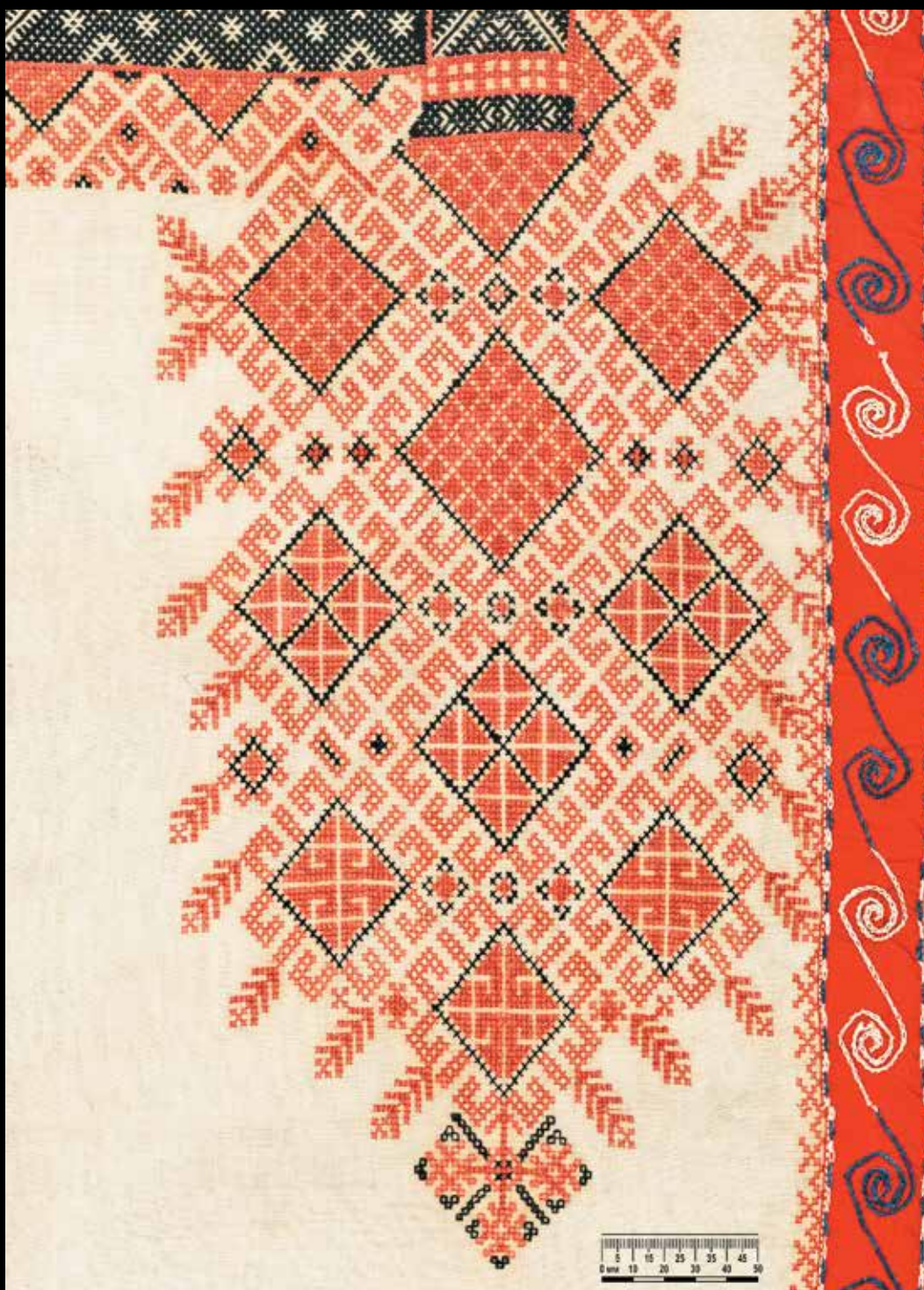


ЖИВАЯ СТАРИНА



РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ОНЕЖСКИЙ РАЙОН АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

- Еще раз о значимости «большой воды» для поморов (лексические данные)
- Летние праздники Поонежья

ИЗ ИСТОРИИ КОЛЛЕКЦИЙ РЭМ

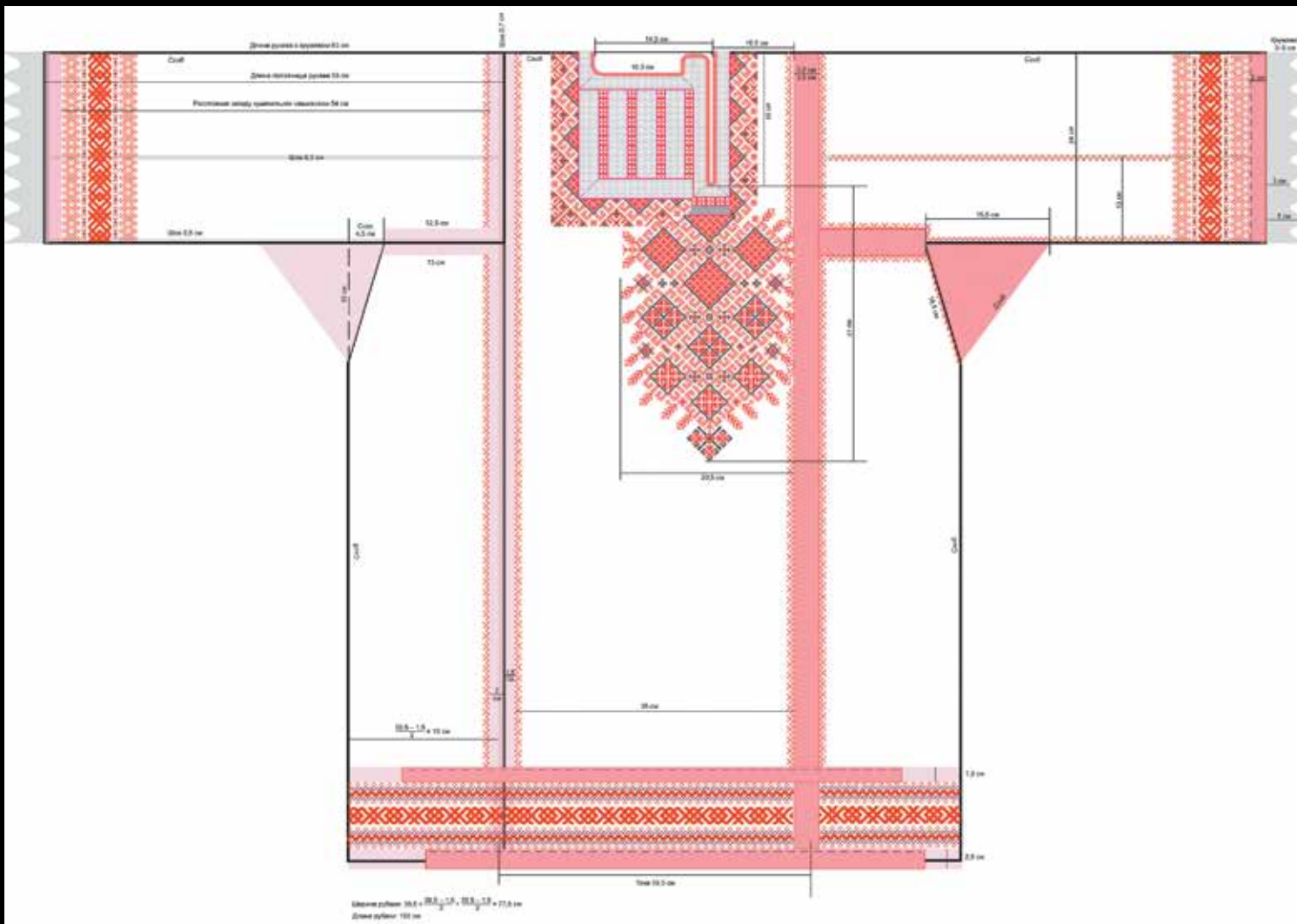
- Русский безмен: материальность и (не)справедливость
- От сакральности к дизайну: подвесные конструкции из соломки в собрании Российского этнографического музея

ЭКСПЕДИЦИИ

- Современные конструкции поморских лодок



Оберег для ребенка
(Архангельская область)



Масштаб рисунка: 30:2 = 15:1; 30:3 = 10:1; 30:4 = 7.5:1
 Длина ниток: 100 см



▲ Обмеры мужской рубахи (РЭМ, № 8762–1485 «Т»)

◀ Старообрядцы-«поляки» в праздничной одежде, д. Бутачиха Риддерской волости Змеиногорского уезда Томской губернии. 1912 г. Омский государственный историко-краеведческий музей, 4255–10



Читайте статью О. В. Лысенко и Л. П. Маховой «Легендарная рубаха из императорской этнографической коллекции (топонимическая атрибуция и этническая идентичность)» на с. 33–40

На первой странице обложки:

Рубаха старообрядцев-«поляков» (фрагмент нагрудной вышивки). Алтайский горный округ, Крутоберезовская волость. 1868 г. Дар вел. кн. Владимира Александровича Романова (РЭМ, № 8762–1485 «Т»). Скан-копия

Оберег с именем ребенка (АНДРҒІІ), который вешали над люлькой. Из фондов Музея народного быта (д. Большой Бор Онежского р-на Архангельской обл.). Фото Е. Л. Березович

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ОНЕЖСКИЙ РАЙОН АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

О. Д. Сурикова. Еще раз о значимости «большой воды» для поморов (лексические данные)	2
Е. Л. Березович, О. Д. Сурикова. Река как социальный символ и знак повседневности в культурно-языковой традиции онежан	5
В. С. Кучко, Т. А. Макашова. Летние праздники Поонежья	9
Е. Л. Березович, С. В. Жужгов. Германские земли и народы в языковом сознании беломорских крестьян	12
А. А. Макарова, К. О. Чекан. Коллективные прозвища жителей Онежского района Архангельской области	16
Е. Д. Бондаренко, Е. В. Потапова. «У нас шовныша, а у людей закуток»: свой и чужой язык в осмыслении жителей Поонежья	19

ИЗ ИСТОРИИ КОЛЛЕКЦИЙ РЭМ

С. С. Петряшин. Русский безмен: материальность и (не)справедливость	24
А. А. Михайлова. От сакральности к дизайну: подвесные конструкции из соломки в собрании Российского этнографического музея	27
О. В. Лысенко, Л. П. Махова. Легендарная рубаха из императорской этнографической коллекции (топонимическая атрибуция и этническая идентичность)	33
А. В. Христенко. Антропология кустарного производства в свете музейно-выставочной практики дореволюционной России	40

ВЫСТАВКИ

Ю. М. Наумов, И. В. Мельников. Водные пути-дороги Обонежья (новая экспозиция в музее-заповеднике «Кижи»)	44
--	----

ПАмяТНЫЕ ДАТЫ

К 100-летию со дня рождения Б. Н. Путилова. Из воспоминаний коллег. Г. А. Левинтон, А. К. Байбурун, Е. В. Иванова, Е. В. Ревуненкова, И. А. Разумова, С. М. Лойтер, И. И. Земцовский, Т. Г. Иванова, В. П. Кузнецова, В. А. Лапин, Ю. А. Клейнер, О. В. Белова	47
---	----

ЭКСПЕДИЦИИ

А. Ю. Балакин. Современные конструкции поморских лодок (по материалам фольклорных экспедиций 2010-х гг. в Мезенский район Архангельской области)	56
--	----

ЮБИЛЕИ

С. М. Толстая. К юбилею Ежи Бартмиевского	59
---	----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Е. В. Аньшина, Т. Г. Иванова, И. С. Глинчикова. Новые песенно-фольклорные аудиодиски	60
Е. В. Коровина. LXV выпуск сборника Музея антропологии и этнографии	61
С. В. Алпатов. Раешники Евгения Шварца	63
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике	65

ПАмяТИ УЧЕНЫХ

А. М. Петров, М. В. Кундозерова. Неонила Артёмовна Криничная	67
--	----

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

В. Е. Добровольская. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир. Отчий дом, малая Родина, родная страна: многообразие фольклорных традиций России»	68
А. А. Иванова. Конференция «Фольклор и современность»	70

Издание осуществлено при поддержке
Министерства культуры Российской
Федерации

Проект реализован при финансовой
поддержке ООГО «Российский фонд
культуры»



РОССИЙСКИЙ
ФОНД КУЛЬТУРЫ

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

М. А. Енговатова, канд. искусствоведения, профессор, Российская академия музыки им. Гнесиных

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

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

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

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

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

В июле-августе 2018 г. Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета (ТЭ УрФУ) работала в Онежском районе Архангельской области. В работе экспедиции принимали участие 11 человек: доктор филологических наук, чл.-кор. РАН Е. Л. Березович (начальник экспедиции), кандидаты филологических наук Е. В. Кралина, В. С. Кучко, А. А. Макарова, Н. А. Сеница, О. Д. Сурикова, ассистент К. А. Гейн, студенты С. В. Жужгов, Т. А. Макшакова, Е. В. Потапова и К. О. Чекан. Работа велась в бассейне р. Онеги недалеко от места ее впадения в Белое море — в деревнях Усть-Кожа, Порог и др. (Порожское сельское поселение); в нижнем течении Онеги в деревнях Каска, Хачела, Чешьюга, Пияла; в деревнях по

р. Кодине — Большой Бор, Анциферовский Бор, Сырья, Усьолье и др. (Чекуевское сельское поселение), а также на побережье Белого моря (Поморский берег — д. Ворзогоры; Онежский берег — деревни Пурнема и Лямца).

Онежский район для ТЭ УрФУ — территория вторичного сбора языковых данных. Первичный сбор топонимии проводился силами сотрудников университета летом 1962 г., затем экспедиции УрГУ работали здесь летом 1965 г., зимой 1973 / 74 г., летом 1994 г. и летом 2004 г.

Публикуемая подборка представляет некоторые лексические и этнографические материалы, собранные в последнем полевом сезоне; привлекаются и материалы предыдущих экспедиций.

Олеся Дмитриевна Сурикова,

канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

ЕЩЕ РАЗ О ЗНАЧИМОСТИ «БОЛЬШОЙ ВОДЫ» ДЛЯ ПОМОРОВ (лексические данные)

В Онежском районе Архангельской области ТЭ УрФУ вела работу как в наиболее приближенных к Белому морю местах, собственно на морских берегах — Поморском и Онежском, так и в населенных пунктах, расположенных по р. Онеге, недалеко от места впадения этой реки в Белое море, — в Порожском сельском поселении. Самая «сухопутная» зона нашего путешествия — большое сельское поселение Чекуевское с центром в д. Анциферовский Бор. Его водная система на востоке ограничена малыми и средними реками — Кодиной, Мудьюгой и др., впадающими в р. Малую Онегу, которая несет свои воды в Онегу большую (и дальше в Белое море).

Такая разная гидрографическая ситуация в регионе, разумеется, напрямую влияет на различия в самоопределении и укладе жизни населения: если жители побережья Белого моря традиционно считают себя поморами, полагая, что за этим именованим стоит не только социально-территориальная общность, но даже и отдельная народность, если они исторически принципиально занимаются морскими промыслами (рыболовными, зверобойными) и ориентированы на заморских компаньонов — соседей по бассейну Северного Ледовитого океана (в первую очередь норвежцев), то «сухопутное» население бассейна Онеги¹ к поморам себя причислять отказывается, подчеркивая удаленность своих деревень от морского побережья и конечно осознавая эксклюзивность и престижность «звания» *помор*. Однако характер жизни в этих местах всё-таки непосредственно зависит от «большой воды», и онежане всё равно более «гидроцентричны» (хотя некоторые из них не бывали на Белом

море и даже на Онеге!), чем обитатели по-настоящему материковых частей Русского Севера. Река здесь организует пространство, является пунктиром цивилизации и главной дорогой, она же — основной источник пропитания: и в широком торгово-экономическом отношении (речь идет, с одной стороны, о беломорских промыслах — рыболовецких и зверобойных артелях, в которые вступали мужчины всего региона, с другой — о знаменитом промысле семги, осуществлявшемся преимущественно в верховьях Онеги²), и в прямом смысле (даже в годы Великой Отечественной войны, несмотря на критическую близость Карельского фронта, население этих мест благодаря рыбе не знало, что такое голод).

О принципиальной, организующей роли воды для жителей Архангельского Поморья написано много — главным образом это этнографическая и социально-экономическая литература (см. в первую очередь: [3; 4; 1]). Нас же интересует гидроцентричность региона в свете лексических данных — эта определяющая особенность местной жизни ярко отражается в наречии людей, населяющих эти края. Конечно, вопрос, за который мы беремся, может стать темой для целой монографии, и рамки настоящей публикации его позволяют только пунктирно его обозначить. Мы сделаем это на материале, собранном ТЭ в 2018 г., — а значит, представим ситуацию на синхронном срезе, в современном ее состоянии, не обращаясь к историческим данным (читатель должен понимать, что начиная со времен перестройки рыболовные и зверобойные промыслы в беломорских деревнях находятся в глубоком

упадке; материал вековой или даже полувековой давности показал бы картину куда более яркую).

