», «Музеи мира в XX веке». Музейное дело показано от зарождения в эпоху античности до современных форм, таких как тактильный и интегрированный музей, музей-заповедник, экомузей, детский музей, музей для инвалидов и др.

Еще одна глава второго тома посвящена комплектованию, учету и хранению музейных фондов; подробно проанализирована электронная система учета в музее. Ее автор **Н. И. Демирова** считает важным ответить на вопрос: зачем приходят в музей? Тема раскрывается посредством анализа опыта фондовой работы в музее, а также вопросов научного комплектования и учета музейных фондов. Рассматриваются проблемы основного или закрытого хранения как наиболее распространенного, а также открытого хранения, предполагающего возможность доступа посетителю не только к экспозиции, но и к хранилищу.

О режиме учета и хранения драгоценных металлов и камней в музее рассказывает **О. А. Денисова**. Она описывает виды и формы музейных предметов, которые частично или полностью состоят из драгоценных металлов и драгоценных камней, рассматривает законодательные положения и акты по их постановке на учет и хранению, говорит о необходимости создания специального музейного фонда для таких предметов.

Тот же автор уже в другой главе раскрывает специфику режима учета и хранения оружия в музее, что представляет собой не менее сложную задачу, чем экспозиция драгоценных металлов и камней. Раскрываются во-

просы классификации оружия, особенности его учета и хранения в музейных фондах и экспозиции, кратко охарактеризована законодательная база этой деятельности — комплекс законов, приказов и постановлений, где отражены ситуации, касающиеся действий с оружием в музейном пространстве, а именно приобретение, хранение, учет, экспонирование, перемещение, транспортировка, ввоз и вывоз.

Глава «Организация выставочной деятельности в музее» написана практикующими специалистами: заведующей экспозиционно-выставочным отделом Государственного музея-заповедника «Царицыно» **В. В. Петуховой** и доцентом кафедры культурного наследия МГИК **М. М. Тренихиным**. Авторы раскрывают весь спектр вопросов разработки, планирования и реализации выставочных проектов на примере московского музея «Царицыно», федеральных музеев и опыта иностранных коллег (по материалам стажировок в музее Виктории и Альберта в Лондоне).

В написанной этими же авторами главе «Проектирование и создание экспозиций» раскрывается широкий круг вопросов организации музейного дела. Рассматриваются порядок работы над выставочным проектом, разработка научной концепции выставки, подбор экспонатов и формирование тематико-экспозиционного плана, заключение договоров на предоставление экспонатов, создание дизайн-проекта выставки, светового и мультимедийного оснащения, создание текстов и графического дизайна выставки; представлены виды культурно-образовательной деятельности: экскурсии, арт-медиации, музей в школе, инклюзия.

В главе «Русская иконопись» **Д. М. Володихин** и **И. В. Родионова** рассматривают духовную сущность и законы художественного изображения святых и святых на иконах. Они указывают, что в русском иконописании выделяют следующие основные школы: новгородскую, псковскую, ростово-суздальскую, ярославскую, тверскую, московскую, строгановскую, палехскую; подробно описываются особенности икон так называемых северных писем. Авторы прослеживают историю становления иконописных школ Руси, отмечают уникальность работ Андрея Рублева и Ди-

онисия, приводят мнения известных отечественных историков и искусствоведов, обращают внимание на возрождение традиций русского иконописания в конце XX — начале XXI в., одним из самых известных центров которого в России стала Оптина пустынь.

**Е. Ю. Пухначева** еще в одной главе рассказывает о ювелирном искусстве и художественном металле. Она описывает свойства металлов и техники их обработки, дает обзор ювелирного искусства на Руси и в России, показывает приемы обработки художественного металла (цветного и черного), способы изготовления парадного оружия и доспехов, затрагивает вопросы росписи по металлу, описывает ювелирные камни, приводит их классификацию и историю становления ювелирного дела.

В главе «Русское народное декоративно-прикладное творчество» тот же автор раскрывает сущностные свойства русского народного прикладного творчества, такие как традиционность, вариативность, коллективность. **Е. Ю. Пухначева** подробно останавливается на вопросах художественной обработки дерева, кости, камня, тканей, художественной керамики, лаковой живописи, пишет об узорном ткачестве и его местных вариантах (узорном, переборном, закладном, ремизном, браном, пестряди), освещает вопросы крестьянской вышивки в ее многообразной региональной конкретике. Рассказывается о ткаческих центрах Русского Севера XIX — начала XX в.: Великом Устюге, Александро-Ошевенском монастыре, Череповце, также описывается ткачество южных районов России: воронежское, сапожковское, нижегородское, ряполовский ткацкий промысел и другие разновидности.

**М. С. Ерохина** в главе «Народное деревянное зодчество» пишет о народных зодчих, об их инструментах и материале для строительства, видах деревянных построек, типах деревянных домов и хозяйственных построек: амбаров, овинов, бань, колодцев, мостов, мельниц, кузней, а также кораблей; рассматривает принципы строительства деревянных церквей (преимущественно на Севере) и установки обетных крестов. Глава заканчивается представлением различных аспектов реставрации и сохранения памятников деревянного зодчества.

В следующей главе **Л. В. Беловинский** сообщает о новом направлении в музейном деле и охране культурного наследия — об индустриальном наследии. На Западе заниматься вопросами сохранения индустриального наследия начали с 1950-х гг. В России это направление только зарождается. Существует единственный музеефицированный завод в Нижнем Тагиле; в ряде случаев музеефицированы отдельные промышленные постройки и промышленные узлы. Это новшество встречает много препятствий, поскольку развитие отечественного музееведения существенно отличается от зарубежного: в нашей стране музеи финансируются из госбюджета, на Западе — из средств спонсоров. Экономические интересы предприятий и компаний вступают в противоречие с национальными интересами в сфере сохранения культурного наследия.

Еще в одной главе этот же автор пишет о фортификационном наследии, рассматривая оборонительные сооружения от Средних веков до середины XX в. Отмечены сохранившиеся постройки от кремлей (в основном вокруг Москвы) до оборонительных дотов Великой Отечественной войны. Развитие отечественной фортификации рассматривается параллельно с таковой в Западной Европе. Важно отметить, что разработанная **Л. В. Беловинским** проблематика фортификационного и индустриального наследия в учебной литературе представлена впервые.

Учебное пособие «Культурное наследие» можно по праву назвать успешным обобщением многолетнего образовательного опыта МГИК в области преподавания учебных курсов, раскрывающих суть и специфику нематериального и материального культурного наследия русских. Книга предназначена для студентов, изучающих народную художественную культуру, музейное дело, культурологию, историю искусств, историю русской литературы, фольклористику.

**Е. Г. Боронина**,  
кандидат педагогических наук,  
Московский государственный  
институт культуры

Статья поступила в редакцию 7 марта 2023 г.

## КОРОТКО О КНИГАХ

■ **Завидовские чтения. Вып. 6: Мир Любви Майковой:** худож. изд. / [Твер. гос. объединенный музей; Кимрский краевед. музей; Рос. ист. о-во (Твер. отделение); Твер. обл. краевед. о-во; Администрация Конаковского р-на; Обществ.

совет Конаковского р-на; ООО «ЗАВИДОВО Девелопмент»]; сост., описание работ **М. В. Строганова** и **В. П. Покудина**; вступ. ст. **М. В. Строганова**. — М.: СФК-Офис, 2021. — 223 с.: ил.

**К**нига, вышедшая в продолжающемся историко-краеведческом издании «Завидовские чтения», знакомит читателей с жизнью и творчеством самодельной художницы и поэтессы **Л. М. Майковой** (1899–1998), родившейся в Ржевском уезде Тверской губернии и вторую половину жизни прожившей в Кимрском районе Кали-

нинской/Тверской области. Издание содержит наиболее полную на сей день публикацию «наивных» работ художницы, начавшей рисовать в возрасте 79 лет и «открытой» в 1980-е. (Хотя творческое наследие Майковой этими картинами не ограничивается.)

Значительную часть книги составляет альбом (цветные вклейки на с. 86–219), который содержит 67 работ, созданных Майковой по преимуществу во второй половине 1980-х — начале 1990-х гг., хранящихся в музейных и частных собраниях и публикующихся впервые; часть картин не датирована). Атрибуция картин приводится на с. 220–223. Работы, публиковавшиеся ранее и размещенные в Интернете, представлены на цветных иллюстрациях во вступительной части.

За кратким предисловием «От составителей» следует статья о жизни и творчестве художницы, написанная М. В. Строгановым (с. 7–70). В статье предприняты разыскания о биографии Майковой (в полемике с биографией, созданной «первооткрывателем» художницы, коллекционером Н. Н. Грибовым), приводятся документальные свидетельства. Говоря о феномене наивного искусства, автор статьи утверждает, что его создатели являются «носителями фольклорного сознания». «Фольклорность» Майковой выявляется им и в ее художественном творчестве (для которого, в частности, характерны религиозные топосы, темы матери-земли и солдатской могилы), и в творчестве поэтическом, на которое оказала влияние традиция жестокого романса. М. В. Строганов демонстрирует, как художница совмещает религиозную и советскую топику, мотивы фольклора и современной ей массовой культуры.

В «мемуарной» части (с. 72–84) представлены воспоминания жителей г. Кимры, лично знавших Л. М. Майкову: художника А. Е. Остаева, музейного работника Г. А. Дьяконовой и сотрудника художественной галереи А. А. Самойлова.

Данное художественное издание представляет безусловный интерес не только для искусствоведов, но и для краеведов, фольклористов, а также для исследователей массовой культуры XX в.

**М. В. Ахметова,**

кандидат филологических наук,  
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ  
(Москва)

■ **М. В. Кундозерова.** Концепт мироздания в карельских рунах / науч. ред. А. М. Петров. — Петрозаводск: Федер. исслед. центр «Карельский науч. центр Рос. акад. наук»; Ин-т яз., лит. и истории, 2020. — 232 с.; ил.

Книга карельской исследовательницы посвящена мифологической картине мира, донесенной карельскими эпическими рунами. Традиция исполнения рун практически исчезает на протяжении XX в., их бытование в карело-финской среде связано с процессами циклизации сюжетов вокруг деяний главных эпических героев — Вяйнямёйна, Ильмаринена, Ёукахайнена и др. Космогонические сюжеты вписываются в повествование об этих деяниях, собственно мифологическая картина мира является предметом научной реконструкции.

М. В. Кундозерова предлагает эту реконструкцию, опираясь на современные методы исследования мифологического космогенеза, разработанные В. Н. Топоровым, а в отношении фольклора Северной Европы — научным руководителем автора Н. А. Криничной (ее памяти посвящена книга). Автор учитывает региональные традиции бытования рун в Беломорской, Олонецкой и Приладожской Карелии, тщательно исследуя соответствующую лексику. Введение к книге включает исследование понятия «руна», восходящее к прагерманскому обозначению сакрального знания. Взаимодействие германского и прибалтийско-финского миров оставалось актуальным для развития фольклора балтийского региона — в книге имеются содержательные отсылки к скандинавским мифологическим параллелям.

Глава первая посвящена собственно космологическим сюжетам, включающим распространенный в мировом фольклоре мотив сотворения из яйца, мотив ныряния птиц за землей на дно мирового океана, сюжеты, связанные с деяниями демиурга (первочеловека), создания небосвода культурным героем — кузнецом. Замечу (вслед за В. Й. Мансиккой), что редкий для карельского фольклора сюжет противостояния Бога и Сатаны при творении мира очевидно связан с воздействием славянских дуалистических легенд.

Во второй главе рассматривается сюжет руны о большом дубе, как мировом дереве. В отличие от распространенного сюжета, где мировое дерево является стабильной осью космического пространства, в рунах выросший в центре мира дуб необходимо срубить — он загораживает луну и солнце; с этим справляется мужичок «с ноготок», являющийся из моря. Рухнувший дуб продолжает служить связи человеческого мира и того света в горизонтальной плоскости мироздания (ср. в русской загадке: «Когда свет зародился, тогда дуб повалился, и теперь лежит»); своеобразная «отдача» с того света — щепки, летевшие от срубленного дуба и превратившиеся в стрелы (воплощение прострела и других болезней). Локализация дуба — на

острове, камне/скале, связанном с водным пространством (водоворотом, каменными порогами), напоминает слависту о дубе, которому поклонялась начальная русь в середине X в., — согласно Константину Багрянородному, он располагался за днепровскими порогами на речном острове

Третья глава, «Иные миры в системе координат мироздания карельских рун», посвящена образам мифических стран — Туонелы (Маналы), Похьёлы, Пяйвёля. Характеристики всех этих стран совмещают представления о том свете и чудесном («тридевяти») царстве, где герою предстоит добыть невесту и чудесные предметы (мельницу *сампо*). Тот свет не ассоциируется напрямую с нижним миром — преисподней, он располагается за водной преградой, рекой или морем — в горизонтальной плоскости мифологической модели мира. Эта плоскость, по мнению автора, приводимому в конце книги, выражена в карельской картине мира «сильнее», чем вертикаль, связанная с мировым деревом; в частности, в рунах отсутствует распространенный шаманский сюжет о путешествии по дереву. Это наблюдение представляется актуальным и для скандинавской мифологии, где имя мирового дерева *Иггдрасиль* означает «конь Игга/Одина»: при этом Один, пригвоздивший себя к дереву, чтобы обрести магические руны в преисподней, прямо не изображается шаманом, передвигающимся по мировой оси. Он добывает мед поэзии, превращаясь в змею, чтобы проникнуть по узкому отверстию в скалу, где жителями того света скрыт напиток, а возвращается в свой небесный чертог в облике орла. Зооморфный код передает здесь мировую вертикаль, тот же код характерен для карельской картины мира: хозяйка Похьёлы преследует похитивших *сампо* героев в облике орла, оскорбленному герою Каукомиели (Лемминкяйнен), которого не позвали на пир в Пяйвёля, подносят пиво, наполненное червями и змеями — гадами, воплощающими преисподнюю.