Обратимся к онежской «морской» и «речной» лексике, к которой относятся слова, обозначающие виды водных объектов, их части, состояния (в том числе обусловленные погодными явлениями); лексемы, называющие морскую и речную растительность, а также характер морского и речного дна (галька, песок, ил); номинации рыб и животных, обитающих в море и крупных северных реках; названия артефактов, относящихся к сфере рыбалки и мореходства (судов и их частей, снастей и пр.), и т.п. Первым делом в поле зрения попадает, конечно, традиционная **ландшафтная и рыболовецкая терминология**, записывавшаяся собирателями на протяжении почти полутора веков (см. кроме корпусов фактов в диалектных словарях по Русскому Северу [2; 6; 9; 12; 14; 15] и специальные издания [5; 8; 10; 11; 18 и др.], в особенности [7]) и в редуцированном виде сохранившаяся до сих пор³. Этот пласт лексики содержит большое число профессионализмов и иноязычных заимствований, преимущественно из германских языков — норвежского, немецкого, голландского, английского (такие слова попадают в наречие поморов, как правило, из профессионального лексикона) и финно-угорских языков («региональный компонент» Русского Севера). Приведем только некоторые примеры:

- *букля* 'морской залив', *закбешече* 'заливчик в море за песчаной косой', *кэчкара* 'берег моря, обнажающийся при отливе', *кóрга* 'каменистая отмель в море', *пáйда* 'возвышенность на морском дне, при отливе остающаяся над водой', *я́гра* 'наносная песчаная или каменная отмель в море, реке';

- *бар* 'стоянка морских судов в устье реки', *манíха* 'обманчивый отлив', *стреш* 'стрежень';

- *брама*, *э́ла*, *ка́рбас*, *качма́ра*, *инек* — разновидности судов (лодок);

- *бу́йно* 'бресент, которым накрывали лодку во время непогоды на море', *паё́ла* 'настил в лодке';

- *га́рба* 'рыболовная сеть с крупной ячейей', *гу́ндэра* 'шест с грузилом, к кото-

рому крепится ставной сельдяной невод, *лѡвгуст* 'доска, играющая роль центрального поплавка у невода', *снюрѡват* 'вид трала';

- *мáймуга* 'рыбная мелочь (собираательно)', *гольдѡш* 'малек корюшки', *капишук* 'мелкая морская живность типа краба', *вѡюкса* 'печень трески';

- *бѹксы* 'рыбачьи штаны', *рѡкан* 'рыбачий плащ';

- *ильѡнский похѡд* 'время, когда ловится сиг (1–10.08)', *сдѡйженский похѡд* 'активный ход семги после 28.08';

- *сельдѡнка* 'бочка для сельди', *трещанка* 'бочка объемом 200 л' и мн. др.

Следующий пласт «водной» лексики, широко представленный в речи поморов, — слова, реализующие номинативный перенос «суша → море (река)», — когда морские (речные) явления и объекты называются уже «готовыми» терминами и метафорами, использующимися для обозначения «земных», «сухопутных» понятий. Этот номинативный механизм универсален, к нему прибегают не только жители морского побережья и бассейнов крупных рек, но и «сухопутное» население всего мира, что легко объяснимо: море осваивается людьми вторично (по сравнению с сушей), является пространством «чужим» — и всё связанное с большой водой осмысливается через призму первичной, устойчивой, «своей», сухопутной терминосистемы. Границы «своего» вполне четкие и определяются антропоцентризмом человеческого мышления (в том числе образного): в первую очередь это сам человек (его тело и действия), затем семья, дом и двор, место его жительства (деревня), непосредственное природное окружение и т.д. (об иерархии «донорских» предметных сфер в образных онимах, присутствующих в речи севернорусских крестьян, см. в [13. С. 57]). Известный всем пример номинативного переноса «с себя» на понятие, связанное с освоением водной стихии, — соматизм в обозначении передней части корабля — литер. *нос*. В поморской лексике встречаются и другие случаи реализации соматического кода при номинации морских объектов: *скѹла* 'передняя боковая часть судна (отходящая от носа)', *ѹхо* 'отверстие для крепления якорной цепи к якорю', ср. костромское присловье «Человек как карбас: у карбаса каркас — у человека ребра, у карбаса корна [корма] — у человека зад, у карбаса носок — у человека голова, у карбаса крылья — у человека руки». Встречаем и сравнение морского «инструмента» — якоря — с человеком вообще: *ивáн ивáнович* шутил. 'вид якоря' — «Иван иванович был якорь. Ну-ко, где у нас иван иванович? Назвали именем начальника. Был Иван Иванович Королѡв, пузатый такой» (Ворзогоры).

Немаловажный фактор реализации переноса «суша → вода» при номинации

собственно крупных водных объектов и их частей — персонификация моря и реки, восприятие их как живых, одушевленных существ, имеющих части тела и ведущих себя, как сухопутные млекопитающие (человек): ср., например, устойчивые формулы *море дышит*, *море волнуется*, *река бежит* и под., обозначения частей реки — *устье*, *рукав* и др. К ним примыкают онежские факты: зуб 'трещина во льду, образующаяся вдоль береговой линии', *носѡвина* 'речной мыс', а также крайне интересный *пуп моря* 'в мифологических представлениях — некий «центр» моря, от которого зависят приливы и отливы': «Бабушка говорила, есть пуп моря. Через пуп море дышит. Втянет воздух — будет отлив, а выдохнет — прилив» (Ворзогоры) (ср. арх. *пуп воды*, *море дышит пупом* 'отчего отлив и прилив' [6. Т. 3. С. 560]).

В качестве «донорской» сферы номинации водных объектов выступают соматизмы, относящиеся не только к человеку, но и к животным (*крылѡ* 'боковая часть ставного невода', *лисий хвост* 'положение веревки с грузом, позволяющее судить о том, что в невод попала рыба': «Приборов не было: садится матрос в шлюпку, у него на верѡвочке груз. Опускает за корму. Если верѡвочка ровно, значит, рыбы нет. А если показывает лисий хвост — значит, рыбы много попало» (Ворзогоры), ср. еще общеизвестное *лапа* у якоря), а также обозначения наземных животных и насекомых — *зáяц* 'вид тюленя', *большáя кѡшка* 'вид якоря' — «Матросовский — Матросова якорь, адмиралтейский якорь — с одной лапой, четырёхлапый — большая кошка» (Ворзогоры), *наѹк* 'вид небольшой сети на рыбу'. К этим обозначениям примыкают номинации, связывающие рыбу с домашним скотом: *стадо* 'совокупность рыбы, которая «идет» в определенный сезон лова' — «Пушлахотское стадо [селетки] идёт ранней

весной» (Ворзогоры), *доить* 'получать икру из рыбы'.

Рыба вообще часто сравнивается с предметами: *нѡжичек* 'малек сига', *плáха*, *лáпоть* — 'щука и лещ большого размера'.

Особенности поморского быта — жизнь на морском побережье или возле крупной реки, подразумевающая занятия сезонными рыболовными и зверобойными промыслами и традиционные аграрные работы, — приводят к переосмыслению традиционных сельскохозяйственных терминов и названий инструментов, использованию их для номинации предметов и явлений, связанных с морскими промыслами. Ср.: *гумнѡ* 'место, где замораживают рыбу', *зástуп* 'лопата для выкапывания морских червей' (ср. устар. *зástуп* 'лопата вообще'), *суковáтка* 'удочка для ловли наваги' (ср. диал. *суковáтка* 'палка с сучками', 'борона' и под.), *вѡжжи* 'веревка для вытягивания сетей из моря', *пáкрюк* 'рукав ловушки на рыбу (рюжи)' (ср. диал. *пáкрюк* 'крюк'), *завѡр* 'садки для разведения семги' (ср. диал. *завѡр* 'изгородь, забор' и под.), *кѡкѡра* 'носовая часть лодки' (ср. диал. *кѡкѡра* 'дерево с корнем, пригодное для строительства, в том числе судостроения') и др.

Подобные изменения происходят в метеорологической и географической терминологии: *распѹта* 'бездорожье из-за таяния или замерзания реки, когда невозможно проехать ни на лодке, ни на машине по льду', *рассѡха* 'место разветвления русла реки' ← 'развилка у дерева' и др.

Обратимся к третьей группе слов — лексике, которая характерна для жителей приморских зон, в профессиональном и бытовом отношении теснейшим образом связанных с морем. Большая вода является для них настолько освоенным пространством, что вполне может соперничать по «первичности»



Онежский берег Белого моря в д. Пурнема. Фото А. А. Макаровой

и «комфортности» с сушей. Поэтому именно для лексики этого региона возможен **номинативный перенос** «**море (река) → суша**», когда «морские» слова начинают обозначать объекты, расположенные на суше, и явления, связанные с материковым укладом жизни. Ср., например, «миграцию» морских терминов в сельскохозяйственную сферу: *áнишуг* 'жердь, прижимающая сено при перевозке' (ср. *анишуг* 'морск. рычаг' < голл. *handspaak* или нем. *Hahdspake* 'то же' [17. Т. 1. С. 80])⁴, *кобол* 'веревка, которой привязывают лошадей на пастбище' (ср. *кодол* 'якорный канат' < др.-сканд., др.-шв. 'то же' [17. Т. 2. С. 276]). Морские канаты и веревки вообще прочно входят в «наземный» быт поморов — *вáер* 'пеньковый трос, использующийся для хозяйственных целей', *сизальская веревка* 'крепкая веревка': «Сизальская веревка, сизаль, она с палец, может, толщиной, она гладкая, привозная. И к скоту, и на море она требовалась» (Пурнема), *бúхта* 'свернутая веревка': «Бухта — когда веревка накручена фалом таким» (Ворзогоры) и др. Это же касается и другой «корабельной» терминологии: *анкерóк* 'бочонок для изготовления браги', 'бочонок для пива' (ср. *анкерок* 'морск. небольшой бочонок для хранения пресной воды и продуктов или для усиления устойчивости шлюпки'), *гальён* 'уборная в деревенском доме': «Море близко — вон туалет у нас зовут гальён. Ну, скажет, в гальён пошла» (Большой Бор), *рундóк* 'помост в деревенском туалете' (ср. *рундук* 'морск. возвышенная площадка со ступенями, также ящик в кают-компании, служащий для хранения флагов, лотов и т.п.'). Красивую метафору представляет собой *каюк* 'курительная трубка', которую, вероятно, можно связать с литер. *каюк* 'на севере — грузовое крытое судно без палубы с каютой на корме' [16. Т. 5. С. 898]: по форме трубка действительно похожа на описываемую лодку.

Продуктивной донорской сферой для переноса становится не только корабельная лексика, но также морская и речная географическая терминология. Так, *лúда*, *лúдушка* 'морское дно на мелководье', 'скопление камней в море или реке' получает значение 'скопление грибов в одном месте'; *кóрга* 'каменистая отмель в море' начинает обозначать возвышенность в лесу: «Коргу в лесу встретить можно, ну, она выступает как возвышенность» (Воймозеро); слово *горá* переосмысливается в системе координат «море — суша» (вместо привычной сухопутной «равнина — возвышенность») и наделяется значением 'побережье, суша (в противовес морю)': «С горы ветер был, отколол льдину с людьми и сетками» (Ворзогоры).

Интересны смысловые сдвиги в пищевой, кулинарной лексике региона.

Благодаря поморской «рыбной диете» (рыба как основа рациона) встречаем следующий случай семантического расширения: *калáхталник* 'неудачный хлеб' (Ворзогоры) — вероятно, в конечном счете из арх. *калáхта* 'мелкая плотва' [14. Т. 5. С. 29] (< прибалт.-фин. *kala* 'рыба' [19. Т. 1. С. 146]). Промежуточные звенья семантического развития при этом — 'малоценная рыба' → 'плохая пища'. Подтверждение сдвига «рыба → пища вообще» находим в [15. Т. 2. С. 317]: карел. *калáхта* 'суп из мелкой сухой рыбы', затем 'кушание, приговленное из крупы и репы или брюквы' и 'каша из ржаной муки' (мотивировочный признак здесь — кашеобразная, ближе к жидкой консистенция блюда, «варево»). Другой пример — онежское выражение *дело не уха* 'о неудаче в делах', эксплуатирующее образ рыбного супа, бывшего основной едой поморов: «Вот человек делал что-то, а у него ну не получалось, не получалось, тогда-то и говорили: дело не уха» (Вонгуда).

Особенно часто метафорически употребляется лексика, связанная с морскими животными и рыбами: *телесáй* 'о крупном человеке' (< 'крупный тюлень или иное морское млекопитающее'), *ýтельга* 'о человеке, любящем поспать' (< 'тюлень, оставшийся на отмели после прилива'), *нерпáш* 'хитрец', *раушка* 'бран. о человеке' (< 'туша морского зверя, с которого снята шкура'), *как весéнняя навáга* 'о голодном человеке', *нерестíть* 'беспокоиться, не мочь успокоиться', *овешíнять* 'исхудать, ослабнуть' (ср. *веснушка* 'подвяленная рыба (как правило, выловленная весной)', 'протухшая рыба') и мн. др. Легко заметить, что приведенные номинации большей частью являются метафорическими обозначениями человека: модель «животное → человек» одна из самых распространенных при образной номинации, при этом используются образы знакомых, «наглядных» зверей — и в поморском случае проявляется яркая региональная специфика.

Человек как центр и носитель антропоцентрической картины мира — вообще самый частый объект вторичной номинации, и «водная» лексика поморов не исключение. Ср. обозначения людей через объекты и явления, связанные с морем и приморским бытом: *баржúха* 'толстая женщина'⁶, *мáчта пертомíнская*⁷ 'о высоком худом человеке' (Ворзогоры), *бéгать как шуйка* 'о торопливом, светливым человеке' (< *шуйка* 'деревянное приспособление для вязания сетей'), *застрáть как лёд в Стенёво* 'о том, кто надолго задержался где-л.: «Кто-то ушёл — и его нет. Говорят: застрял, как лёд в Стенёво. Стенёво есть у Пачепельды. Во время ледохода там затор. Лёд в Стенёво трое суток стоит» (Пачепельда), *лечь рыбником* 'спать валетом', *остальцыцá зéмлю дёржат* 'чело-

век, который живет в деревне, несмотря на то что большинство переехало в город' (ср. *осталец* 'льдина, выброшенная при ледоходе на берег') и т.д.

Примеры можно приводить еще и еще, а список «донорских» и «принимающих» сфер номинации, в ходе которой имеет место переход «море → суша» (и обратный — «суша → море»), можно значительно расширить: поморский «водный» лексикон, записывавшийся с XIX в. и собираемый научными коллективами до сих пор, столь обширен, что способен стать предметом большого исследования. Интересны пути заимствования отдельных слов, их мотивационные модели, подробности семантического развития и причины этого в каждом отдельном случае. Думается, этот богатый материал найдет своего вдумчивого исследователя.

Примечания

¹ Те, кто живет не у моря, а на «материке» — или, говоря на местном языке, *на горе* (см. статью Е.Л. Березович и О.Д. Суриковой в настоящей подборке), например чекуевцы.

² Широко известно выражение «Онега — родина семги». Эта рыба даже изображена на гербе г. Онеги и всего Онежского района (нынешний вариант герба утверждён в 2010 г., а основой его послужил исторический герб Онеги 1780 г.).

³ Редукция диалектной морской терминологии — частное проявление общей проблемы вымирания диалектов. Как и обычно, сокращение количества и качества живого языкового материала связано с экстралингвистическими обстоятельствами, в данном случае с запретом индивидуальных морских промыслов, их уходом в профессиональную сферу — в монопольное ведение морского торгового флота с последующим отмиранием реалий рыбацкой и зверобойной жизни (последнее связано в том числе с ходом технического прогресса и забвением архаичных промысловых инструментов и практик). Нужно, однако, подчеркнуть, что на сегодняшний день ситуация с «морской» лексикой все же менее плачевна, чем с некоторыми другими лексико-тематическими группами (например, с почти ушедшими астрономией или метеорологической лексикой): ее насущность для жителей морского побережья столь бесспорна, что обеспечивает ее относительную сохранность.

⁴ Морской термин *анишуг*, видимо благодаря повсеместному использованию реалии, которую он называет (жердь, палка, бревно, служащие рычагом), «ушел» в разные технологические области — лесослав ('жердь-рычаг, с помощью которого сбрасывают лес в воду при сплаве'), железнодорожную сферу ('шарнирно-гусеничный лом, простейший механизм для передвижения одиночных вагонов вручную на небольшое расстояние'), строительство ('рычаг, вага' [6. Т. 1. С. 19]) и т.д.

⁵ Ср. то же в шутовском просторечии.
⁶ Ср. простореч. *баржа* 'то же'.
⁷ Отсылка к названию пос. *Пертоминск* в Приморском районе Архангельской области, где был рыбный завод.