Завершающая книгу подборка текстов — космогонических рун, записанных в XIX–XX вв., не просто иллюстрирует сделанную автором работу, но и демонстрирует актуальность ее продолжения в связи с собственно эпическими сюжетами. В частности, в руне «Пир в Пяйвёля» оскорбленный хозяевами того света герой Каукомиели убивает себя, чтобы проникнуть на тот свет и убить его хозяина, ведь для живого человека героический долг — месть осталась бы недоступным.

**В. Я. Петрухин,**

доктор исторических наук,  
Институт славяноведения РАН  
(Москва)

## АНТОНИНА НИКОЛАЕВНА МАРТЫНОВА (1932–2023)

**23 июля 2023 г.** ушла из жизни известный фольклорист Антонина Николаевна Мартынова. Она родилась 5 августа 1932 г. в д. Кузаранда Заонежского района Карелии. Девочкой пережила войну, оказавшись вместе с матерью в эвакуации в Курганской области. Отец, командир разведгруппы, с фронта не вернулся. Десятилетия спустя Антонина Николаевна восстановила его воинский путь. Война была важной частью того багажа памяти, которым она жила.

Среднюю школу А. Н. Мартынова закончила в г. Беломорске в 1950 г. Затем был филологический факультет Ленинградского государственного университета (1951–1956), где она стала ученицей Владимира Яковлевича Проппа и на протяжении трех лет являлась старостой его семинара. По окончании университета три года проработала в райкоме ВЛКСМ Свердловского района Ленинграда. В 1960 г. Антонина Николаевна поступила в аспирантуру Пушкинского Дома. Предметом ее кандидатской диссертации должно было стать творчество этнографа XIX в. С. В. Максимова, но эта тема, что называется, не задалась. По окончании срока аспирантуры (1962) Мартынова преподавала русский язык в технических вузах (1963–1968), однако с Пушкинским Домом связей не порывала и в феврале 1963 г. приняла участие в фольклорной экспедиции в Пермскую область, где был записан богатый песенный материал. Обзор жанров песенного фольклора дан ею в совместной с З. И. Власовой развернутой статье «Современный фольклорный репертуар одного района», опубликованной в 1964 г. в «Русском фольклоре».

В 1968 г. А. Н. Мартынову пригласили в Пушкинский Дом. В сфере ее ответственности было собрание материалов устного народного творчества. Вопросы комплектования, разбора фондов, описания их — все это стало предметом забот Антонины Николаевны. Она разбираала архивы П. Д. Ухова, А. М. Астаховой, И. Д. Фридриха, Б. В. Шергина; описывала экспедиционные материалы. Она же занималась читателями, приходившими в фольклорный архив. Многие из фольклористов с благодарностью вспоминают часы своей работы в архиве и беседы с его хозяйкой за чайным столом. В 1975–1977 гг. фольклористка участвовала в экспедициях на реку Кулой, Онежский и Поморский берега Белого моря.

В Пушкинском Доме А. Н. Мартынова вернулась к теме, на которую ее когда-то направил В. Я. Пропп, — к ко-

лыбельной песне. Пятого октября 1977 г. в Институте этнографии АН СССР она защитила кандидатскую диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук по теме «Русская народная колыбельная песня и крестьянский быт». По проблематике диссертации Антонина Николаевна опубликовала в различных изданиях («Советская этнография», «Литературное наследство», «Русский фольклор», «Русская речь» и др.) несколько статей, посвященных вопросам поэтики колыбельных. После трудов выдающегося исследователя детского фольклора Г. С. Виноградова, написанных в 1920-х гг., это были первые серьезные работы по одному из жанров детского фольклора.

В 1970-е гг. Отдел фольклора Пушкинского Дома развернул работу над серией «Былины» Свода русского фольклора. А. Н. Мартынова приняла участие в работе над корпусом текстов томов «Былины Мезени» (вышли в 2003–2006 гг.). Ею было издано несколько антологических сборников фольклорных текстов: «Пословицы. Поговорки. Загадки» (1986; совместно с В. В. Митрофановой), «Потешки. Считалки. Небылицы» (1989; 2-е изд. 1997), «Детский поэтический фольклор» (1997). В 1980-е гг. Антонина Николаевна вернулась к теме своей первой, так и не написанной кандидатской диссертации — к С. В. Максиму. В 1987 г. исследовательница издала книгу «Бытописатель земли русской (культурно-исторический очерк о писателе, ученом-этнографе С. В. Максимове)». Тогда же вышла в свет подготовленная ею книга Максимова «Куль хлеба: Очерки и рассказы».

Однако главным в научной деятельности А. Н. Мартыновой был архивный документ. Исследовательница опубликовала немало рукописей, представляющих ценность для фольклористики. В сборниках «Из истории русской фольклористики» вышли статьи В. П. Петрова («Заговоры»), Г. С. Виноградова («Детский фольклор»), М. И. Романова («Ребенок северной деревни в фольклоре и быте»), письма А. Д. Григорьева к Ю. Поливке.

В 1971 г. Е. Я. Антипова-Пропп, вдова всемирно известного фольклориста, передала в Пушкинский Дом личный архив В. Я. Проппа. В 1995 г., когда отечественная наука широко отмечала столетие со дня рождения Владимира Яковлевича, А. Н. Мартынова подготовила для «Живой старины» (1995, № 3) несколько публикаций по материалам его архива: статью «Личный фонд В. Я. Проппа в Рукописном отделе



Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН», «Речь на юбилее весной 1965 г.» В. Я. Проппа, его «Автобиографию», а также свои собственные «крохотки» воспоминаний. «Дневник старости. 1962–196...» В. Я. Проппа был представлен в петербургском журнале «Russian Studies: Ежеквартальный журнал русской филологии и культуры» (1995). В 1998 г. Мартынова подготовила книгу «Поэтика фольклора», где собраны различные фрагменты неосуществленной монографии Проппа.

В 2002 г. А. Н. Мартынова совместно с Н. А. Прозоровой по материалам архива ученого опубликовала книгу «Неизвестный В. Я. Пропп», за которую ей благодарна фольклористика: эта книга открыла нам выдающегося фольклориста с незнакомой дотоле стороны. Здесь представлены автобиографическая повесть ученого «Древо жизни», стихотворения, которые он писал на немецком языке, его переписка с другом В. С. Шабуниним и другие материалы. Мартыновой принадлежит также публикация воспоминаний В. С. Шабунина «Наша переписка с Волюшкой» (1953–1970), напечатанная в «Ежегоднике Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1995 год» (1998), писем И. И. Толстого к В. Я. Проппу в том же «Ежегоднике» за 2000 г. (2004).

В 2006 г. вышла в свет монография А. Н. Мартыновой «Владимир Яковлевич Пропп: Жизненный путь. Научная деятельность». Эта книга, основанная на архивных документах, раскрывает биографию ученого. На материалах архивов Саратовской и Волгоградской областей строятся главы «Предки. Семья. Дом» и «Дачи. Хутор». Документы Центрального государственного архива Санкт-Петербурга и области помогли осветить пребывание В. Я. Проппа в петербургской Анненшule. По материалам архива Управления Федеральной службы безопасности по Санкт-Петербургу

и Ленинградской области рассказывается об обстоятельствах ареста ученого в 1930–1931 гг. «Эта книга — отдавание долга памяти моему Учителю, учившему меня не только фольклористике, но и Добру», — пишет во введении А. Н. Мартынова. Свой долг перед учителем она действительно полностью исполнила.

Научная деятельность Антонины Николаевны Мартыновой закончилась в 2005 г. Последние годы она проживала в пансионате для ученых в Детском Селе (г. Пушкин). Уходит из жизни старшее поколение специалистов по традиционной культуре, уходят те, кто был непосредственными учениками В. Я. Проппа. Нам они оставляют в на-

следство завет — не дать прерваться нити времен.

**Т. Г. Иванова,**  
доктор филологических наук,  
Институт русской литературы  
(Пушкинский Дом) РАН  
(Санкт-Петербург)

## Секция «РЕГИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ» НА XIV ГРИБУШИНСКИХ ЧТЕНИЯХ

20–22 апреля 2023 г. в Кунгурском историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике состоялся XIV Международный социально-культурный форум «Грибушинские чтения — 2023. Кунгурский диалог». Научное мероприятие-биеннале, названное в честь почетного гражданина Кунгура, купца первой гильдии Михаила Ивановича Грибушина (1832–1889), проводится с 1998 г. по инициативе директора музея С. М. Мушкалова при поддержке администрации города и округа. За это время форум, проходящий в одном из исторических городов Пермского края, стал известной площадкой, объединяющей российских и зарубежных исследователей и популяризаторов природного и культурного наследия — историков, этнографов, фольклористов, краеведов, палеонтологов, специалистов в области культурного туризма, музейного и библиотечного дела.

Широкая проблематика форума получила отражение в пленарных докладах. **А. В. Черных** (Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН / ПФИЦ) рассказал о предметном поле, проблемах и способах сохранения и актуализации нематериального этнокультурного достояния народов России. **С. В. Наугольных** (Геологический институт РАН, Москва) охарактеризовал геолого-палеонтологические памятники Кунгурского района, пути их охраны и изучения. **Е. П. Пирогова** (Российский государственный профессионально-педагогический университет, Екатеринбург) посвятила свое исследование перипетиям включения неродовитых заводовладельцев Урала в дворянское сословие в XVIII в. **Т. Ю. Зорина** (Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург) напомнила о многолетних плодотворных контактах Эрмитажа с Кунгурским музеем.

В рамках Грибушинских чтений проводится множество секций, в число посто-

янных площадок форума входит секция этнографов и фольклористов. До 2017 г. ее возглавлял историк и этнолог, профессор Пермского университета Георгий Николаевич Чагин. С 2019 г. секция проводится при участии Лаборатории теоретической и прикладной фольклористики Пермского государственного национального исследовательского университета / ПГНИУ (руководитель С. Ю. Королёва), секционные заседания объединены заранее предложенными тематическими направлениями. В 2023 г. главной темой обсуждений стало изучение региональных форм языка и культуры.

Работу секции открыли рассказы об исследованиях славянских общин в неславянском окружении. **Г. П. Пилипенко** (Институт славяноведения РАН, Москва / ИСл РАН) в докладе «Русский язык в уругвайском Сан-Хавьере: особенности функционирования» представил полевые записи 2015 и 2018 г., сделанные в русскоязычных общинах Уругвая [см. о них: 8; 9]. Крестьяне — выходцы из южных губерний России — перебрались туда в 1913–1914 гг. Их пожилые потомки, проживающие в Сан-Хавьере и окрестностях, являются носителями особого южнорусского переселенческого говора, который более ста лет находится в контакте с испанским языком, а также с говорами поздних русских переселенцев-старообрядцев. Исследователь прокомментировал записанные от своих собеседников нарративы о русском языке и контактном взаимодействии, показал примеры испанских заимствований (глагольной лексики, названий местных культурных реалий и др.). В докладе **М. В. Ясинской** (ИСл РАН) «Народная демонология на пограничье: мифологизация душ нечистых покойников в представлениях словенцев в Италии» были рассмотрены представления о посмертной судьбе детей, умерших до крещения. По народным поверьям,

такие дети становятся *шкратами* (*škarific, škràt*) — мифологическими существами типа гномов. Местное словенское этническое меньшинство на протяжении веков тесно контактирует с романским (фриульским) населением [подробнее об этом регионе см.: 10], поэтому докладчица сопоставила образы шкратов и связанные с ними мотивы с аналогичными фриульскими мифологическими персонажами *boborosso*. По наблюдениям исследователя, персонажи соседствующих народов очень похожи, главную отличительную черту словенских шкратов составляет их генезис — происхождение из душ умерших людей.

Тему славяно-неславянских контактов продолжили доклады о традиционной культуре народов Республики Коми. **Т. Н. Бунчук** (Сыктывкарский государственный университет им. П. Сорокина) в докладе «Термины календарной обрядности в народной культуре коми-русского пограничья» обратилась к коми и русским обрядовым терминам *верба-хлѣст* и *тырѣй/стырѣй*. В коми вишерской традиции перед Петровским постом ломали ветки рябины и хлестали всех встречных с криком «тырѣй!». Для определения этимологии термина с неясным значением докладчица рассмотрела обряд и слово в контексте культуры ближайших «языковых» и историко-культурных соседей коми — удмуртов и северных русских. Она предположила, что термин имеет заимствованный характер и синонимичен русскому *верба-хлѣст* в значении «обрядовое действие хлестания (тырканья) пучком веток». Народному календарю был посвящен и доклад «О современной календарной культуре русского населения пос. Кажым Республики Коми» **Ю. А. Крашенинниковой** и **С. Г. Низовцевой** (Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар). На полевом материале XXI в. исследователи показали актуальное состояние праздничной обрядности в бывшем горнозаводском поселении [см. о нем: 4]. В весенне-летнем цикле особое место занимают два престольных съезжих праздника — *Троица* и *Николин день*. Яркой особенностью первого является ритуал *похороны березки*. Динамика Николина дня связана с посещением почитаемого ручья, продуцирующего многочисленные рассказы

об исцелениях, и с реконструкцией собственно церковной составляющей праздника, утраченной в советское время [5; 6].