Литература

1. *Ануфриев В. В.* Русские поморы. Культурно-историческая идентичность. Архангельск, 2008.
 2. Архангельский областной словарь. М., 1980-. Вып. 1-.
 3. *Бернштам Т. А.* Поморы: формирование групп и система хозяйства. Л., 1978.
 4. *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX века. Л., 1983.
 5. *Гемп К. П.* Сказ о Беломорье: Словарь поморских речений / Вступ. ст. Д. С. Лихачева, Ф. А. Абрамова; Науч. ред. В. Н. Булатов. 2-е изд., доп. М.; Архангельск, 2004.
 6. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1989). Т. 1–4.

7. *Дуров И. М.* Опыт терминологического словаря рыболовного промысла Поморья / Под ред. и с доп. Н. Виноградова. Соловки, 1929. (Материалы Соловецкого об-ва краеведения; Вып. 19).

8. *Дуров И. М.* Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011.
 9. *Куликовский Г. И.* Словарь областного олонечского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
 10. *Мосеев И. И.* Поморьска говоря: Краткий словарь поморского языка. М., 2005.
 11. *Мызников С. А.* Русские говоры Беломорья: Материалы для словаря. СПб., 2010.
 12. *Подвысоцкий А. И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
 13. *Рут М. Э.* Образная номинация в русской ономастике. М., 2008.
 14. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001-. Т. 1-.

15. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Т. 1–6.

16. Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948–1965. Т. 1–17.

17. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4.

18. *Шергин Б.* Словарь поморских и специальных слов и выражений, объяснение собственных имен и названий // Шергин Б. В. Отцово знание. Поморские были и сказания / Сост. предисл. и примеч. А. Д. Каплина; Отв. ред. О. А. Платонов. М., 2014. С. 667–684.

19. Suomen kielen etymologinen sanakirja. [Vol.] 1–7. Helsinki, 1955–1981. (Lexica societatis Fenno-ugricae; 12).

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

Елена Львовна Березович,

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

Олеся Дмитриевна Сурикова,

канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

РЕКА КАК СОЦИАЛЬНЫЙ СИМВОЛ И ЗНАК ПОВСЕДНЕВНОСТИ В КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВОЙ ТРАДИЦИИ ОНЕЖАН

Согласно энциклопедическим данным, длина р. Онеги составляет 416 км, площадь ее бассейна — 56 900 км². Онега берет начало в оз. Лача. Течет по равнине, местами образуя широкие плесы, местами сужаясь, что делает ее порожистой. Возле г. Онега впадает в Онежскую губу Белого моря. В устье распадается на два рукава — Двинский и Карельский, разделенные Кий-островом. Река судоходная, сплавная. Берега сравнительно высокие, поросшие лесом, в среднем течении имеются заливные луга. Богата рыбой, особенно в устье, где ловятся семга и навага.

Онега — одна из главных рек Архангельской области и русского Северо-Запада, транспортная артерия, по которой вплоть до второй трети XX в. осуществлялось сообщение между населенными пунктами и движение жителей к Белому морю (в частности, для участия в сезонных рыболовных и зверобойных промыслах); главная кормилица региона, обеспечивающая население рыбой (в том числе ценными лососевыми поро-

дами — знаменитой онежской семгой); а ближе к устью — одно из старых, допетербургских, торгово-экономических «окон в Европу» — к соседям по бассейну Баренцева и Норвежского морей.

Река в этих краях (идет ли речь о самой Онеге или о ее многочисленных притоках) имеет «жизнеорганизирующую» значимость — и в **повседневном** смысле (для людей, живущих в непосредственной близости от воды, вообще и для рыбаков в частности первостепенную важность имеет «нрав» реки и ее сезонные изменения: вероятность шторма, порожистость, разливы и обмеление, улов рыбы — каких пород, в какое время и в каком количестве и т.д.), и в **символическом** отношении: по состоянию реки и по результатам взаимодействия с ней человека оценивают и определяют ход главных событий жизненного цикла — рождения, свадьбы и смерти. Система представлений местного населения о повседневной и символической значимости реки хорошо сохраняется до сих пор и находит отражение в различных кодах знакового языка культуры.

Многое о роли реки в жизни онежан может сказать местная гидронимия. Так, статус реки как «организатора» хозяйственной жизни подчеркивается тем, что в топонимии решительно преобладает такое направление метонимических переносов, при котором деревня (село) наделяется именем текущей рядом реки, а не наоборот, ср. названия населенных пунктов *Кодино* (по р. *Кодина*), *Усть-Кожя* (в устье р. *Кожя*), *Мудьюга*, *Нименьга*, *Унежма*, *Поньга*, *Рименьга* (по одноименным рекам) и др.; то же касается переноса «название озера → название деревни», хотя он встречается реже, чем «речной» перенос, ср. названия деревень *Нижмозеро*, *Юдмозеро*, *Андозеро* и др. Все указанные названия имеют субстратное (финно-угорское) происхождение, что является еще одним свидетельством их древности. Но в исконных по происхождению топонимах тоже наблюдается отмеченная закономерность. Так, название села *Порог* указывает на то, что в устье Вонгуды (правого притока Онеги), где расположено село, имеются крупные речные пороги. Кроме того, в речной топонимии Онежского района отражена значимость водно-волоковых путей при освоении изучаемой территории, ср. реконструкцию семантики названий *Ухта*, *Маткручей*, *Карбасовка* и др. в [8]; отражена в гидронимах также ландшафтно-организирующая, ориентационная, промысловая етс. роль рек [7; 9].

В этой публикации мы сконцентрируемся не на топонимических материалах (хотя некоторые географические названия упоминались и будут упомянуты далее), а преимущественно на данных фольклорно-этнографического характера, а также некоторых лексических и фразеологических фактах из Нижнего Поонежья, записанных участниками

Топонимической экспедиции УрФУ в 2018 г.

Сначала кратко опишем **повседневные, «бытовые» приметы и запреты**, связанные с рекой. Многие из них имеют объективную основу. Типичны для севернорусской традиции приметы о режиме ледостава и ледохода, ср.: «Ветер с востока, глубокой осенью, к заморозу — ледостав на реке. Весной — к водополью» (Пачепельда); «Если в марте река не пойдёт, в апреле трава не вырастет» (Большой Бор); «Замечают, когда хвоя посыпалась первый раз. Если вторая хвоя через месяц, то третья через три недели на [полу] воду» (Каска); «Если ель осыпается третий раз, то это на полу воду» (Чешьюга); «Третья хвоя падает на полу воду» (Ковкула) etc. Приметы такого рода фиксируются и по отношению к другим северным рекам (например, Пинеге, ср. С. 143]), но есть и приметы узлокального характера: «У нас в Пачепельде есть ручей *Говёнка*. Если *Говёнка* прошла с грязью [в Онегу] — через двенадцать дней ледоход» (Пачепельда); «Есть болото *Лейхомах* у нас. “*Лейхомах* потемнел!” — кричат. Если *Лейхомах* потемнел — через две недели ледоход» (Большой Бор). Наблюдения такого рода значимы в первую очередь для передвижения по реке: «У нас река есть, дак говорят, два раза *конём* не бывает: или весной, или осенью, или *конём*, или *водой*¹» (Павловский Бор) и т.д. Отмечаются также приметы, связанные с возможным уловом: «Если дует восточный ветер, то рыбалка пройдёт плохо» (Ковкула); «Черница спеет — рыба болеет»² (Большой Бор) и др.

«Бытовые» приметы нередко формируются на основе не объективных наблюдений, а разного рода верований. Ср. типичный «календарный» нарратив: «Если лед двинулся в четверг или вторник, то день скоромный — молоко у коровы будет, а если в среду или пятницу, то день постный — рыба будет ловиться» (Чешьюга). Широко известны промысловые запреты на встречу с женщиной (старухой), колдуньей или помом, используются они и рыбаками Нижнего Поонежья: «Попа не встречай, что поп, что ведьма — один чёрт, река рыбы не даст» (Большой Бор); «Встречу попала — если плохая старуха, улов будет плохой. Рыбаки или охотники стараются уходить в такое время, чтобы никто их не видел» (Пурнема); «Когда идёшь на рыбалку, нельзя попадаться на глаза женщинам, могут сглазить» (Ковкула). Характерны для изучаемой традиции и ритуальные диалоги о количестве выловленной рыбы с запретом на прямой ответ — он должен звучать в форме эвфемизма: «Сколько рыбы поймал?» — «До фуля!» Это значит много. «Я с гурьем пришёл». Значит, ничего нет»; «Пришёл с днём — ничё нету, только подуй, да и всё»; «Много у тебя

рыбы?» — «Я с гурьем пришёл». Ничего нет»; «Поймал чего?» — «Гурья!» Значит, ничего не поймал» (Ворзогоры)³ и пр.

Примеров подобного рода можно привести массу, и символатично, что, собранные в разных уголках Русского Севера, они будут совпадать или отличаться немногим (и их репертуар, и реализуемые в них мотивы); более того, схожие тексты мы обнаружим в разных культурно-языковых традициях, носители которых населяют берега рек и занимаются рыболовством. Поэтому, кратко обозначив пуанты в «прагматической» речной этнографии региона (река как источник рыбы, транспортная артерия и «календарь», который всегда под рукой), перейдем к свидетельствам того, как река осмысливается в **символическом ключе**.

Символические смыслы вырастают в ходе переосмысления реальных свойств реки:

- текучесть воды;
- направление течения сверху вниз;
- правый/левый берег;
- вода и лед;
- река как опасная стихия.

Признак **текучести** речной воды в народном восприятии делает реку «пространством жизни». Проточность, быстрое течение, связываемое с энергией, витальностью, полнокровием, побуждает онежан просить вскрывшуюся ото льда реку о здоровье: «Когда первый лёд тронется, все идет мыться в реку и приговаривают: “Прощай, лёд *Василий*, привет, *вода Настасья*”, чтоб здоровье давало» (Хачела); «Лёд пошёл, бабы и дети на реку бегут: “Прощай, лёд *Василий*, привет, *вода Орина*!” Кричат и моются. Вода живая пошла — здоровье принесёт» (Каска). Антропонимическая формула в этом тексте отсылает нас к заговорной традиции именованию стихий, ср. имена воды у восточных славян: *Ульяна, Елена, Ирина, Катерина, Марина, Александра* и др., приводимые в [14. С. 414–420]. Однако есть дополнительные факторы, определяющие выбор именно тех имен, которые указаны в приведенных выше формулах, а именно *Василий* и *Орина*. Так, *лёд Василий* отмечен и в говорах соседнего с Поонежьем Подвинья — это ‘лед, плывущий по реке во время ледохода, провожаемый плачем’ [13. Т. 7. С. 48]. Очевидно, этот же образ представлен в карельской загадке: «Весной *Василий* поехал. *Василиса* плачет. А он говорит: “Не плачь, *Василиса*, осень будет — тебя не забуду»» (лед и берег) [11. С. 75]. Согласно реконструкции, осуществленной нами ранее, обозначение тающего льда именем *Василий* можно связать с образом *Василия Капельника*, в день которого (28.02/13.03) на севере начинается капель [2. С. 326–327]. Добавим, что хрононим *Василий Капельник* (и многочисленные варианты) широко

распространен в говорах, в том числе архангельских [1. С. 63–66]. Что касается имени воды, то для *Настасьи*, кажется, нет календарных соответствий, а вот для *Орины* они имеются: так, 16/29.05 — *Арина (Орина)-Ледовка, Ирина-Водолея, Ирина — Заиграй овражки, Ирина-Ледоломка, Орина-Реколомка, Орина — Разрой (Размой) берега, Арина — Урви берега* и пр. [1. С. 497]. В названиях отражено представление о вскрытии реки ото льда; некоторые из них фиксируются и у архангельских поморов (например, *Арина — Разрой берега* [1. С. 38]). Таким образом, *вода Орина* составляет мотивированную пару к *льду Василию*, а *вода Настасья* появилась, по всей видимости, по аналогии.

В приведенном выше контексте вода, освободившаяся ото льда, названа *живой*, ср. также влг. *живая вода* ‘проточная вода’ [13. Т. 3. С. 362], — и эта метафора соответствует символической трактовке реки как жизни (ср. расхожий образ *Жизнь — это река*). По такому природному свойству речной воды, как ее шумливость (особенно значимому для порожистой Онеги), жители Поонежья определяют, тревожной ли будет жизнь: «Воду слушали в Пянтину, спокойна или нет будет жизнь» (Павловский Бор). Неслучайно в говорах Беломорья записано и слово *турбозеро* ‘капризный, сердитый, с надутыми губами’: «Знаю тебя, турбозеро, не в первой уж раз так капризишь» [3. С. 412], которое явно отсылает к озерному гидрониму *Турбозеро*: это «бурное» озеро известно жителям Онежского и Плесецкого районов.

В народной картине мира река течет не по «горизонтали», а «сверху вниз», — и параметры **верх — низ реки** получают характерное осмысление. В социально-экономическом «измерении» верховья и низовья рек бывают противопоставлены как районы более бедные и более богатые (что характерно, по крайней мере, для Русского Севера). Это определяется в первую очередь реальными физико-географическими обстоятельствами: в своем устье реки полноводнее, чем в истоках, к устью, располагающемуся обычно на открытом пространстве, северные реки нередко пробиваются из болот и лесов, — а значит, здесь лучше условия для проживания, сенокосения (заливные луга) и рыбной ловли. Естественно, здесь лучше налажена транспортная коммуникация и торговые связи с соседними регионами (см. выше о водно-волоковых путях). Низовья рек гуще заселены и расцениваются как «престижные», а верховья — как глушь. Однако в народной традиции Нижнего Поонежья, в том ее фрагменте, который касается **свадебной обрядности**, всё наоборот — считается, что девушка должна выходить замуж за парня, живущего выше по реке: «Невесту кто



Уда для ловли наваги зимой с нанизанными морскими червями. Из фондов Музея поморского быта (д. Ворзогоры). Фото Е. Л. Березович

против воды поднимал, а кто по воде спускал. Шшитали, против воды поднимать хорошо, по воде спускать плохо: вниз только говно несёт» (Большой Бор). Ключом к разгадке такого игнорирования реальной экономической ситуации служит устойчивая номинация *наплывно дерьмо* (*говно*), которая характеризует девушку, вышедшую замуж в населенный пункт, расположенный ниже по течению (скорее всего, более благополучный): «Бабка Аля вышла сюда из Прилуков, так о ней скажут: наплывно говно. Любая девка выйдет ниже по реке — наплывно говно. Девку, говорили, поднимать надо по реке-то» (Каска); «Говорили, поднимать

по реке надо девку. Мой меня поднимал по реке на 40 километров. А если вниз выйдет — наплывно дерьмо» (Пачепельда). Эта бранная характеристика явно отсылает к символической практике пускания по воде (вниз по течению реки) предметов, от которых нужно избавиться: одежды больных и умерших, мусора, насекомых-вредителей и т.д. Свою роль, видимо, играет и наблюдение над рекой, вскрывшейся ото льда, когда течение несет вниз лесной сор и ветки. В этой образной системе координат очевидно, что сплавляться по реке может только нечто малоценное, ненужное, а значимое и важное должно подниматься против течения. Так река — в обход реальных экономических обстоятельств — встраивается в базовую символическую оппозицию «верх — низ».

Свидетельство «перевернутого» восприятия верховий и низовий реки обнаруживается также в сфере представлений о загробном мире: «Нам пора к верхним людям, долго уже живём. — Где верхние люди? — Вверху по реке» (Большой Бор); «Мне уж пора к верхним людям, пожила уже. Верхние люди, наверно, вверху по реке» (Усолье). «Горизонтальная» эсхатологическая модель, как правило, предполагает, что тот свет расположен ниже по течению, где-то за рекой, за морем (ср. пускание по воде предметов, которые нужно «передать» покойнику). Мысль о том, что предки живут вверх по реке, свидетельствует о наложении на речную проекцию «вертикальной» модели мироустройства — той, где загробный мир находится вверху, на небесах, а мир живых — внизу, на земле. Думается, такому смешению способствует собственно языковое обстоятельство — многозначность про-

странственной характеристики *верхний*: «расположенный вверху, выше прочих», «близкий к верховью реки».

Таким образом, в символической картине мира Нижнего Поонежья верховья и низовья реки соответствуют двум аксиологическим полюсам — положительному и отрицательному — и сопоставляются соответственно с верхом / небом / лучшим миром и с низом / землей / непростительным местом.

Значимо для культурной традиции Нижнего Поонежья и восприятие реки как границы, разделяющей **правый и левый берег** не только «физически», но и символически — на «свое» и «чужое» пространство. В Нижнем Поонежье подчеркивается нежелательность перехода через реку при свадьбе (союз должен заключаться между парнем и девушкой, живущими на одном берегу): «Говорили: “Хоть за батожок, но на свой бережок”. Мол, хоть за дубину выйди, но чтоб жил здесь» (Ворзогоры); «Хоть за бадожок, но на свой бережок. Старались выдавать из деревни в деревню» (Там же); «Через реку вышла девка — мир не брал всю жизнь» (Каска); «Через реку выйдет — к несчастью, к ссорам» (Пачепельда). Недопустим также «перенос» через реку объектов, имеющих высокую реальную и символическую значимость: «Всю жизнь из-за реки в нашу деревню дом перевезут, так в нём житья не будет» (Хачела).

Противопоставление берегов характерно и для свадебных гаданий, в ходе которых определяли, останется девушка в «своем» пространстве или ей придется выйти замуж через реку: «Не только ветки еловые, бросали венки, ромашки в реку. На Ивана Купала в основном: куда поплывёт — к левому берегу, к правому берегу» (Большой Бор).



Рюжа (рыболовецкая сеть) в д. Лямца. Онежский берег Белого моря. Фото А. А. Макаровой

Значимость такого действия, как «перенос» чего-либо с одного берега реки на другой, для культурно-языковой традиции изучаемого региона подчеркивается тем, что в Пудожском районе Карелии, граничащем с Онежским районом с востока, известны поверья относительно переноса *слов* (текста какого-либо заговора) с одного берега реки на другой. Слова эти «материальны», они «боятся» стихий — ветра и воды, при переходе через реку их надо тщательно спрятать, ср. замечание информанта: «Да я ходила к бабушке, дак она мне там поговорила каких-то слов, я принесла, она мне сказала: «Только, сватьяшка, клади <...> под пазуху, и как через воду будешь проходить, да скажи: “Через речку перешла, слова перенесла”» [6. С. 42]; аналогичные поверья отмечены и в Вельском районе Архангельской области: «Ходила я в Верховажье за реку, вот тут-то и трудно перенести за реку вот эти слова» [КА]. В Няндомском районе Архангельской области фиксируются представления о том, что покойника нельзя (затруднительно) хоронить *через реку*: в одном из сел, разделенных рекой на две части, было два кладбища; в другой деревне (с одним кладбищем) говорили, что очень тяжело (в буквальном смысле) перевозить на лодке грешника [Там же].

Выше уже говорилось о том, насколько значим для Онеги такой параметр, как режим замерзания: от него зависит характер перемещения (по воде или по льду) и сама его возможность, дальность маршрута; он влияет на улов рыбы, на сезонные разливы и т.д. Левый берег порожистой Онеги хуже освоен и имеет более слабую «инфраструктуру» по сравнению с правым, поэтому для населения левобережья «график» ледостава и ледохода особенно актуален. Противопоставление *воды* и *льда* наделяется символическим значением и становится одним из главных мотивов, посредством которых река входит в систему представлений о жизни и смерти, в свадебные и похоронные гадания, запреты и т.п.

По особенностям весеннего ледохода (скорости освобождения реки и берегов ото льда, «конфигурации» ледяных разломов, соотношению льда и «чистой» воды) гадают о любви/разлуке и о свадьбе: «Если долго разводьё [вскрытие, разламывание льда] дёржится против какого-то дома, то девка с парнем в этом доме не сойдутся, муж с женой разойдутся» (Поньга); «В водополицу [половодье] гадали: поставят хвойники [вырубленные небольшие елочки] на берег. Если унесёт их вода — будет свадьба. Не унесёт — не будет» (Пиыла). Онежское гадание, аналогичное последнему, отмечено также в книге «Не век жить — век вспоминать»: «В водополье, в мае, когда лед несёт и поднимается

вода, вокруг пролубы ставили хвойники. Если хвойник не унесет от своего берега, никто не женится и свадьбы не будет» (Верховье) [12. С. 324]. Особое внимание во время ледохода обращали на проруби: «Смотрели на ёрданы [проруби] в водополицу. Ёрданы против окон были. Если сначала дальний ото льда понесёт, девка замуж выйдет. Если ближний — в девках останется» (Большой Бор); «Три пролубы было: чиста, полосканна да конна. Если у семьи конну пролубь первой ото льда понесет, парень первый женится, если чисту — девка, если полосканну — никто в этот год из семьи не уйдёт» (Нименьга) [12. С. 119]. Символическую значимость такой реалии, как прорубь, подтверждают и свадебные песни Поонежья, в которых невесту перед свадьбой посылают за водой на какую-то «местную» прорубь: «Посылали млада по воду / На Пянтговские проруби...» (Пянтино); «Ай, вечор молодешеньку / Отправляли одну по воду / На Боровские-то пролубы» (Большой Бор) [12. С. 282, 312]; прилетают гуси, мутят воду в проруби, что символизирует будущие трудности в семейной жизни. Этот мотив широко встречается в свадебном фольклоре, но обычно в тексте невеста идет по воде на реку, свободную ото льда (например, Дунай); замена на Онеге «чистой» реки прорубью, разумеется, естественна.

Гадают по особенностям ледохода и о смерти: «Весной на реке полыньи делаютя. Если против твоего дома — у тебя утопленник будет» (Усолье); «Полынья долго не замерзает, покойников много будет в этом году» (Усть-Кожа); «Говорят, много полыней, то к нехорошему» (Там же); «Полынья ой сколько людей забрала» (Там же); «Когда у берега во время ледохода остаются большие льдины, это значит, что много смертей будет в деревне» (Каска); «От реки много льдин будет на берегах — к утопленнику» (Усолье); «В водополицу иную весну *квасит* воду. Вода бывает бурая такая. Это к смерти. Река *голову возьмёт*» (Большой Бор). О «смертных» ассоциациях, связанных с мотивом *наквашенной* воды, см. подробнее в [2. С. 70–71]. Что касается связи представлений о полой воде и утопленниках, то можно привести многие примеры, см. хотя бы костр. *половодник* 'утопленник, обнаруженный во время половодья', костр. *полая вода покойников любит* и др. [4. С. 5].

Сказанное позволяет вновь отметить, что река не только пространство жизни (см. выше), но в значительной степени и пространство смерти, а это связано с опасностью водной стихии. «Говорили: на воде ноги жидки. Вода — дело опасное. Река нас кормит, но и убить может, надо осторожно» (Каска); «Были семьи, в которых несколько человек утонули в реке: *речка всех берёт*» (Павлов-

ская). Существует ряд примет, сулящих или диагностирующих гибель на воде: «Река волнуется — значит, утопленник есть» (Большой Бор); «Черёмуха когда цветёт, засиверко [северный ветер] подует — к утопленнику» (Усолье); «Говорили: если приснится сон, что сёмга сама в лодку прыгает, то это к смерти» (Ворзогоры); «Большая рыбина в лодку запрыгнула — ой, плохая примета, сёмга сама в лодку запрыгнула» (Усть-Кожа). Разработаны также способы поиска утопленников: «Утопленников ищут, горшок зажигают и отправляют по реке. Где остановится, там утопленник лежит» (Усть-Кожа); «У меня тогда сын утонул, бабка пришла, колдовала у нас, взяла крынку, наложила туда сучьев, а сверху угольков, крынка должна была плыть и остановиться там, где человек утонул; моего тогда не нашли, а своего она нашла» (Хачела); «Крещёных по течению дальше церкви не несёт» (Чешьюга). Наконец, проникают представления о реке и в поминальную обрядность: региональный северный компонент поминок — уха из сушеной рыбы: «На поминки всегда была первой уха из сушья, потом кутья» (Большой Бор); «Поминки были. Рис с изюмом — кутья, сушьяная уха, разгоняли киселём» (Усолье). Это комментируется информантами так: «Уха была из свежей рыбы и из сушья. Когда свежей нет, сушьё ели. А поминально — всегда сушьё. Свежую не будешь по покойнику варить» (Пачепельда).

Так образ реки входит в культурно-языковую традицию Нижнего Поонежья, занимая важное место в похоронно-поминальном и свадебном обрядах, участвуя в гаданиях на любовь, смерть и судьбу и, как в воске, застывая в топонимии этих мест.

Река сияет зеркала ясней.

Я отражусь в ней, подойдя поближе.

Но и сейчас я отражаюсь в ней,

Хоть отраженья своего не вижу.

Ведь если на тебя глядит река,

Ты отразился в ней наверняка.

(В. Берестов)

Примечания

¹ *Конём* и *водой* — о способе перехода через реку: *конём* — в период, когда река обмелела, — так, что можно проехать на коне, не спешиваясь; *водой* — на лодке, когда река полноводна.

² Речь идет о том, что в конце июня, когда поспевают лесные ягоды, речная рыба плохо себя чувствует от жары и почти не двигается, ср. водлозерскую примету: «Когда морощка в кости, рыба в болести» [10. С. 124].

³ Формулы *до фуля* или *с дует* заменяют широко распространенное обценное слово. Что касается слова *гурий*, то здесь тоже возможны вторичные ассоциации с матизмом, но первоначально это слово означало груды камней на берегу, которая

маркирует место, где стоят рыболовные снасти. Таким образом, вернуться с гурием равносильно возвращению с камнями вместо рыбы. Выражения такого типа фиксировались и в материалах наших онежских экспедиций прошлых лет, ср. *гуре́й попал, гуре́е принести* 'вернуться с охоты, рыбалки и т.п. ни с чем, с пустыми руками' [13. Т. 3. С. 166–167].

Литература

1. Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь: Этнолингв. словарь. М., 2015.
2. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования. М., 2007.
3. Дуров И. М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011.
4. Евчик М. Ф., Пьянкова К. В., Шабалина Е. В. Народное слово и миф: этнолингвистический комментарий к находкам Топонимической экспедиции УрГУ (летний сезон 2004 г.) // ЖС. 2005. № 3. С. 4–7.
5. Иванова А. А. Река в культурной традиции Пинежья // Актуальные про-

блемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 141–153.

6. Ильина Т. С. Магическое слово в деревнях Пудожского района // ЖС. 2006. № 2. С. 42–44.

7. Киришева Т. И. К изучению субстратной гидронимии Онежского полуострова // Этимологические исследования. Вып. 8. Екатеринбург, 2003. С. 110–121.

8. Киришева Т. И. Названия с «путевой» семантикой в топонимии Онежского полуострова // Ономастика в кругу гуманитарных наук: Материалы междунар. науч. конф., Екатеринбург, 20–23 сентября 2005 г. Екатеринбург, 2005. С. 235–237.

9. Киришева Т. И. Русская топонимия финно-угорского происхождения на территории Онежского полуострова: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2006.

10. Логинов К. К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006.

11. Михайлова Л. П. Фараоны, девятые люди и другие жители Карелии // Родные сердцу имена (Ономастика Карелии). Петрозаводск, 1993. С. 69–76.

12. Не век жить — век вспоминать. Народная культура Поонежья и Онеж-

ского Поморья (по материалам Онежских экспедиций). 2-е изд., испр., доп. Онега; Архангельск; М., 2011.

13. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

14. Юдин А. В. Антропонимические номинации первоэлементов мира (стихий) в восточнославянских заговорах // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 413–424.

Сокращения

КА — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции Российского государственного гуманитарного университета: база данных (Лаборатория фольклористики РГГУ, Москва).

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

Авторы благодарят А. Л. Топоркова и А. Б. Мороза за ценные замечания при подготовке статьи.

Валерия Станиславовна Кучко,

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

Татьяна Аркадьевна Макшакова,

студентка 2-го курса, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ЛЕТНИЕ ПРАЗДНИКИ ПООНЕЖЬЯ

В Онежском районе Архангельской области сотрудники ТЭ УрФУ записали ряд хрононимов, которые прежде, по нашим сведениям, не фиксировались в литературе или не получили подробного комментария. Были записаны также данные о праздниках, имеющих локальные особенности или в связи с которыми фиксируются при словья и приметы. Большинство из них приходится на весенне-летний период.

Яркая особенность календаря Нижнего Поонежья — концентрация на этой территории праздников, не имеющих христианской основы и не обладающих явной сельскохозяйственной символикой.

Начнем со «сборного» или «сезежего» (т.е. отмечаемого в определенной деревне не только ее жителями, но и гостями в ней в этот день жителями окрестных деревень) праздника д. Хачела — *Смолкина Пброза* (отмечаемого, по разным данным, 8 или 15 июля). Первая часть этого названия — антропоним. Обнаруживаются сведения о том, что Смолкины на протяжении XX в. жили и в самой д. Хачела, ср. план этой деревни, датированный промежутком 1920–2000 гг. и составленный ее уроженцем; план сопровождается списком жителей,

среди которых пять мужчин и одна женщина — носители этой фамилии (автор плана, очевидно, называет только хозяина и в редких случаях хозяйку дома без перечня домочадцев) [3]. Что касается второй части, то арх. *пброс* или *пброс* обозначает быка-производителя [9. Вып. 30. С. 72] (см. также: [8. Т. 5. С. 83], где *порос* в этом значении записан именно в Онежском районе); ср.: «Смолкин Порос отмечали в Хачеле, все к ним ездили. Порос — это бык. В честь быков праздник» (Пияля). Бытуют предания, объясняющие причины установления праздника. Одно из них записано нами: «Смолкин Пороз отмечали в Хачеле. Говорили, пороз принёс на себе медведя. Медведь на него напал, а он его победил. Вот и стали отмечать» (Каска); другое отмечено в местной газете: «Название праздника — с давних времен... Предание гласит, что как-то раз после сенокоса местные жители устроили посиделки, но празднеству помешал разогнавший всех бык Порос, принадлежавший некоему Смолкину — деревенскому мужику. С тех пор так и повелось — каждый год 15 июля сельчане, прервав утомительные сенокосные работы, собираются вместе и весело проводят время» [11]. Еще одна версия основана на народно-

этимологическом сближении слова *порос* с *росой*, ср.: «Смолкин Порос в Хачеле. 15 июля праздновали, сенокос начинали. А “порос” — непонятно что. От слова “роса”?» (Усолье); «У семьи Смолкиных медведь по росу [на утренней росе?] задрал телёнка, а так как никогда такого не было, стали отмечать праздник Смолкиных по росу» (Анциферовский Бор).

Победа быка над медведем (которую можно трактовать как торжество «культуры» над природой), по всей видимости, является оригинальным мотивом, по крайней мере в русской фольклорной традиции, — во всяком случае, мы не обнаружили его типологической параллели. Стоит отметить, что наличие быков в хозяйстве на этой территории имело большое значение — они использовались в том числе для пахоты.

Еще один внерелигиозный праздник — *Боровой* — отмечается в д. Пянтино в первое воскресенье после Петрова дня (12 июля). Его появление обусловлено высокой степенью опасности, которой каждое лето подвергается выпасаемая скотина, а сопровождающие его обряды предназначены для оберега скота. Многие деревни Архангельской области окружены густыми лесами, изобилующими дикими зверьями. Жители деревень, находящихся на берегу моря, практиковали перевозку коров летом на близлежащие острова, а деревни у рек могли использовать в качестве пастбищ противоположные берега. В д. Пянтино существовала практика вывоза коров на противоположный берег Онеги в середине лета (когда трава на своем берегу была ими уже подъедена). Если этого не происходило, скот приходилось пасти на лесных пастбищах, что требовало

постоянной охраны коров пастухом. Роль пастуха приобрела в этих местах особую значимость; считалось, что он *знает слуху*, т.е. обладает магическим знанием, позволяющим возвращать стадо в деревню в сохранности: «Пастух слуху знает — все коровы к нему придут» (Большой Бор); «Пастух слуху знал, умел состадить стадо» (Ворзогоры). Каждая семья, отдающая корову в стадо, по очереди кормила пастуха, при этом считалось грехом обидеть его, дать некачественную, несвежую еду или кусок меньше, чем полагалось, ср. соответствующие былички: «Мужик один зачал [начал есть] колобушку и отдал пастуху. А тот слуху знал. Корова у мужика и пропала. Нельзя зачатый хлеб отдавать» (Большой Бор); «У одной старухи у Котовой была одна корова. И Петька, ее сын, зачал пшениный колоб, который пастуху надо было отнести. А зачатого нельзя пастуху носить. Так она в знак этого у него ухо вырезала ножницами. А может, из-за того, что он колоб зачал, медведь зарвёт коров? Зачатого нельзя пастуху на стол класть. Поест пастух — тогда пожалуйста» (Анциферовский Бор) [5. С. 288].

Помимо того, что жители оказывали почтение пастуху, они кропили святой водой коров во время праздника *Боровой*: «В Боровой коров кропили святой водой, чтоб скотина, уходя в лес, приходила обратно, чтоб её зверь не уташил» (Большой Бор). Интересно, что часовня в *Пянтинском Бору* (урочище неподалеку от д. Пянтину, на противоположном берегу Онеги, куда летом перевозили коров; праздник, очевидно, назван по этому урочищу) была освящена в честь свв. Модеста и Власия, которым молились о сохранении скотины. До революции после праздничного молебна в ней священник кропил коров [10. С. 24], ср. также: «У нас был Боровой праздник (...)». У нас летом всех коров перевозили в Бор. Там был у каждого для своей скотины хлев. И вот ездили утром и вечером доить туда коров. Три-четыре дома собирались в одной лодке вместе в Бор коров доить. Там была часовня, крестили коров. В этот праздник батюшко молебен служил и коров кропил. Кропил он их на поскотине» (Пянтину) [5. С. 278].