Два выступления были посвящены традиционной культуре коми-пермяков, проживающих в соседнем регионе — Коми-Пермяцком округе Пермского края. **Е. М. Матвеева** (Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет / ПГГПУ) в докладе «Обрядовые атрибуты (*ва* 'вода', *зу* 'чесалка, щеть', *сунис* 'нить') в языке похоронной обрядности коми-пермяков» обратилась к материалу, собранному в 2022 г. во время этнолингвистических экспедиций в округ [см. о них: 3]. В центре исследовательского внимания оказались устные рассказы об обмывании [7] и обрядлении умершего. Их текстуальный анализ позволил выявить группы слов, обозначающих ритуальные предметы, их значимые характеристики и магические свойства, а также совершаемые с этим предметами действия. В выступлении «Лексико-семантические сближения в коми-пермяцком языке и русских говорах Коми-Пермяцкого округа» **Ю. А. Шкуратов** (ПГНИУ) охарактеризовала некоторые процессы, происходящие в лексике коми-пермяцких и контактных русских говоров. Продолжительное взаимовлияние двух языков отражается на разных уровнях: фонетическом, морфологическом, лексическом. В коми-пермяцком языке фиксируются многочисленные русские заимствования. В обоих языках на территории округа сохраняется архаическая для русского языка лексика. У некоторых слов развивается специфическая семантика, которая была продемонстрирована докладчицей на примере слов *икотá* (коми-перм. *икóта*) 'разновидность кликушества', *смили́ть* (коми-перм. *смили́тны*) 'приворожить' [13; 14], *урос* (к.-п. *урóс/урóз*) 'беда' и др. Развернувшаяся после доклада дискуссия о некоторых приведенных в нем фонетических примерах показала, что в этой области русско-коми-пермяцкой контактологии остается множество нерешенных вопросов.

Об особом микрорегионе Русского Северо-Запада шла речь в сообщении **Э. Л. Гептинг** (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого) «"Позёры явились!" Об исследовании локальной идентичности жителей Ильменского Поозерья». Основываясь на полевых исследованиях 2020–2022 гг. [см. о них: 1], докладчица показала особенности современной самоидентификации жителей и вариативность представлений о границах Поозерья. Некоторые ее собеседники оказались осведомлены об исторической территории микрорегиона, однако часть из них относит к поозёрам лишь тех, кто проживает на самом берегу Ильменского озера, либо связывает границу с сельхозугодьями местного

колхоза в советское время. Варьируются и факторы, влияющие на оценку «свой — чужой»: одни относят к поозёрам только уроженцев и жителей этой территории, другие включают в их число потомков, перебравшихся в город, но сохраняющим связь с Поозерьем. Значимым маркером идентичности выступает и особый поозёрский говор, который становится предметом метаязыковой рефлексии его носителей.

Значительная часть исследований была посвящена народному языку и культуре русских жителей Пермского края. В докладе «Сельскохозяйственная лексика оттопонимического происхождения в русских говорах Прикамья» **И. А. Подюков** (ПГГПУ) рассказал о зафиксированных диалектологами лексемах, связанных с географическими названиями. Оттопонимическое происхождение могут иметь названия пород домашних животных — коров (*суксунка*, *тагилка*) и лошадей (*обвинка*), сортов сельхозкультур (картофель *кунгурка*). Обширна группа наименований аграрных орудий труда, называемых по месту изобретения и/или производства (*соха* — *курашимка*, *кыласовка*, *байкалка*, *тагилка*). Используется оттопонимическая модель и в названиях средств передвижения, в том числе речных, которые в прошлом были особенно значимы для Прикамья, имеющего развитую речную сеть (небольшие грузовые барки — *коломенка*, *тихвинка*, лодки — *вишерянка*, *вишерка*, *колвинка* и др.) [11]. По наблюдениям исследователя, такие диалектные наименования повторяют продуктивную модель «название лица по месту жительства» (ср. *колвинка* 'жительница Колвы', *курашимка* 'жительница Курашима'). **Ю. В. Зверева** (ПГГПУ; ПФИЦ УрО РАН) посвятила свой доклад «Названия некачественной, плохо приготовленной пищи в пермских говорах» народным представлениям о еде и лексическим способам ее оценки. Лексика питания относится к числу древнейших слоев языка, с чем связан особый интерес к ней со стороны исследователей. Осо-

бую тематическую группу составляют наименования плохо приготовленной пищи (*баланда*, *бурдомаза*, *теленя*), невкусных напитков (*женатый квас*, *зятево пиво*, *жареная вода*, *осиновая вода*), номинации неудачных выпечных изделий (*закала*, *закальник*, *недопёка* и мн. др.). Обилие таких номинаций, по мнению докладчицы, свидетельствует о важности определенных вкусовых характеристик для носителей традиции.

Обрядовая культура и мифологические представления русских жителей Пермского Прикамья нашли отражение в выступлении **И. И. Русиновой** (ПГНИУ). В ее докладе «Соль в русских традиционных обрядах и магических практиках Пермского края», основанном на материалах фольклорно-этнографических сборников, диалектных и тематических словарей региона, были раскрыты основные способы сакрализации соли и ее использования в ритуальных целях [12]. Соль может выступать как апотропей (предохранение скота и людей от глаза, в том числе на свадьбе) и лечебное средство; она применяется как самостоятельно, так и в сочетании с другими предметами (хлебом, углем, золой, хмелем, чесноком и т.д.). В календарной обрядности Прикамья соль включена в различные ритуалы весеннего цикла (Чистого четверга, Благовещения, первого выгона скота). Анализ ритуально-магических практик позволил сделать вывод, что символическое использование соли связано с ее объективными качествами (в том числе резким вкусом) и с ролью одного из основных продуктов традиционного стола.

Начатое ранее обсуждение особенностей горнозаводских традиций было продолжено на фольклорном материале. **С. Ю. Королёва** (ПГНИУ) в выступлении «Персонажи горнозаводского фольклора: динамика традиции Среднего Урала» указала на сложившуюся тенденцию рассматривать фольклорные предания в более широком контексте и исследовать их в совокупности с другими локальными нарративами — как часть устной истории (oral history), наивного краеведения



Участники и слушатели XIV Гривушинских чтений. Фото С. Ю. Королёвой

либо «текстов культуры» (в частности, «заводского текста» [см. об этом: 15]). На полевом материале 2022 г., собранном в с. Кын на р. Чусовой, докладчица выделила основные тематические группы рассказов о старом Кыновском заводе — о рудниках, труде углежогов, заводских строениях, промышленной микротопонимии и т.п. Устойчивыми образами местного фольклора остаются Ермак, промышленники Строгановы и Демидовы, а также безымянные сплавщики, погибающие из-за столкновения со скалами-бойцами либо, напротив, обладающие особым мастерством / магическими знаниями. **Д. М. Маткасымова** (ПГНИУ) в докладе «Устные рассказы о подземных ходах в заводских конторах графа Строганова» выделила основные сюжеты, зафиксированные в фольклоре Пермского Прикамья в связи с подземельями. Согласно устной традиции, подземные ходы соединяют исторические здания, иногда им приписывается неожиданное направление (под заводской плотиной) и протяженность (от конторы до острова в центре пруда — г. Очёр). С подземельями связывается устная память о заводском прошлом (подвал — место наказания рабочих) и событиях Гражданской войны (подвал — место расстрела). В смешанном коми-пермяцко-русском селе Кува заводские подземелья относятся к более широкой категории «пугающих» зданий (так как пугает пролившаяся в них кровь). На устную традицию влияют современные музейные практики — тематические экспозиции, экскурсии и т.п.

В необычном аспекте рассмотрела горнозаводской ландшафт **Е. М. Четина** (ПГНИУ). В сообщении «Историко-культурное наследие: актуализация и интерпретации» она показала реформирование традиционного пространства современными туристическими маршрутами. На примере г. Губаха и его окрестностей докладчица описала, как руинированное градостроительное наследие задействуется в иммерсивных театральные практиках, что, с одной стороны, способствует творческой актуализации феномена горнозаводской цивилизации, а с другой — не всегда находит понимание у местных жителей. Востребованными оказываются живописные окрестности русского шахтерского моногорода: кинематографическая интерпретация ландшафта (скального массива Каменный город, Крестовой горы) создала здесь «воображаемое пространство коми-пермяцкой архаики», и теперь места съемок фильма-блокбастера «Сердце Пармы» по-новому задействуются в туристической индустрии.

Два доклада секции были посвящены письменным формам фольклора. **М. А. Брюханова** (Научная библиотека ПГНИУ) в докладе «Рукописный сборник апокрифов и молитв семьи

пароходчика И. А. Зырянова» рассмотрела внешние характеристики и состав блокнота, включающего неканонические народно-христианские тексты. Рукопись (скалопись на вержерированной бумаге) датируется концом XIX — началом XX в. и хранится в семейном архиве потомков пермского пароходчика. Сборник включает известные в рукописной традиции апокрифы «Сон Богородицы», «Хождение Богородицы по мукам», крайне редко встречающееся в пермских материалах «Сказание о 12 пятницах» и еще 16 коротких текстов молитвенного типа. Подборку объединяют богородичная тема и наличие в большинстве текстов «формул воздаяния». По мнению исследователя, сборник представляет интерес как рукописный памятник народного православия. К письменному фольклору позднего советского времени обратилась **А. В. Смирнова** (ПГНИУ) в докладе «“Ну, погоди!” для взрослых: особенности визуального оформления дембельского альбома». Предметом анализа стали изображения в альбоме, владелец которого в 1976–1978 гг. служил на космодроме Байконур. По мнению докладчицы, фотографии выполняют мемориальную функцию и отражают в основном «официальную» сторону армейской службы. Аппликации из фрагментов цветных открыток нейтрализуют однообразие черно-белых кадров. Наибольший интерес представляют рисунки, отражающие более личные и/или табуированные аспекты срочной службы (переживания о верности возлюбленной, неуставные отношения). Для их воплощения используются образы из популярного мультфильма «Ну, погоди!» с четким распределением ролей «преследователь — потенциальная жертва», соотносящихся с армейскими иерархиями (командир — рядовой, дед — дух). В дальнейшем оформление дембельских альбомов меняется и этот тип изображений выходит из употребления.

По сложившейся на Грибушинских чтениях традиции, все выступления прозвучали офлайн. Тезисы докладов и сообщений [2] были изданы организаторами к началу форума.

#### Литература

1. *Гептинг Э. Л.* «Поозёры с молоком матери»: исследование локальной идентичности жителей Ильменского Поозерья. К постановке проблемы // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2022. № 6. С. 644–647.

2. Грибушинские чтения — 2023. Кургурский диалог: тезисы докладов и сообщений XIV Междунар. социально-культурного форума / редкол.: С. М. Мушкалов, О. А. Ренёва, С. Т. Лапшина. Пермь, 2023.

3. *Королёва С. Ю., Шкураток Ю. А., Матвеева Е. М.* Похоронно-поминальная обрядность русских и коми-пермяков Иньвенского края: некоторые итоги полевого обследования // ЖС. 2023. № 2. С. 49–53.

4. *Крашенинникова Ю. А.* Некоторые итоги экспедиционного обследования русских горнозаводских поселений Республики Коми в XXI в. // ЖС. 2019. № 1. С. 17–20.

5. *Крашенинникова Ю. А.* Современная праздничная культура русского населения п. Кажым Койгородского района Республики Коми: Николин день // Традиционная культура. Т. 20. № 5. 2019. С. 23–34.

6. *Крашенинникова Ю. А.* Троицкий обряд «Похороны березки» в заводском поселении Кажым Республики Коми (наблюдения над обрядом в синхронии и диахронии) // Наука о фольклоре в XX веке: традиция и метод: материалы научных чтений, посвященных 125-летию П. Г. Богатырёва / сост. и науч. ред. С. В. Алпатов, С. П. Сорокина, Л. В. Фадеева. М., 2021. С. 341–354.

7. *Матвеева Е. М., Шкураток Ю. А., Королёва С. Ю.* Исконная лексика и русские заимствования в обрядовой терминологии коми-пермяков: подготовка покойника к погребению // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2023. № 1–2. С. 48–65.

8. *Пилипенко Г. П.* Русские в Уругвае: полевые заметки // Славянский альманах. 2018. № 3–4. С. 306–317.

9. *Пилипенко Г. П.* Сходства и различия в языке и культуре русских общин Уругвая // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи / отв. ред. С. В. Бураева. Улан-Удэ, 2021. С. 190–195.

10. *Пилипенко Г. П., Ясинская М. В.* Экспедиция к словенцам в Италии // Славяноведение. 2018. № 1. С. 106–111.

11. *Подюков И. А.* Названия лодок как отражение традиционной хозяйственной культуры Прикамья // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. № 21. 2022. С. 143–150.

12. *Русинова И. И.* Соль в русских традиционных обрядах и магических практиках Пермского края // Традиционная культура. 2023. (В печати).

13. *Русинова И. И., Шкураток Ю. А.* Мифологические значения слов *икота*, *икотка* (по данным говоров Юрлинского района Пермского края) // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: материалы V Всерос. науч. конф. / отв. ред. И. И. Русинова. Пермь, 2017. С. 270–275.

14. *Русинова И. И., Шкураток Ю. А.* Сохранение русской архаической лексики в речи жителей Коми-Пермяцкого округа (по данным слов с корнем (с)мил-) // Севернорусские говоры. № 21. 2022. С. 58–81.

15. *Черных А. В., Вострокнутов А. В.* «Мы раньше заводские были»: «заводской текст» и историческая память в бывших заводских поселениях Урала // Традиционная культура Т. 23. № 4. 2022. С. 42–55.

**Светлана Юрьевна Королёва**, кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный исследовательский университет

Статья поступила в редакцию 1 мая 2023 г.

# СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2023 г.

## СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ

Амосова С. Н. Имена-апотропеи в еврейской традиции — 3, с. 26–29.