Выбор даты празднования, судя по всему, неслучаен: с одной стороны, после *Борового* коров могли перевезти на платках на другую сторону Онеги («Праздник у нас Боровой, в это время перевозили скота на ту сторону реки, а у нас начинался сенокос», Пянтину) — и требовалось окропить их, чтобы защитить от несчастных случаев. С другой стороны, информанты рассказывают, что празднование всегда сопровождалось обильными застольями, — для этого подходит первый нерабочий день после Петрова поста. Таким образом, *Боровой* — это праздник лесного (бо-

рового) выпаса, имевший значение превентивной защиты скота.

Последний в ряду летних нехристианских хрононимов — *Вертиловка*, название праздника в бывшей д. Анциферово, отмечаемого, по трем имеющимся свидетельствам, «в июле, до 2 августа» (Большой Бор), «в июне» (Большой Бор), «в конце июня перед Петровским постом» (Усть-Кожа). Единственный мотивировочный для хрононима контекст — «Вертиловка названа, потому что русалки вертили» (Усть-Кожа); всё, что мы можем предположить, исходя из упоминания русалок, — это связь даты с каким-либо «водным» предписанием. Подтверждение этому — и более точная датировка — обнаруживается в краеведческом альбоме «Моя малая родина», составленном А. В. Распутиным: «Деревенский праздник здесь [в Анциферово] Вертиловка, который празднуют перед Петровским постом, поэтому его ещё называют Заговеньем (...), празднуют в воскресенье. (...) По легенде, в этот день русалки воду вертили. В народе считали, что после этого дня можно купаться» [6]. Этот праздник, таким образом, приходится на воскресенье после Троицы, которое одновременно является последним воскресеньем перед Петровым постом. Этот день представляется редким северным «аналогом» среднерусских Русалок (ср. владим. *Русалка* 'воскресенье после Троицы', тамбов. *Русалки* 'то же', мордов. *Русалкино заговенье* 'канун Петрова поста, воскресенье после Троицы', волж., нижегор., саратов. *Русалкино заговенье* 'то же', москов., рязан. *Русальное заговенье* 'то же', саратов. *Русальское воскресенье* 'то же' [2. С. 367–369]).

Перейдем к рассмотрению узколокальных хрононимов, имеющих христианскую основу, или же таких, во внутренней форме которых прослеживаются следы названий общенародных церковных праздников.

Сборным праздником д. Большой Бор была *Афонская* (реже — *Афонское*, 24 июня). Хрононим в такой форме, кажется, не фиксируется нигде на территории России, кроме Онежского района. Помимо наших материалов он отмечен в Архангельском областном словаре в следующем ряду: «Йегорий весенний, Йегорий осённой, Офонска» [1. Вып. 13. С. 26]. Жители Большого Бора и окрестностей во внутренней форме хрононима видят отсылку к святой горе Афон, по-разному обосновывая связь между этими местами: «Афонская у нас была, в Большом Бору. Афонская — большой праздник. Гора есть Афон. Оттуда в нашу деревню поселились»; «24 июня у нас день деревни, назвали по Афонской горе, ходили туда от нас»; «Афонская наш праздник, Большой Бора. Как день рождения нашей деревни считается. Назвали по Афонской горе, она в Греции.

Святая гора, вот и праздновали»; ср. также контекст из недалеко расположенной д. Усолье: «Афонская в Большом Бору. Есть гора Афон где-то в мире. Святая гора. С этой горы кто-то приехал в Большой Бор. Вот они празднуют». Любопытна попытка документально подтвердить наличие этих связей: в брошюре 2009 г., выпущенной в Большом Бору и рассказывающей об истории деревни и ее жителях, приводятся два письма монахов обители, расположенной на горе Афон, обнаруженные в одном из домов и адресованные сестрам Медведковым (такая фамилия встречается в Большом Бору и окрестных деревнях): в первом письме (1890) монах благодарит их за пожертвование, во втором (1893) содержится просьба сделать еще одно [4. С. 4–5]. Тем не менее хрононим *Афонская*, очевидно, обязан своим происхождением дню памяти преподобного Петра Афонского, отмечаемому 25 июня и соотносящемуся с днем летнего солнцестояния, что отражается в народных названиях праздника — севернорус. и др. *Пётр-Солнцеворот* [2. С. 315]. На связь с этим обстоятельством указывают и информанты, ср. контекст из д. Усть-Кожа, расположенной ниже по течению Онеги: «Афонское — старинный праздник, отмечается вверху Онеги, приурочен ко дню солнцестояния».

Одной из черт онежского календаря стала традиция почитания местных святых. Далее остановимся на соответствующих датах.

Престольным праздником в д. Анциферовский Бор был день св. Артемия, по всей видимости установленный в честь св. Артемия Веркольского, канонизированного в 1619 г. по причине сложившегося к тому времени широкого местного почитания. Согласно житию, в 1545 г. «двенадцатилетний отрок Артемий, сын крестьян-земледельцев села Верколы на Пинеге, погибает в поле во время грозы» [7. С. 368]. Тело его односельчане оставляют непогребенным, и только через 32 года его, неповрежденное, случайно обнаружил дьяк местной церкви. «В 1577 г. жители Верколы перенесли останки Артемия и положили их в паперти церкви святого Николы в Верколе. В том же году произошло массовое исцеление от лихорадки-«трясавицы» жителей Верколы, а впоследствии — многочисленные исцеления от болезней жителей Северного края. После чудесного исцеления в 1645 г. сына воеводы Афанасия Пашкова по его распоряжению был основан в Верколе монастырь в честь святого Артемия» [Там же]. Село Веркола находится в Пинежском районе, в 350 км от г. Онеги. Наиболее полный контекст так объясняет освящение деревенской часовни в Онежском районе: «У нас праздник святому Артемию, он 6 июля и 2 ноября (действительные даты совершения памяти святого

в Русской православной церкви, день его смерти и день памяти тезоименного великомученика Артемия. — В. К., Т. М.), сборный праздник. Где у нас почта, тут стоял двухэтажный дом, и в этом доме хозяин жил, и ему приснился сон: ему явился во сне святой Артемий и сказал, что, если вы постройте в честь меня часовню, у вас скотина всегда будет в сохранности. И он с братьями построил часовню» (Анциферовский Бор). В этом случае, как и в других, рассмотренных в статье, мы будем сталкиваться с явным размыванием традиции празднования (с забвением истинной причины установления праздника), которое влечет за собой трансформацию самого хрононима и произвольное толкование его появления, ср.: «Святой Артемий — праздник в Анциферовском Бору. Мальчик маленький там что-то погиб, его в Анциферовском Бору празднуют» (Павловский Бор); «Артёмкин день у нас празднуют. Дали ему [Артёмке] коров пасти, он и умер» (Анциферовский Бор). Оба контекста тем не менее сохраняют ключевой момент жития Артемия Веркольского — его смерть в юном возрасте.

День св. Никодима — праздник, отмечаемый 3 июля в д. Усть-Кожа в день памяти преподобного Никодима Кожезерского (Хозьюгского) — святого, жившего на Онежской земле в начале XVII в. и перед своей смертью в 1640 г. в Богоявленском Кожеозерском монастыре, а большую часть жизни — в хижине на р. Хозьюга недалеко от монастыря. За праздником закреплена несколько названий: *Никодиму Кожеозерскому* (1 фиксация), *Никодим* (2 фиксации), *Память Никодима* (4 фиксации), *Память Никодиму* (2 фиксации), *Память деревенская* (2 фиксации): «На Память деревенскую собирались в клубе» (Усть-Кожа). Наконец, самый распространённый вариант *Память* имеет 8 фиксаций: «Там сборный престольный праздник Память, в эту Память ходят на кладбище (Порог); «Третьего июля праздновали всегда, праздник называли “Память”, а сейчас стали забывать и Память уже не празднуют» (Усть-Кожа); «Память летошная была» (Там же).

К этому краю имел непосредственное отношение и святитель Филипп, митрополит Московский и всея Руси (1566–1568), который до принятия этого сана почти 30 лет был игуменом Соловецкого монастыря. Это обстоятельство, обусловившее особое почитание Филиппа на Соловках, могло способствовать освящению часовни д. Павловский Бор в его честь и, соответственно, появлению престольного праздника деревни — дня Филиппа митрополита Московского, справлявшегося дважды, 16 июля и 22 января, в дни общепринятого совершения его памяти. Тем не менее народному сознанию требуется более серьезная причина установления праздника в Павловском

Бору, и возникает легенда о местном захоронении святого: «В Павловском Бору свой праздник был — Филипп митрополит Московский. В этот день все к ним ходили. Филипп митрополит Московский там, говорят, похоронен в Павловском Бору» (Пиляла); «15 июля и 22 января у нас Филиппу митрополиту Московскому праздник. Была часовня хорошенькая, вся покрыта фольгой, он у нас в гробу лежал» (Павловский Бор); «У нас в Павловском Бору праздновали Филиппа митрополита Московского летом и зимой — 16 июля и 22 января. Он у нас, говорят, в гробу лежал» (Там же); «В Павловском Боре свой праздник был — Филипп митрополит Московский. У них, говорят, его могила есть» (Большой Бор).

В Онежском районе ТЭ УрФУ записала три хрононима, в случае с которыми трудным представляется установить точную дату празднования или принять какую-либо мотивировку названия и появления праздника вообще. Названия этих праздников тем не менее зафиксированы более одного раза; сомневаться в их реальном существовании не приходится, но, очевидно, мы имеем дело со свидетельствами забвения местной календарной системы.

Во-первых, это *Крестовый праздник* — первая пятница после Пасхи (2 фиксации): «В Пачепельде был сборный праздник, звали Крестовой праздник. К нам все приходили, гуляли в нашей деревне» (Пачепельда). Внутренняя форма хрононима открывает простор для множества интерпретаций: можно предположить, что название сборного праздника отражает традицию гуляний *на крестах*, т. е. на перекрестках дорог, по которым гости сходились в Пачепельду; или что в этот день совершался крестный ход по окрестным полям с целью молитвы о хорошем урожае перед посевами. Остановиться на какой-либо версии вряд ли возможно.

Во-вторых, это престольный праздник в д. Сельской Бор, приходящийся на 13 июля — *Тринадцать апостолов* (2 фиксации): «У нас празднуют Тринадцать апостолов на следующий день после Петрова дня» (Сельской Бор). 13 июля Православная церковь отмечает Собор двенадцати апостолов, а часовня этой деревни была построена именно «в честь Всеславных 12 апостолов в 1914–16 гг.» [6]. Скорее всего, записанный хрононим — результат контаминации действительного названия праздника *Двенадцать апостолов*, отмечаемого 13 июля [2. С. 117], и даты, на которую он выпадает.

В-третьих, это (*Летняя*) *Варвара* (4 фиксации), отмечаемая в д. Чешьюга, по всей видимости, в воскресенье на девятой неделе после Пасхи (на второй неделе после Троицы): «Варвара Летняя — праздник в июне» (Ковкула); «Варвара — девятое воскресенье после Пасхи» (Павловская); «Мы празднуем Летнюю Варвару через две недели от Троицы, потому что Варвара — святая. Мы празднуем Летнюю и Зимнюю Варвару» (Чешьюга); «Варвару праздновали у нас 17 декабря и летом — там как-то высчитывается» (Там же). Часовня в Чешьюге освящена в честь великомученицы Варвары, таким образом празднование Варварина дня (или, в записанной хрононимической системе, *Зимней Варвары*) вполне закономерно. Ни одного свидетельства о традиции чтить память св. Варвары дважды в год обнаружить в каких-либо источниках не удалось. В народном календаре этот день (17 декабря) связывается прежде всего с установлением прочного ледового (на воде) или снежного (на земле) покрова, а также с декабрьскими морозами (ср., к примеру, севернорус. *варварины морозы*, тобол. *варваринские морозы*, прикам. *Варвара мостит* ‘о появлении льда к 17 декабря’, без указ. места *На Варвару зима дорогу заварварит (заварит)* ‘об



«Тройник» в д. Ворзогоры (зимняя и летняя церкви, колокольня). Фото В. С. Кучко

установлении санного пути к 17 декабря' и мн. др. [см.: 2. С. 60–62]). Если допустить, что в данном случае в памяти информантов не произошло замещения действительного «летнего» хрононима «зимним», то остается предположить, что потребность в летнем празднике деревни — а престольные праздники праздновались именно летом, редкие зимние сборные праздники встречаются только в паре с датой, отмечаемой в весенне-летний цикл, — была удовлетворена простым «удвоением» «легитимного» (установленного в соответствии с именем храмового святого) праздника.

В случае с праздником Преображения Господня — Спасовым днем или Спасом (19 августа) — наблюдается персонификация хрононима; само по себе это типично для хрононимов (ср. арх. *Пришёл Спас — бери варежки в запас* (КСГРС) и т.п.), но интересно, что Спас предстает в образе некой нечистой силы, которая водит в лесу в соответствующий день: «У нас говорили <...> водит и водит... а Спас! Спас когда, в лес лучше не ходить — Спас водит. Заблудиться можно. Спас-то у нас когда, этот праздник, раньше старики говорили-то: в лес не ходи, там Спас водит» (Чешьюга). Запрет ходить в лес в этот день может быть связан с онежскими представлениями о том, что именно в Спас в лесу рождаются змеи и высока вероятность опасной встречи с ними: «Девятнадцатого августа Спасов день — в лес не разрешали

ходить, там змеи рождаются. Змея на дерево заползёт и оттуда рождает» (Ворзогоры); «В Спасов день змеи свадьбаются. Змея на дереве рождает, а змеёныши потом душат саму змею. В лес нельзя ходить, опасно» (Ворзогоры). Запрет на посещение леса, обусловленный в том числе представлениями об активности змей в этот день, практически повсеместно приходится на *Здвиженье* (Воздвижение, 27 сентября); связь же змей и — предположительно — Спасова дня обнаруживает еще только вологодский хрононим *Змеиный день*: «Летом, когда малину едут собирать, змеиный день бывает. Это их свадьба. В начале августа день-то» [2. С. 164]. Можно констатировать наличие локальных севернорусских представлений о том, что именно на Спас приходится «змеиная свадьба», следствием которых является предписание не ходить в этот день в лес.

Литература

1. Архангельский областной словарь. М., 1980–. Вып. 1–.
2. *Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В.* Русский народный календарь: Этнолингв. словарь. М., 2015.
3. *Елфимов В. В.* Схематический план д. Хачела (1920–2000) // Там, где течет Онега... *OnegaOnline.ru*. Публикация № 827. URL: <http://onegaonline.ru/seeetext.php?kod=827>.
4. И за прошлым я ринусь вдогонку... Большой Бор, 2009.
5. Не век жить — век вспоминать. Народная культура Поонежья и Онежского

Поморья (по материалам Онежских экспедиций). 2-е изд., испр. и доп. Онега; Архангельск; М., 2011.

6. *Распутин А. В.* Моя малая Родина. Северодвинск, 2013. [Цит. по электрон. версии]. URL: <http://sdamzavas.net/2-17752.html>.

7. *Рыжова Е. А.* Севернорусская агиография в контексте традиционной народной культуры (почему убитые громом — святые) // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003» / Отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск, 2003. С. 368–372.

8. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

9. Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

10. *Фомин С.* Пятовский праздник Боровой // Материалы научно-исследовательской школьной конференции / МОУ «Чекуевская средняя общеобразовательная школа». Вып. 3. Март 2008. [Анциферовский Бор, 2008]. С. 22–28.

11. *Широкая Е.* Смолкин Порос в Хачеле // Онега: [Газ.]. 2003. 26 июля.

Сокращения

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

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

Елена Львовна Березович,

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

Сергей Владиславович Жужгов,

студент 3-го курса, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ГЕРМАНСКИЕ ЗЕМЛИ И НАРОДЫ В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ БЕЛОМОРСКИХ КРЕСТЬЯН

На карте мира, существующей в культурном и языковом сознании беломорских крестьян, большое место традиционно занимали германские земли и народы. В этом отношении Беломорье имеет особое положение среди других регионов России, поскольку здесь, на пограничье с Северной Европой, русско-германские контакты на протяжении многих веков были весьма интенсивными, включая в себя как жесткое вооруженное противостояние (ср.: «Шведы были, да потом агличана были, фсе войны одны, только одны войны переживали» — Прим., Нёнокса; КАОС), так

и «мягкие» торговые, производственные, культурные связи. Краткий очерк русско-западноевропейских, в том числе германских, контактов на территории Беломорья (и Русского Севера в целом) в проекции на историю русских говоров этой зоны представлен, например, в [7. С. 11–18]. В предлагаемых заметках речь пойдет не о русских диалектизмах германского происхождения, а о характеристиках германского мира, выраженных как в нарицательных, так и в собственных именах (и имеющих преимущественно оттопонимическое и этнонимическое происхождение). Используются неопубликованные ма-

териалы ГЭ УрФУ (ранее — ГЭ УрГУ) в Онежский, Приморский и Мезенский районы Архангельской области (особенно онежской экспедиции 2018 г.), которые будут приводиться без паспортизации (только с указанием района и деревни), а также данные опубликованных словарей, содержащих лексику Беломорья и прилегающих территорий.

Пространственный горизонт поморов — в сравнении с материковыми крестьянами — отличался, разумеется, большей широтой и стремлением использовать не только микро-, но и макроориентиры, в том числе указание на германские земли. При этом даже близкие к дому объекты номинативно могли «привязываться» к макроориентирам, что говорит об «орлином зрении» субъекта номинации. Эти макроориентиры выражены в первую очередь в следующей оппозиции: *в Немецкую (Шведскую) сторону, в низ* («так выражают поморы направление своего пути, идучи Северным океаном в Норвегию или на Новую Землю») — *в Русскую сторону, в Русь* («когда поморы возвращаются океаном из Норвегии или с Новой Земли, то говорят, что идут *в верх, в Русь*») [13. С. 24]. «Горизонтальные» координаты

понятны, а что касается «вертикальных», то они, вероятно, объясняются тем, что Русь (своя — «домашняя» — земля, материк) понимается поморами как *гора* (в противопоставлении *мору*): «Всю жись между морем и горой» (Прим., Красная Гора) [15. Т. 3. С. 97], и связано это с особенностями морского зрения, высматривающего в *голомени* (далеко от дома) родной берег: «Всплыват гора-то? — Нет, не всплыват» (Прим., Яреньга) [Там же]. В оппозицию *русский* — *немецкий (шведский)* включается и локатив *норвежский*, ср. пару топонимов *Русской* и *Норвецкой Поп*: «Так называют мурманские промышленники два больших камня, поднимающихся из океана у входа в Гаврилово Становище, один, с правой стороны, — *Норвецкой Поп*, а другой, с левой, — *Русской Поп*. Приходя ранней весной на становище, промышленники замечают, который поп *одет в колтак*, т.е. покрыт на вершине снегом: если *Русской* — то промыслы будут удачнее у *Русского берега*, а если *Норвецкой* — то у *Норвежского*» (курсив наш. — Е. Б., С. Ж.) [13. С. 132].

С горы дует русский ветер (ср. *русский (русской) ветер*, *ветер с Руси* 'южный или юго-восточный ветер' — Онеж., Прим., Мез.), а со стороны *Норвеги* — ветер, «надувающий» болезни, ср. *норвега* 'простудная лихорадка': «Норвегу надуло, месяц валялся» (Онеж., Онега).

В речи поморов встречаются обозначения представителей **германских народов**. Встречаются словообразовательные варианты известных этнонимов (типа *норвэг*, *норвэжин*, *норвэж* и др. — КАОС; КСГРС), семантические варианты, возникающие в результате смыслового сдвига или генерализации значения (мурман. *швед* 'норвежец, финн': «В Коле норвежцев, как и финляндцев, называют шведами» [9. С. 64], карел. *швед* 'иноземец' (Кем.) [16. Вып. 6. С. 849], арх. *нэмец* 'иностранец (преимущественно из Западной Европы)' (Мез., Онеж., Прим.; КАОС; КСГРС и др.), результаты народноэтимологической аттракции (арх. *нэмка* 'ненка' — Мез.; КСГРС) и др. Однако наиболее интересны для нас **вторичные (прозвищные) этнонимы**. Среди них, к примеру, слово *камана́* 'англичане и американцы, которые воевали в составе войск Антанты': «От бабки слыхал, ходили у нас камана, заходили в деревни. Враги, но какие и добрые были, не все злые» (Онеж., Большой Бор). Эта же лексема отмечена нашей экспедицией (также в формах *команы*, *камánки*) в других поморских районах — Мезенском и Приморском — и далее в Подвинье (Холмогорский и Виноградовский районы): «Камана к нам с моря шли, деды их знали» (Мез., Мезень); «Команы — это англичане, местность завоёвывали» (Вин., Тугаринская); «Каманы тут были, каманские пуговицы находили, костьё да» (Вин., Верхняя Кица) и др. [15. Т. 5.

С. 44, 286]. По мнению информантов, это слово образовано либо от английского *come on* («Каманками англичан зовут. У них есть слово такое — *кам он* "проходи". Они мулов погоняли, часовые стояли, задерживаться нельзя было» (Вин., Артёмовская) [Там же. С. 44]), либо от искаженного *канадец* («Надо "канадцы", а мы "каманы" зовём. Каманы в Гражданскую у нас высаживались» (Вин., Максимовская) [Там же]). Думается, более реалистична первая версия, в которой отражена типичная для прозвищных этнонимов модель номинации по частотному слову в речи иностранцев, см. об этом: [3. С. 121–122].

Такой же природы поморское слово *асейка* 'англичанин или американец': «Асейки повсюду теперь, язык ихний всюду учат. Слово это в городах я слышала, в Онеге да в Архангельске» (Онеж., Онега), ср. *асей* 'архангельское шутиливое название моряка-иностранца': «Шляндат по улице вопьяной — истовённо асей» [10. С. 306], «так называют судорабочие в Соломбальской гавани Архангельска устроенные близ гавани кухни для иностранных матросов (от англ. выражения *I say* "эй, слышь ты", которое часто слышат от английских матросов)» [13. С. 2]. Забавно, что англичане не остались в долгу и стали называть русских портовых рабочих и моряков *слишты* (от «слышь ты») [7. С. 93]. Любопытно также слово *имерц* 'немец': «Мы все больше с норвегами знались, а ближе к Кореле — там со шмерцами, с германцами-то. Это старинное слово, сейчас не говорят» (Онеж., Ворзогоры)¹, происхождение которого пока не очень ясно: вероятно, из нем. *Schmerz* 'скорбь, боль', возможно, по созвучию немецкого слова с рус. *смерд* [18. Т. 4. С. 459].

Качества и черты «варягов» и особенно «варяжского мира» находят яркое отражение в **семантико-словообразовательных образованиях от этнонимов** (метафорических и метонимических), которые отмечаются как в нарицательной лексике, так и среди коллективных прозвищ. Группу экспрессивной лексики составляют этнонимические производные, которые характеризуют человека и коллективы людей. Пейоративными являются производные от слова *швед*: у мезенских поморов *шведка* — 'бойкая женщина, девочка; проныра': «Чё шалишь-ти, от ты, шведка» (Мез., Заозерье; КСГРС)², а глагол *шведить* — 'вызнавать, выслеживать': «Шветка — котора фсё вызнават тожо, шветка. *Шведить* — вызнавать. Шведка — жэньщина обычьно, мужыка никак нельзя назвать» (Мез., Бычье; КАОС). Подобные значения фиксируются и в говорах Карелии: *шведка* 'та, которая пренебрегает общепринятыми правилами поведения': «Бабка ругалась, вот шведки-то, косынки не наденут!» (Кондоп.) [16. Вып. 6. С. 848], *швед* 'бранно':

«Эй, вы, шведы, перестаньте драться!» (Медв.) [Там же. С. 849]. От этого этнонима образуются и коллективные прозвища. Так, *шведами* называют жителей д. Пушлахта (неоф. *Швеция*) на Онежском берегу Белого моря, при этом предполагаемые мотивировки различны: прозвище дано жителям, по мнению их соседей, за «вредность» (Онеж., Лямца), за то, что «от них всего можно ожидать» (Прим., Летняя Золотица; КАОС), за построенный якобы в Пушлахте шведский завод, за особенности произношения (шипящие вместо свистящих) [6. С. 382].

Есть и коллективное прозвище с корнем *норвег-*: жителей г. Онега зовут *норвэжина*, *норвэжана*, объясняя это так: «Онежина — норвэжина, одну неделю работают, другую покой» (Онеж., Ворзогоры), «Онежана — те же норвэжана, заводы строили — все были норвэжцы, хозяева — норвэжана» (Там же). Возможно, в последнем контексте имеется в виду предприятие «Руснорвеголес», которое действительно существовало в Онеге до 1929 г. Есть у поморов и присловье «Мезена да Онега — Матка да Норвега» [10. С. 83]: мезенцы противопоставлены онежанам именно из-за интенсивных контактов последних с норвэжцами.

Среди характеристик человека есть и образования от этнонима *германец*, ср. *германец* 'вредный, мстительный человек': «Германец такой, всё ему хочется соседям свинью подложить» (Онеж., Большой Бор); в соседнем с Мезенским Лешуконском районе отмечена и *ерманка* (бранное): «Вот йерманка (внучка)! У меня ремень-то йесь!» (Родома) [2. Вып. 13. С. 135]. Есть подобный факт и среди прозвищ: *Германка* — жительница онежской д. Унежма [11. С. 35], но мотивация неизвестна (кстати, в этой же деревне проживала *Англичанка* [Там же]).

Наконец, в поморских говорах употребляются экспрессивные обозначения германских «чужаков», которые могут предстать в образе **тараканов** (мотивирующие признаки при этом — способность «вторгаться» во множество и неожиданно, зловердность, а также, вероятно, наличие усов). Помимо повсеместно распространенных *прусаков* (*прусачков*) в Онежском районе фиксируется *норвэг* 'рыжий таракан': «Норвеги — те же прусаки!»; «Норвегов-то набежало в избу»; «Набежали норвеги, надо их морозить» (Усолье). Южнее, в соседнем Плесеком районе, отмечается и *немец*: «Немцов-от окармливали» (Зубово); на большем удалении к юго-западу — *швед*: пск. *швед* 'так называют маленьких тараканов, которые зимой меняют шкуру и делаются белыми' [12. С. 264]; подробнее об инородческой «тараканьей» модели (очень разветвленной в языках народов Европы) см. в [3. С. 426–428].

Яркую группу «германских» слов образуют **названия различных бытовых реалий** — одежды, орудий, инструмен-

тов. Это главным образом обозначения объектов торговли, которая велась поморами очень активно, ср., например: «Мы с Норвегией всю жисть торговали, возили туда смолу, дерево (жердьё особливо), картошку, а оттуда всякое железо — топоры, косы, ножицы, посуду, одёжу непромокаемую» (Онеж., Ворзогоры). В ряде случаев обозначения предметов импорта отсылают к германским народам. В разных зонах Беломорья и в разные эпохи отмечаются предпочтения то одних, то других импортных товаров. Допустим, в зоне двинских устьев в 1928 г. фигурировали *аглецкие косы, вилы, топоры* [17. Вып. 1. С. 201], а в устье Онеги, по записям ТЭ, сделанным спустя 45 и 90 лет, на месте *аглецких* зафиксированы *норвежские косы, топоры, ножицы*.

Прокомментируем те значения, которые дают несколько лексических реализаций (и при этом обычно оказываются связанными с оппозицией «свой — чужой».

Интересны упоминания о «германской» одежде, особенно **платках**. Так, в Онежском и Приморском районах есть *датские платки и сарафаны*, изготовленные из нарядного ситца (преимущественно красного) с рисунками: «Датски платки на гулянье надёвывали, красны, цветасты» (Прим., Яреньга); «Датски платки — досельны платки, стары, без кистей, всяки рисунки нарисованы (Онеж., Пурнема); «Она и в круг (хоровод. — Е. Б., С. Ж.) в датском сарафане ходила» (Онеж., Нижозеро) [15. Т. 3. С. 177]; ср. в олонечских говорах — *датский* (в знач. сущ.) «ситец из красного цвета с рисунками» [17. Вып. 7. С. 279]. Какова внутренняя форма этого слова? В записях онежских былин, осуществленных А. Ф. Гильфердингом, есть упоминание датской земли: «А й молодой Добрыня сын Микитинич / Ен съезжает с земли с датской». Поскольку в контексте речь идет о пире в Киеве, то напрашивается вывод о том, что связи с Данией нет, а «земля датская — это земля дарованная» [5. С. 5]. Однако есть и другое решение, которое представляется более надежным. *Датской страной* «в прежнее время называли поморы Норвегию — по бывшей ее принадлежности к Датскому королевству. *Ходить в Датску* значило «отправляться, плыть в Норвегию» [13. С. 36]. Обнаруживаются и другие подтверждения такой семантики *датского*, к примеру, в «Наставлении к путешествию по морскому тракту...», написанном в конце XVIII — начале XIX в., встречаются формулировки вроде «Как заходить следует от Заецкого острова по *русскому берегу* и по *датскому*» (цит. по: [7. С. 29]). В рассказе Бориса Шергина «Ваня датский» речь «датчан» изображается как английская. Таким образом, в онежской былине явно говорится не о дарованной земле, а о какой-то герман-

ской (скорее всего, норвежской). Такие географические «нестыковки» (действие в тексте разворачивается в Киеве, а при этом упоминается *датская земля*) известны исследователям былин.

Соответственно под *датским платком* тоже, вероятно, подразумевается норвежский (или какой-то еще из германских — но вряд ли *датский* в «узком» смысле этого слова).

В одной из лирических песен Онежского берега Белого моря упоминается *немецкий платок*: «Дунь, ветерок, розньеси весь пепелок, / Рознеси весь пепелок / Ф кожозерский уголок / Во немецкий во платок» (Онеж., Тамица; КАОС). Какие-то «приметы» этой реалии неизвестны, но вполне вероятно, что перед нами «тоже» (*датский* = *норвежский*) платок.

В северном Беломорье (Мезень и Терский берег) отмечен *аглицкий* (= английский) *платок* (и соответствующий материал): «Аглицкой платочек, ис сицца, разны цветы, вот он ы называеца аглицкой» [2. Вып. 1. С. 63; 17. Вып. 1. С. 201]. Названия нарядной покупной одежды, трактуемые как «английские», вообщем наиболее частотны (из всех германских): *аглицкой сарафан, кумач, ситец, фатка* и т.п., *аглечуха, агличник* и др. известны на Пинеге, в Лешуконье, в среднем и нижнем течении Онеги, в Подвинье, на Вологодчине [15. Т. 1. С. 12; 14. Вып. 1. С. 15; 17. Вып. 1. С. 201; 2. Вып. 1. С. 63; 16. Вып. 1. С. 70]; далее география таких наименований еще шире: влад., ленингр., новг., твер., яросл. [17. Вып. 1. С. 201]. Более того, *аглицкие платки* были вполне официальным торговым наименованием: такие изделия изготавливались на различных российских фабриках XIX в. (Баранова, Посылина и др.). Так называется и «винтажный» товар, который даже в настоящее время можно купить, например, в Архангельске в магазине «Беломорские узоры». Таким образом, *аглицкий* здесь не строго «английский», а скорее — в соответствии с толкованием в [17. Вып. 1. С. 201] — «заграничный или добротный (нарядный, красивый) русский». У *аглицкого платка* есть любопытный вариант — *агельский плат*: «У бабушки агельский плат быў, красный, с цветками, хранцуз-от» (Вин., Верхняя Кица; КСГРС). Это результат притяжения к слову *ангел*, мотивированного, очевидно, представлением об «ангельской красоте» платков. Не менее показательное то, что этот же красный платок назван в контексте и *хранцузом*. *Французские (хранцузские) платки (сарафаны и т.п.)* хорошо известны в русских говорах: как и *аглицкие*, они изготовлены из нарядной привозной материи (*французской или парижчины*), не льняной, а хлопчатобумажной; ср. соответствующие примеры в [4. С. 26–27]. При этом ареал *французских платков* несколько отличается от ареала *аглицких* (хотя есть и зоны пересечения — новг., влг.): они

отмечены в Поволжье (костр., морд.) и на Смоленщине; *французская шаль (платок)* есть и в литературном языке [4]. Таким образом, «германский» ситец ожидаемо распространен преимущественно на Русском Севере, а также ниже, в Поволжье, а «романский» — в Западной и Центральной России.

Говоря о «германской» одежде, упомянем обозначения **рукавиц** (*дельницы*), которые образуют показательную оппозицию, ср. *норвежские дельницы* — *русские дельницы (рукавицы)*: «Норвежские дельницы с резинкой были, привозные, а русские свои, без резинки» (Онеж., Каска); «Русские рукавицы у нас от бабушки, они без резинки. Вот у этих резинку после мама довязала» (Онеж., Пачепельда). Рукавицы — не единственное вязаное изделие, имеющее «этническую» маркировку: «Русские дельницы были, русские носки, русские чулки. Они без резинки. В снегу торбаешься, рука мокрая, не запишаешь, если дельница с резинкой» (Онеж., Ворзогоры). Возможно, в этом ряду первичны рукавицы, а остальные предметы получили свои характеристики по аналогии. На эту мысль наталкивает арх. *вотты* «привозные из Норвегии шерстяные вязаные рукавицы» [13. С. 22] < норв. *vottar* «варежки, рукавицы», ср. др.-исл. *vottr*, швед. *vante*, ниж.-нем., нидерл. *want* «рукавица» [1. Т. 8. С. 318].