Амосова С. Н. Стереотипы и автостереотипы локальных групп горских евреев — 2, с. 32–36.

Антонов Д. И. Вотивные дары в постсоветской России — 1, с. 28–31.

Антонов Д. И. Религиозные практики: воскресшие и исчезающие — 1, с. 26–27.

Антонов Д. И., Завьялова А. И. «Мы не засекали, сколько золотишка»: современные нарративы о вотивных дарах — 1, с. 31–35.

Ахметова М. В., Лурье М. Л. Из флотского песенника конца 1960-х гг. — 2, с. 38–43.

Баранова О. Г., Дьякова Е. В., Островский А. Б., Фишман О. М., Христенко А. В. Выставка «Радость пасхальная» — 3, с. 44–48.

Баранова О. Г., Королькова Л. В., Островский А. Б., Чувьоров А. А. Выставка Российского этнографического музея «Древлеправославие: символы сохраненных традиций» — 1, с. 51–55.

Белова О. В. «Ехали хазары...»: «этническая» версия одного балладного сюжета — 3, с. 29–32.

Белова О. В. Икона Божией Матери «Семистрельная»: сакральное изображение в свете народных верований — 1, с. 10–13.

Белянин С. В. Стереотипы внутри еврейских субэтнических групп на Кавказе — 2, с. 29–32.

Березович Е. Л. Мотив восклицания, зова, отклика в топонимии и топонимических преданиях — 4, с. 5–9.

Борисова Е. О. Как Лапоть стал Ботинком: о вариантах индивидуальных прозвищ на Урале и Русском Севере — 3, с. 36–38.

Валенцова М. М. О типологии славянских мифологических персонажей — 4, с. 9–12.

Виноградова Л. Н. 'Кормить', 'прятать' или 'хоронить'? Семантика карпатоукраинского мифонима *хованець* — 4, с. 14–17.

Виноградова Л. Н. Очкур — предмет одежды и очкур — слово — 1, с. 2–4.

Воробьев В. А. Студенческая песня в XXI в.: заметки к теме — 4, с. 51–55.

Вятчина М. В. Трахома как «болезнь инородцев» и «еврейская болезнь» в источниках по медицинской статистике 1880–1910 гг. — 2, с. 36–37.

Гехт М. Б., Погодина С. И. (Не)еврейский «текст» Екабпилса — 2, с. 24–29.

Гордиенко О. В. Соударяемые палки русских сторожей — 3, с. 42–43.

Грищенко А. И. Как библейский патриарх Иосиф стал татаринном Исупом? — 3, с. 23–26.

Гуляева Е. Ю., Зельницкая Р. Ш. «Новый человек» на Кавказе: этнография и политпросвещение в повести Е. Н. Студенцкой 1938 г. — 4, с. 23–27.

Доронин Д. Ю. Шилокша — село образовников: между монастырем и трактом — 1, с. 35–40.

Доронин Д. Ю., Эль-Факи М. Х. Шилокшанские образовницы: биография промысла — 1, с. 41–46.

Ипполитова А. Б. Поверье о царемуравье и его волшебном камне в рукописной традиции XVII–XVIII вв. — 1, с. 21–25.

Качинская И. Б. Частушки об измене в картотеке «Архангельского областного словаря» — 2, с. 10–16.

Коконова А. Б. Диалектная лексика в соцсетях (на материале постов Н. А. Попова в социальной сети «ВКонтакте») — 2, с. 16–20.

Косова Л. В., Макшакова Т. А. «Вместо мозгов — брусничка!» (лексика интеллектуальной неполноценности в говорах Макарьевского района Костромской области) — 3, с. 13–15.

Кривошапова Ю. А. Жгонский язык костромских пимокатов: социолингвистический аспект — 3, с. 2–5.

Куцаева М. В. Православно-языческий синкретизм в религиозной жизни марийской диаспоры Московского региона — 1, с. 46–50.

Кучко В. С. Ярилова плешь — праздник в Макарьевском районе Костромской области — 3, с. 5–8.

Лифшиц А. Л. «Корфкин», «мувкин» и «гулиный шлафорок»: что оставила дочерям Екатерина I — 2, с. 6–9.

Мадлевская Е. Л. Выставка «Собрание русской старины Натальи Леонидовны Шабельской» — 2, с. 44–48.

Мамонова С. К. Дуня Фомина как персонаж лирической песни, или Об одном антропонимическом казусе — 4, с. 48–51.

Муллонен И. И. Топонимическая память о средневековых карельских крепостях в Соргавале — 3, с. 32–35.

Напольских В. В. К этимологии рус. *сорок* — 3, с. 11–12.

Никитина И. О., Лейдерман А. Л. Евреи в Ильино: история, соседство и память — 2, с. 21–24.

Песецкая А. А. «Агитпоезд прибыл!»: участие Государственного музея этнографии в подготовке к выборам в Верховный Совет РСФСР 1938 г. — 4, с. 28–33.

Петрич Н., Авилин Т. В. Народные названия Плеяд в словенской традиции — 2, с. 2–6.

Петрухин В. Я. Воскресающая жертва и застолье Троицы ветхозаветной — 1, с. 7–10.

Петрухин В. Я. Пятиногий конь и мировое дерево: изобразительный мотив и сказочный фольклор — 4, с. 13–14.

Петрашин С. С. Русские рабочие как «новые люди» в музейной этнографии 1950-х гг. — 4, с. 33–37.

Петрашин С. С. Советский «новый человек» и музейная этнография — 4, с. 21–23.

Плотникова А. А. Водная преграда в похоронно-поминальной обрядности восточной Сербии и Полесья (на общеславянском фоне) — 1, с. 4–7.

Плотникова А. А. Этнолингвистическая экспедиция к сербам и влахам восточной Сербии — 4, с. 17–20.

Попова Л. Ф. Становление «новой» культуры кочевников-киргизов (по полевым материалам Е. И. Маховой 1940 г. — 4, с. 40–44.

Пятаев Р. Ф. Историческая песня о возвращении князя В. В. Голицына в Москву — 4, с. 45–48.

Седакова И. А. Болгарский антропоним во времени и пространстве — 3, с. 19–22.

Седакова И. А. «Это другая Светлана...»: славянское «говорящее» имя в болгарском контексте — 4, с. 2–5.

Сельченкова С. П., Дмитриевская И. С. Лечебные заговоры русско-белорусского пограничья — 1, с. 18–21.

Смирнов Д. В. Первое отечественное руководство по применению звукозаписи к экспедиционно-собирательской практике — 3, с. 39–42.

Смирнова Ю. С. Контур героя: образ «нового человека» в советском фоторепортаже — 4, с. 37–40.

Сурикова О. Д. «На сорок сорок сорок прилетает...», символика числа 40 в костромских говорах — 3, с. 8–11.

Толстая М. Н., Толстая С. М. В коллекцию полесских заговоров — 1, с. 14–18.