В 2018 г. слово *вотты* записать не удалось, но на его месте мы встретили описательное *норвежские дельницы*. Здесь стоит предположить два взаимосвязанных мотива номинации: в антитезе *русский* — *норвежский* отражены представления, во-первых, о том, что «заморский» товар устроен более сложно и тонко, чем отечественный аналог; во-вторых, о том, что «русский» предмет более привычен и удобен (в варежку с резинкой труднее сунуть мокрую от снега руку). При расширении зоны, в которой фиксируются эти обозначения варежек, указанное противопоставление может обрастать деталями. На территории Плесецкого района Архангельской области, соседствующего с Онежским с юга, отмечены *русские исподки (делёнки)*, обозначающие нижние рукавицы, связанные одной спицей, и *панские*, которые вяжутся на четырех-пяти иглоках: «Паньски исподки на четырёх, русьски исподки одной иглой вяжут» [15. Т. 4. С. 347]; «Делёнки русские на одной иглке вяжутся. А ноне-то вяжешь только паньски делёнки, а русски не вяжут» [2. Вып. 10. С. 440]; то же отмечается далее в Карелии и сопредельных Вологодской и Ленинградской областях: *русская дельница* «вязаная шерстяная рукавица с одним или двумя пальцами»: «Мамушка русские дельницы вязала одной спицей, они толсты, толще долони» (Пудожж.) [16. Вып. 1. С. 447]. Замена слова *норвежский* на *панский* естественна: контакты с норвежцами для материковой зоны уже не так актуальны, а слово *пан-*

ский имеет разные значения, в том числе диффузное 'нерусский', 'иностраный', 'заморский' (Онеж., Плес; КСГРС; [17. Вып. 25. С. 198]). Получается, что *панские* варежки более «затейливы» и нарядны, чем *русские*. Эта антитеза распространяется довольно широко, затрагивая Поволжье, Прикамье, Владимирскую губернию, ср. казан., влад. *панские вареги (варежки)*, перм. *панские рукавицы* 'варежки, связанные на пяти спицах': «Варяги, вязанные в пять игол, называли панские, а шитые одной иглой — русские» (казан.) [17. Вып. 25. С. 198], казан., олон., карел. *русские варежки, дельниці, чулки* и т.п. 'изделия, связанные из толстой шерсти в одну нитку' [17. Вып. 35. С. 272]. Помимо способа вязки акцент может ставиться также на особенностях использования рукавиц: *русские* рукавицы «обычные», рабочие, а *панские* — для «красоты», ср. арх., вл. *русские исподки* 'трубы, связанные в два слоя шерсти рукавицы для работы' — арх. *панские исподки* 'рукавицы, связанные в один слой шерсти' [16. Вып. 2. С. 298].

Таким образом, фиксируется устойчивое противопоставление «русских» и «нерусских» (изначально скандинавских) рукавиц. Это противопоставление, безусловно, должно учитываться как дополнительный аргумент в пользу «варяжской» этимологии слова *варежка*, по поводу которого мнения этимологов разделились: версию о связи с этнонимом *варяг* некоторые специалисты критикуют, допуская связь с *варить* (имеется в виду процесс обработки шерсти) или с *варь* от *варити* 'беречь', что, однако, не выглядит достоверным [1. Т. 6. С. 83]. Полевые и словарные материалы, приведенные выше, позволяют укрепить семантическую сторону «варяжской» этимологии.

Другой маркированный в языке предмет импорта, противопоставленный «своей», «домашней» реалии, — *прялка*: «В Норвегу стали ходить, дак прялки привозили» (Онеж., Ворзогоры; КАОС). *Норвежская прялка* была ножная, с колесом, т.е. самопрялка, а *русская*, в отличие от нее, обычная «ручная»: «Норвежская прялка — самопряха, с колесом» (Онеж., Ворзогоры); «Возили норвежские прялки, разукрашенные все, и наши были русские прялки, абы как сделанные» (Там же); «Норвега продавала прялки, русская прялка "буквой г", норвежская прялка "колесом"» (Там же). В Беломорье отмечено также слово *норвеженка* 'швейная машина сапожника': «У меня *норвеженка* машина. Дома у нас была машина, йешшо сапожная, отец сапожник был. Машина норвеженка, с Норвегии привезена» (Прим., Нёнокса; КАОС). Возможно, оно называет специфическую «норвежскую» реалию, но нельзя исключать и другого варианта: слово могло появиться под влиянием представлений о конструктивно более сложной, чем русская, норвежской прялке.

У поморов Терского берега Белого моря *норвежская прялка* становится *шведской*, ср. *шведское колесо* 'прялка с колесом': «Шведско колесо быват, а то еще отлого» [16. Вып. 6. С. 848], а на Зимнем, Летнем берегу и в Холмогорах она же — *немецкая прялка*: «Были прялки, немецкая называлась, столбик, колесо» (Зимняя Золотица; КАОС); «Наверно, от немцев, потому немецкая прялка» (Холм., Заручей; КСГРС).

Еще одно важное в этнографическом плане противопоставление — антитеза «русского» и «заморского» **топоров**. «Русский» топор номинативно не маркирован, это, по всей видимости, «обычный» местный топор, пару к которому составляет «импортный»: *норвежский топор* 'вид топора': «У тебя, скажут, есть норвежский топор? Он как маленький колун» (Онеж., Ворзогоры). Эта же реалия у поморов называется *норвега* 'топор с прямоугольным обухом, со скошенной в одну сторону заточкой лезвия' [10. С. 83].

Показательно, что такой же инструмент (возможно, с какими-то модификациями) у поморов Онежского района и мурманской Кандалаки вновь превращается из *норвежского* в *шведский: шведский топор* — 'топор с узким лезвием и специальной трубкой, в которую вставляется топориче', ср. *шведок* (Онеж.) 'то же' [16. Вып. 6. С. 848]. В «материковой» зоне Онежского района мы еще раз наблюдаем утрату «скандинавского» элемента, который заменяется на *финский*: «Были у нас раньше небольшие топоры, назывались финские» (Каска). В отдалении от зоны русско-скандинавских контактов, в Поволжье, фиксируется *панской топор* 'тяжелый топор для колки дров, колун' [17. Вып. 25. С. 198]: это сочетание могло появиться как в результате смысловой адаптации *шведского (норвежского) топора*, так и независимо.

Это далеко не все языковые свидетельства русско-германских контактов, изучение которых в названной зоне и в целом на Русском Севере следует продолжить.

Примечания

¹ Ср. олон. *шмерц* 'насмешливое прозвище немца': «На семь шмерцев один русак!» [8. С. 138].

² Это слово фиксируется также в Подвинье и на западе Вологодской области (КСГРС).

Литература

1. Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. М., 2007. Вып. 1–.
2. Архангельский областной словарь. М., 1980. Вып. 1–.
3. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура. М., 2007.
4. Березович Е. Л., Кабакова Г. И. Россия и Франция: диалог языковых стереотипов // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 9–69.

5. Бобунова М. А., Хроленко А. Т. Кластер «Этнонимы: чужестранное» // Фольклорная лексикография. Вып. 8. Курск, 1997. С. 3–17.

6. Воронцова Ю. Б. Словарь коллективных прозвищ. М., 2011.

7. Ивашова Н. М. Западноевропейские заимствования в говорах Русского Севера: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 1999.

8. Куликовский Г. И. Словарь областного олонечского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

9. Михайлов А. Очерки природы и быта Беломорского края России. Охота в лесах Архангельской губернии. СПб., 1868.

10. Мосеев И. И. Поморьска говора: Краткий словарь поморского языка. Архангельск, 2005.

11. Не век жить — век вспоминать. Народная культура Поонежья и Онежского Поморья (по материалам Онежских экспедиций). 2-е изд., испр., доп. Онега; Архангельск; М., 2011.

12. Опыт областного великорусского словаря, изданный Вторым отделением Императорской академии наук. СПб., 1852.

13. Подвысоцкий А. И. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

14. Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.

15. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001. Т. 1–.

16. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

17. Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

18. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1964–1973.

Сокращения

КАОС — Картотека Архангельского областного словаря (МГУ им. М. В. Ломоносова, филологический факультет, кафедра русского языка).

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

Сокращения названий районов

Вин. — Виноградский р-н Архангельской обл., **Кем.** — Кемский р-н Республики Карелия, **Кондоп.** — Кондопожский р-н Республики Карелия, **Медв.** — Медвежьегорский р-н Республики Карелия, **Мез.** — Мезенский р-н Архангельской обл., **Онеж.** — Онежский р-н Архангельской обл., **Прим.** — Приморский р-н Архангельской обл., **Пудож.** — Пудожский р-н Республики Карелия, **Холм.** — Холмогорский р-н Архангельской обл.

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

Авторы сердечно благодарят И. Б. Качинскую за помощь в сборе материала и ценные консультации при подготовке статьи.

Анна Андреевна Макарова,

канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

Каролина Олеговна Чекан,

студентка 2-го курса, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

КОЛЛЕКТИВНЫЕ ПРОЗВИЩА ЖИТЕЛЕЙ ОНЕЖСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Территория Онежского района Архангельской области давно освоена и имеет разветвленную систему поселений, что способствует активному взаимодействию их жителей друг с другом. В силу специфических природных условий (многие деревни расположены на берегах Онеги, и в теплое время года добраться до них можно только по воде), а также значительных расстояний между населенными пунктами (в некоторых местах как по берегам Онеги, так и на побережье Белого моря расстояние между ближайшими населенными пунктами составляет около 30 км и более), их жители четко отделяют себя от соседей.

Кроме того, необходимо учитывать особенности заселения территории Поонежья и Онежского Поморья. Онежский полуостров осваивался новгородцами начиная с XII в., прежде территория была заселена финно-угорскими племенами. В монастырских записях XVI в. говорится о совместном проживании русских с «корелой». Еще в начале XX в. перепись указывает на существование в этих местах немногочисленного карельского населения, позднее полностью исчезнувшего [10. С. 193]. На взаимодействие местных жителей друг с другом накладывает отпечаток и значительное количество переселенцев с других территорий в первой половине XX в., а также особый тип хозяйствования, в котором значительная роль отведена рыболовецкому промыслу. Все эти факторы способствовали формированию богатой системы коллективных прозвищ и оттопонимических наименований, наделенных специфическими коннотациями¹.

Под **коллективными прозвищами** понимаются характеризующие обобщенные именованя жителей какого-либо населенного пункта, не связанные напрямую с его названием. Остальные коллективные наименования, производные от топонимов (чаще всего ойконимов и иногда гидронимов), относятся к **оттопонимическим наименованиям** жителей. Среди последних можно выделить собственно катойконимы (например, *боровляне* — жители д. Большой Бор, *хачелята* — жители д. Хачела) и от-

топонимические прозвища типа *горяне*, *верховици́на*, образованные от наименований частей (концов) деревень.

Оттопонимические наименования распространены повсеместно практически на всей территории Онежского района. Подавляющее большинство их составляют катойконимы (*большебора* 'жители д. Большой Бор', *вонгужане* 'жители д. Вонгуда', *кривопоясяне*, *поясяне* 'жители бывшей д. Кривой Пояс', *пачепёлы* 'жители д. Пачепельда' и мн. др.). Из более редких типов оттопонимических наименований встречаются также номинации по бассейну реки (*онёжинны* 'жители бассейна р. Онега') и по региону (*каргополочка* 'женщина родом из Каргопольского района Архангельской обл.', *поморы* 'жители побережья Белого моря'). Кроме того, в д. Вонгуда собственные оттопонимические наименования имеются у жителей каждой части деревни, ср.: *дальнегоры*, *среднедворы*, *конечане*, *конечины* — жители соответственно *Дальней Горы*, *Средней Горы*, *Конца*.

Анализируемая территория отличается значительным количеством и разнообразием коллективных прозвищ. Заметную часть таких наименований составляют коллективные прозвища, образованные по популярным моделям, известным также на других территориях. Часть из них была описана ранее в работах Ю. Б. Воронцовой [4; 5; 7] и Н. В. Дранниковой [8]. Учет этих материалов и наличие значительного числа новых данных, существенно расширяющих реестр коллективных прозвищ Онежского района, позволяет получить более полное представление о своеобразии этих номинаций на данной территории.

Одна из традиционных групп коллективных прозвищ, представленная в Онежском районе, — коллективные прозвища, **мотивированные этнонимами и топонимами**. Часть наименований отражает реальную историю заселения этого края. Так, в коллективных прозвищах находят подтверждение сведения о присутствии в Поонежье и на Онежском берегу Белого моря прибалтийско-финского населения; получает отражение противопоставление русских

и норвежцев, обусловленное торговыми и промысловыми контактами на море и в устье Онеги; и др:

■ *кайва́на, кайва́ны, кайваши́* 'жители д. Нижмозеро': «Лямчана называли нижмозёр «кайва́на», пурнемчан — «католики», а наши лямецкие — «лямчина»» (Пурнема), *кайваши́* 'жители д. Кянда', ср. вепс. *kaivan* 'кайван (прозвище вепсов)' [9. С. 170]; *кайва́н* 'карел, вепс': «Мы карелов кайванами зовем» (ленингр.); «Кайваны звали раньше нижмозерцев, или вепсы еще» (арх.)²; «Вепсы, по-нашему, кайван да чухарка» (ленингр.) [14. Вып. 2. С. 314]; олон. 'в дореволюционное время — презрительное прозвище карелов и чуди'; ленингр. 'насмешливое прозвище вепсов' [15. Вып. 12. С. 324], ср. еще ленингр. *кайва́нить* 'говорить по-вепски' [14. Вып. 2. С. 314]; олон. 'говорить по-карельски' [15. Вып. 12. С. 324];

■ *каяне* 'жители д. Нижмозеро', ср. историческое название *каянские немцы* (так называли приграничных к Карелии финляндских шведов) [3. С. 56, 58];

■ *норве́жана, норве́жина* 'коллективное прозвище жителей г. Онега': «Онежана — те же норвежана. Заводы строили — все были норвежцы, хозяйева — норвежана»; «Онежина — норвежина. Неделю работают, неделю пьют» (Ворзогоры);

■ *чудь белоглазая* 'жители д. Мудьюга': «Нас называли чудь белоглазая, потому что у нас чудь ходила» (Анциферовский Бор);

■ *шведы* 'жители д. Пушлахта': «Шведский завод был, их шведами зовут» [7. С. 382]; «Возникло из-за особенностей произношения местного населения (шипящих вместо свистящих звуков)» [8. С. 102]³.

Другая часть онежских оттопонимических прозвищ представляет более широкую географию этнических взаимодействий — одни прозвища связаны с маркированием «чужих», другие обусловлены фактами языковой игры:

■ *албанцы* 'жители д. Нижмозеро'; 'жители с. Пурнема': «Лямецкие нас называли католики. После 1960 года — албанцы. Пурнема — Албания. По радио слушались, жили в Пурнеме в интернате — не хотелось из дома-то [ехать]» (Пурнема) — от неофициального названия с. Пурнема — *Албания*, которое отразило политический конфликт между СССР и Албанией в 1955–1961 гг.;

■ *турция* 'жители д. Лямца': «Говорят не по-нашему» [7. С. 337]; ср. еще *Турки* 'семейное прозвище в д. Поле': «Турки жили в Поле — отец чёрный был, как турак» (Большой Бор);

■ *французы* 'жители д. Лямца'; 'жители с. Порог' [8. С. 322] — последние получили прозвище по неофициальному названию села *Париж*, ср. переосмысление пары названий *Порог* и *Чекуево* в виде *Париж* и *Чикаго* в речи среднего и младшего поколений;

■ *японцы, япония* 'жители пос. Поньга': «В Поньге японцы. “Я, — говорит, — понец”. — “А я понженка”»; «“Ты чей?” — “Я поньский”. Японцами называют»; «Поньгу и теперь “японцы” зовут. Какие-то они неопрятные всегда, грязные, и в пир, и в мир, и в Божьи люди — всё в одном» (Ворзогоры); «Просто когда человека спрашивают, откуда он, то он отвечает: “С Поньги”, и получается что-то среднее между “с Японии” и “японец»» [8. С. 108, 322].

Близким к этому разряду прозвищ можно считать коллективные наименования, образованные от катойконимов:

■ *москаля* 'жители д. Лямца': «Лямецкие всегда были “москаля”, большая связь с московскими монахами была. В XVII–XIX веке лямецкую рыбу закупали московские купцы. Навага была самая дорогая, лямецкие были лучшие лодчаны на Белом море» (Пурнема), ср. «Лямца — Москвы уголок» (Пурнема);

■ *парижане* 'жители с. Порог' [8. С. 322], ср. неофициальное наименование с. Порог — *Париж* [КТЭ].