Чекан К. О., Шайхинурова Д. Р. Народная антропонимия Макарьевского района Костромской области — 3, с. 16–18.

## ЭКСПЕДИЦИИ

Воронцова Е. В. Религиоведческая экспедиция в Тамбовскую область — 3, с. 53–56.

Громов Д. В. Троицкий обход дворов в Восточном Подмосковье — 4, с. 56–58.

Королёва С. Ю., Шкуратов Ю. А., Матвеева Е. М. Похоронно-поминальная обрядность русских и коми-пермяков Иньвенского края: некоторые итоги полевого обследования — 2, с. 49–53.

Морозов Д. В. «Похороны стрелы» в селе Яловка Брянской области — 1, с. 55–58.

Ридель А. П. Нелегальные промыслы верующих в Тамбовской области в 1950–1960-е гг. — 3, с. 56–58.

Струтинский И. М. Музыка лаутаров в погребально-поминальных практиках румын долины Тимока — 1, с. 58–61.

Фатьянова В. П. Приданое в послевоенный период (Сосновский район Тамбовской области) — 3, с. 59–62.

Шилкин В. А. Святки в Камышинском районе Волгоградской области — 3, с. 49–53.

**ЮБИЛЕИ**

Морозов Д. В. К юбилею Екатерины Анатольевны Дороховой — 2, с. 54–55.

**ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ**

Алпатов С. В., Нагорных В. В. Русская считалка: от корпуса текстов к монографическому исследованию жанра — 2, с. 59–61.

Алпатов С. В., Поветкина П. Б. Феномен малой родины в текстах устной истории — 3, с. 64–65.

Ахметова М. В., Петрухин В. Я. Коротко о книгах — 4, с. 65–66.

Белова О. В. Новый этнографический выпуск журнала «Край Смоленский» — 4, с. 59–60.

Боронина Е. Г. Новое учебное пособие по традиционной культуре и музееведению — 4, с. 63–65.

Вагайцева Н. Ю., Симулик Е. Н., Хороших А. А. Новые электронные издания

по фольклору и традиционной культуре — 4, с. 60–63.

Вятчина М. В. Теории и практики цифровых исследований религии — 2, с. 61–63.

Иванова Т. Г. Заговоры, народные молитвы, «святые письма» — 1, с. 64–66.

Иванова Т. Г. Каталог коллекций Фольклорно-этнографического центра имени А. М. Мехнецова — 2, с. 55–56.

Иванова Т. Г. Сборник тульских песен в записях Н. Ф. Соловьева — 3, с. 63–64.

Матвеева Р. П. Судьба русского фольклора в иноязычной среде бытования — 1, с. 66–68.

Панюков А. В. Сборник памяти Виктора Аркадьевича Лапина — 2, с. 57–58.

Погодина С. И. Старое/новое: издание диссертации И. М. Пульнера — 2, с. 58–59.

Трефилова О. В. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 1, с. 68–70; 2, с. 63–64.

**ПАМЯТИ УЧЕНЫХ**

Белогурова Л. М., Жиганова С. А. Маргарита Анатольевна Енговатова — 1, с. 63–64.

Головин В. В. Александр Федорович Белоусов — 2, с. 65–66.

Дорохова Е. А. Памяти Андрея Николаевича Власова — 3, с. 68–69.

Иванова Т. Г. Антонина Николаевна Мартынова (1932–2023) — 4, с. 67–68.

Липатова А. А., Матлин М. Г., Шевченко В. Ф. Светлой памяти Маины Павловны Чередниковой — 3, с. 66–67.

Миненок Е. В. Светлой памяти Алексея Леонидовича Налепина — 1, с. 62–63.

Морозова Н. А. Юрий Александрович Новиков — 2, с. 66–67.

**НАУЧНАЯ ХРОНИКА**

Амосова С. Н. Пятая конференция «Еврейское поле: опыт и концептуализация» — 2, с. 70–72.

Бодрова А. А. XIV Мелетинские чтения: секция «Устная история и фольклор» — 3, с. 69–71.

Закревская Е. А. XXII Международная школа по фольклористике и культурной антропологии — 1, с. 70–72.

Калкаева А. Е. Летняя школа Центрально-Европейского университета «Магия и колдовство» — 2, с. 67–68.

Копченова И. В. Конференция «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции» — 2, с. 69–70.

Королёва С. Ю. Секция «Региональные формы языка и культуры» на XIV Грибушинских чтениях — 4, с. 68–70.

Олексюк Д. С. Круглый стол «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность» — 3, с. 71–72.

**РАЗНОЕ**

От редколлегии — 1, с. 2; 4, с. 2.  
Ясинская М. В. Содержание журнала «Живая старина» за 2023 г. — 4, с. 71–72.



**Уважаемые коллеги!**

**В 2024 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:**

- «Верования и обряды»
- «Жанры фольклора»
- «Язык народной культуры»
- «Архивная полка»
- «Хлеб в народной культуре»
- «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 30.11.2023. Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 2044.

**Отпечатано в типографии:**

ООО «Принт сервис групп»  
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14  
**E-mail:** 3565264@mail.ru



*Жительница с. Роглево Радмила Труйкич (1955 г.р.) показывает, как все держатся за край стола с поминальными угощениями перед началом трапезы*



*Жительница с. Раяц показывает, как она придерживает снизу чашечку с кофе, если желает адресовать ее умершему*



*Убавка Йованович (1942 г.р., жительница с. Роглево) с половинкой сушеной тыквы, в которой пускали по воде свечу и еду для умершего*



▲ Кладбище в с. Смедовац  
➤ Венцислав Дуйнович, житель с. Шипиково (фотография сделана в с. Брачевац)



Читайте статью А. А. Плотниковой по материалам экспедиции к сербам и влахам восточной Сербии (март 2023 г.) на с. 17–20. Представленные на этой странице фотографии сделаны автором статьи





▲ Комсомолец-стахановец на культивации хлопка. 1937 г. РЭМ. Инв. № 6021-9

► Колхозница-ударница тов. Абдурахманова перед походом на собрание. 1930-е гг. РЭМ. Инв. № 5834-64



На этой странице обложки представлены репортажные фотографии 1930-х гг. из фондов Российского этнографического музея, отражающие сложение канона советского «нового человека». См. об этом статью Ю. С. Смирновой (с. 37-40)



▲ Тракторист-стахановец за рулем трактора. 1930-е гг. РЭМ. Инв. № 6323-72

◀ Один из лучших стахановцев-забойщиков Индерских рудников К. Алисултанов. 1937 г. РЭМ. Инв. № 6048-25

► Депутат за работой над конспектом. 1937 г. РЭМ. Инв. № 6263-5



## В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

■ О. В. Белова (Москва), Л. Л. Степченков (Смоленск). Экспедиция Смоленского краеведческого музея в Сычѳвский район 1960 г.

■ М. В. Завьялова (Москва). Литовские предания о провалившихся под землю городах в типологическом аспекте