К данному разряду примыкает прозвище, подчеркивающее «чуждость» его носителей указанием на их будто бы другую конфессию:

■ *католики*⁴ 'жители с. Пурнема': «Лямчана называли нижмозёр “кайвана”, пурнемчан — “католики”, а наши лямецкие — “лямчина”»; «Лямецкие звали пурнемских “католики”. Были, может, семьи две-три, которые восприняли [веру]» (Пурнема).

Следующая группа коллективных прозвищ связана с лингвогеографическими различиями — это прозвища, мотивированные представлениями об особенностях местной речи. В прозвищах этого типа обычно отражаются специфические особенности речи (например, цоканье) или отдельные слова, которые считаются типичными для данного населенного пункта:

■ *гаюны* 'жители с. Биричевское Онежского уезда Архангельской губ.' «Шутл. За их протяжный выговор» [15. Вып. 3. С. 17];

■ *дружки* 'жители Онежского уезда Архангельской губ., которые нанимались в бурлаки': «Прозвище, данное онежанам-бурлакам, вероятно, в силу их привычки называть каждого молодого парня дружкой, а девочек — подружками». *Вставай, вставай, дружки, вставай, молодцы, каша сваривши, горох пригоревши*, — так будили онежан-бурлаков на сплавах кашевары из местных (новгородских) крестьян «...» *Онежаны — дружки, каргополы — мешки, поморы — наважьи головы*» [15. Вып. 8. С. 219];

■ *Лямча-курица-овча* 'жители д. Лямца': «Лямча чокают: “Лямча-курица-овча”» (Пурнема).

Часть коллективных прозвищ мотивирована представлениями о занятиях (*белогвардейщина, воры*) или

социальном положении (в том числе с использованием титулов и обращений к лицам высокого статуса: *сударики/сударьё, фараоны*) их носителей или первых поселенцев:

■ *белогвардейщина* 'жители д. Петровское': «Петровское — их называли белогвардейщина, многих сослали в Петровское» (Усть-Кожа);

■ *воры* 'жители д. Ворзогоры': «Ворзогоры — погост в Онежском уезде, в старину называвшийся Ворзогоры, — от того, что местность эту первоначально заселили в начале XVII столетия литовские и русские беглецы, у которых тут был воровской притон. И до сих пор существует поговорка о тамошних жителях: *Ворзогоры — воры* (здесь и далее курсив источника сохраняется. — А. М., К. Ч.)» [12. С. 22];

■ *сударики, сударьё* 'жители Прилуцкого и Посадского сельсоветов': «Сударьё приехало; сударики такие важные были» [7. С. 311];

■ *фараоны* 'жители с. Нименьга': «В Нименьге жили фараоны. Одевались по-французски, ездили в Норвегию, обратно привозили заморские вещи»; «Нименьжане — “фараоны”, ворзогора — “куркаши”. Нименьжана раньше заселились, все удобные участки принадлежали им» (Ворзогоры).

Ряд коллективных прозвищ отражает специализацию указанного населенного пункта в каком-либо виде промысла, как правило реальную⁵:

■ (*вонгудские*) *горшки* 'жители д. Вонгуда'⁶: «Потому что здесь делали горшки глиняные» (Вонгуда); «“Вонгудские горшки” — их так называли» (Павловская); «жители д. Пачепельда»: «Горшки глиняные делали, да потом “горшки” и закрепилось» (Усть-Кожа);

■ *корабельщики, лодочники* 'жители д. Чижиково': «В Чижиково лодки делали, да и прозвали “лодочниками”»⁷ (Усть-Кожа);

■ *солоник* 'жители д. Семёновская (Плотово)': «“Солониками” называли, потому что соль добывали» (Усть-Кожа).

Довольно большая группа коллективных прозвищ мотивирована представлениями об особенностях поведения, внешнего вида или чертах характера жителей той или иной местности. Эти прозвища, как правило, имеют экспрессивную окраску:

■ *засери* 'жители д. Ворзогоры': «Как-то раз на зимнем лове селедки ворзогорская бригада раньше справилась. Поехали мимо нименьгской рюжи⁸, а там у нименьжан всё брошено. Ворзогоры взяли и наспрали нименьгскому бригадиру. Он пришел, надел шубу, руки в карманы — и заматерился: “Ворзогоры мне насрали в карман!” Они и звали нас “засери”. Но засери-то — они, а не мы» (Ворзогоры);

■ *зубоскалы* 'жители д. Наволок': «За привычку высмеивать соседей» [8. С. 117];

■ *кулаки* 'жители пос. Ковкула': «Это название завели сами ковкульцы. Молодежь расшифровывала Ковкула как “кованый кулак”. Отсюда пошли кулаки» [8. С. 321]⁹;

■ *русалёй* 'жители с. Пурнема', ср. арх. *русалёя* 'глупая женщина' [15. Вып. 35. С. 267]; возможно, восходит к этнонимическим образованиям с корнем *рус-*;

■ *толстоброухи* 'жители д. Уна';

■ *торкуны, хайдуки* 'жители д. Поле': «Поляне “хайдуки” и “торкуны” были всегда, там всегда драка» (Большой Бор); *хайдуки* 'жители д. Андозеро Онежского уезда Архангельской губ.': «О них поговорка: *Андозёра хайдуки — нет ни хлеба, ни муки* (в виде насмешки, что они мало занимаются хлебопашеством и питаются только рыбою из своего озера)» [12. С. 2], ср. *хайдук* 'слишком бойкий ребенок', *хайдуковатый* 'мужеподобный', *хайдучить* 'находиться в непрерывном движении, беготне, ничего не делая, бездельничая' (Кем.) [14. Вып. 6. С. 699];

■ *форсуны* 'жители д. Мишалёво' [8. С. 159, 307].

Пара коллективных прозвищ мотивирована названиями предметов одежды, которые, как считается, присущи местным жителям:

■ *бахилы* 'жители д. Кянда': «Обитатели были рыбаками и носили бахилы — сапоги из нерпы» [8. С. 50, 115]; (*лямецкая*) *бахила* 'жители д. Лямца' [7. С. 31];

■ *долгополы* 'жители д. Нижмозеро'.

В коллективных прозвищах, мотивированных словами, характеризующими предпочтения в еде, отражаются как названия наиболее популярных в данной местности блюд (*житник, куркаш, мочок*), так и предпочитаемые виды рыб (*стерлядь, треска*):

■ *грибоеды*¹⁰ 'жители д. Грибаниха' [8. С. 53];

■ *житники, заварники* 'жители д. Верховье': «Много житников пекли, вот их и называли» (Большой Бор); «Заварники, обварыши-те — ржаные калачи. В Верховье их ели» (Большой Бор), однако мотивация прозвища *заварники* может быть и метеорологической, ср.: «Верховщина — заварники: дождь пройдет, почва глинстает, вода станет мутная — завара» (Большой Бор);

■ *куркаши, курташи* 'жители д. Ворзогоры': «Ворзогора “куркаши” — в рыбный вар клецки делали из ячневой муки»; «Ворзогора — “куркаши”: треску сварят, а такие лепешки из теста сварят — куркаши, их вместо хлеба ели»; «Ворзогора — “куркаши”, / нет ни хлеба, ни муки, / сухари да корки, / на ногах опорки» (Ворзогоры), ср. *куркаш* 'клецка, сваренная в ухе из селедки' [13. Т. 6. С. 297]; «Нас-то звали курташи, деды уху варили с курташами» (Ворзогоры), ср. *курташ* 'клецка, сваренная в ухе из селедки' [Там же. С. 305];

■ (*тамицкий*) *мочок* 'жители Тамицкого сельсовета': «Раньше-то ложек,

вилок не было, дак все ели — хлебали, макали и ели» [7. С. 225], ср. *мочок* 'слабосоленая рыба (чаще сельдь), слегка подкисшая в рассоле; кушанье из такой рыбы' (Онежский, Приморский р-ны Архангельской обл.) [13. Т. 7. С. 349];

■ *простоквашка* 'жители д. Лямца': «Пушлахта — наважка, Лямца — простоквашка» [8. С. 114];

■ *репники* 'жители с. Нименьга': «Нименьжана — "репники"» (Ворзгоры); 'жители д. Калгачиха': «Репа была одним из главных продуктов питания» [8. С. 112];

■ *стерлядники* 'жители Онежского района и г. Онега' [8. С. 50, 111];

■ *трескоеды* 'жители с. Пурнема, ср. также 'жители Архангельской области': «Трескоедами весь Архангельск зовут: Архангельск богат треской да доской» (Порог).

Наиболее представительную и разнообразную группу составляют коллективные прозвища, мотивированные названиями животных и птиц.

Часть этих прозвищ обусловлена особенностями местного рыболовного промысла:

■ *ерши* 'жители д. Нюхчезеро' [8. С. 112]; *ерши*, *ершаки* 'жители д. Нижмозеро';

■ *наважка*, *наважки* 'жители д. Пушлахта'¹¹: «Пушлахта — наважка, Лямца — простоквашка» [8. С. 114];

■ *наважки головы* 'жители побережья Белого моря': «О поморах, занимающихся ловлей наваги» [15. Вып. 19. С. 145]; «Онежаны — дружки, каргополы — мешки, поморы — наважки головы» [15. Вып. 8. С. 219]; «Наважки головы рыбы много ловили» [7. С. 229];

■ *щучки воймозёрские* 'девушки д. Воймозеро': «Раньше девок звали "щучка воймозёрская"»; «Ловят в Воймозеро щуку, выходит в Онегу, как начинается мороз» (Усть-Кожа)¹².

Другая часть прозвищ, мотивированных названиями животных и птиц, может быть связана с тотемами местных финно-угорских племен (обратим внимание на высокую активность «птичьей» модели в Поонежье, подробнее об аналогичных зонах на Русском Севере см.: [4. С. 91])¹³:

■ *вороны* 'жители д. Карбатово' (Усть-Кожа);

■ *галки* 'жители д. Чекуево': «В Чекуево-то много раньше церковей было, там галки жили, так галками и называли» (Усть-Кожа);

■ *голубки* 'жители д. Большой Бор': «Боровляне — "голубки"» (Большой Бор);

■ *журавли*, *журавы* 'жители д. Медведево': «Там болотистые места, журавы всё кричали» (Большой Бор);

■ *зайцы* (*заюшки*) 'жители д. Анциферовский Бор': «Основатель деревни был седой, вот называли "зайцами". Белые, как хозяин»; «Так и "заюшками" их зовут,

основатель-то с белыми, седыми волосами» (Большой Бор)¹⁴;

■ *косачи* 'жители д. Макарьино': «Косили постоянно, вот косачами и прозвали» (Усть-Кожа), ср., однако, *косач* 'тетерев' (Он.) [КСГРС], в том числе в седней с Макарьино д. Усть-Кожа, особенно учитывая широкое распространение «птичьей» модели на этой территории;

■ *кулики* 'жители д. Большой Бор' «Кулики» — боровляна, "зайцы" — анциферова, "тороны" — сельскобора, мы, павлобора, — "пепяки"» (Павловский Бор); «Боровляне — "кулики", не отходят от реки» (Большой Бор); «Затопляет у нас, куликов много водилось, вот и называли кулики» (Большой Бор); 'жители д. Усолье': «Усольщина были "кулики"» (Большой Бор); 'жители д. Чекуево' (Павловский Бор)¹⁵;

■ *олени* 'жители д. Пушлахта': «Тёмные они, лесные жители» [7. С. 242];

■ *пепяки* 'жители д. Павловский Бор': «Кулики» — боровляна, "зайцы" — анциферова, "тороны" — сельскобора, мы, павлобора, — "пепяки", у нас озеро. У нас пепяков в озере полно, такие черненькие пепячки» (Павловский Бор); «Павлобора "пепяки", у них до сих пор воды нет, озерко небольшое, в нем пепяки живут» (Большой Бор); «Их, Павлов Бор, звали "пепяки". А пепяк — жук какой-нибудь ползёт, говорят пепяк» (Анциферовский Бор); 'жители бывшей д. Филимоновская, неофиц. Кислуха': «Пипяк — личинка водяного насекомого, форму имеет округлую и хвостик» (Усть-Кожа); ср. также *Пепяки* 'семейное прозвище в д. Усть-Кожа'; также *попяки* 'жители д. Павловский Бор': «Попяки-те насекомые, плавают в воде. Вот их попяками и называли» (Большой Бор);

■ *хорьки* 'жители д. Сидоровская'.

Некоторые из этих прозвищ восходят к фамилиям, наиболее распространенным в той или иной деревне (или к так называемым уличным фамилиям):

■ *воробьи* 'жители д. Сырья': «Фамилия была Воробьёвы» (Большой Бор); «Сырьяна были воробьи» (Большой Бор); «У них фамилия Воробьёв» (Пияла); «Воробьи там в Сырье. Там Воробьёвых было много, почти вся деревня» (Анциферовский Бор); «Воробьи — Сырья, сырринские воробьи прилетели. У них фамилия Воробьёвы по деревне» (Павловский Бор); «В Сырье одни Воробьёвы были, вот и называли воробьями» (Усть-Кожа)¹⁶.

Часть прозвищ может быть отнесена к «птичьей» модели условно, поскольку в апеллятивной лексике соответствующие единицы не обнаружены, однако информанты интерпретируют данные коллективные прозвища как образованные от названий птиц. Возможно, такие трактовки носят народно-этимологический характер:

■ *тороны* 'жители д. Сельский Бор': «Какие-нибудь птицы тороны» (Павловский Бор); «"Торонами" нас называли, потому что у нас жил граф Торон, который сделал себе берестяные крылья и прыгал с крыши» (Сельский Бор); ср. семейное прозвище *Тороны* в д. Поле: «В Поле Торон жил, что-то от турецкого это. Так стали звать "тороны", фамильное название» (Большой Бор);

■ *чарлоки* 'жители д. Андозеро': «Птицы, взлетающие с воды» [8. С. 125]¹⁷; 'жители д. Лапино' [Там же].

В небольшой группе коллективных прозвищ отражаются **физико-географические особенности местности** (примечательный изгиб реки, обилие леса, особенности образования льда на море):

■ *готянки* 'жители д. Мудьюга': «Мудьюжане готянки, у них там река резко петляет, как шнуры» (Большой Бор), ср. арх. *готян* 'шнурок, тесемка, веревочка для нательного креста (реже бус), нательный крест на такой веревочке'; 'любой плетёный шнурок, веревочка' [13. Т. 3. С. 118];

■ *лесные люди* 'жители бывшего пос. Кожпосёлок': «Около Кожпосёлка космодром собирались строить, в радиусе семидесяти километров всех выселили, а там разлом земной коры — нельзя строить. Много выехало лесных людей из рода Синицыных, Ляпуновых, колдунами были, знали заговоры, магию» (Усть-Кожа);

■ *ропак* 'жители с. Пурнема': «Так же называется неровно застывшая вода в реке. Может, жители Пурнемы ведут себя высокомерно» [8. С. 322], ср. арх. (онеж.) *ропак* 'мерзлая куча ломаного льда на море' [КСГРС].

Таким образом, в основу прозвищной номинации жителей определенной деревни могли лечь такие признаки, как этническая/религиозная принадлежность, особенности местного говора, наиболее распространенные фамилии и ремесла, внешний вид и черты характера, предпочтения в еде, ассоциации с определенными птицами и рыбами, связанные как с особенностями промысла, так и с архаичными представлениями местного населения.

Примечания

¹ Подробнее об экстралингвистических факторах, способствующих появлению коллективных прозвищ, см.: [6].

² В коллективном наименовании жителей д. Нижмозеро, вероятно, сохранилась память о прибалтийско-финском населении этого края; как показывает контекст из Словаря говоров Карелии... скорее всего, речь идет о вепсах. Ср., однако, сведения о «корельских владельцах» этой местности из архива Соловецкого монастыря (1676) [1. С. 36].

³ Другие возможные мотивировки рассматриваемого коллективного прозвища см. в [2].

⁴ По мнению Л. А. Харина, в прозвище сохраняется память о событиях 1612–1613 гг., когда польско-литовские интервенты вышли на Пурнему и сожгли Никольскую церковь [11. С. 173]. Среди неофициальных прозвищ жителей поморских деревень встречается еще одно, отражающее отношение местного населения к религии: «Золотица — еретица», Пушлахта — «наважка», Лямца — «простоквашка», Пурнема — «корела полоротая».

⁵ Данная модель реализована также в семейных прозвищах, ср. *Шорники* 'семейное прозвище в д. Вонгуда': «Дед-то племянники ремонтировал хомуты для лошадей, шорником был, так всю семью прозвали Шорники» (Вонгуда).

⁶ Одна из наиболее популярных моделей коллективных прозвищ, встречается на территории Русского Севера более десяти раз [7. С. 88–89].

⁷ Деревня находится в месте, где рукава Онеги — Большая и Малая Онега — снова сливаются в одну реку.

⁸ *Рюжа* арх., влг. 'рыболовная снасть, состоящая из сети, натянутой на обручи, с широким входом для рыбы' [КСГРС].

⁹ В действительности здесь имеет место игровое прочтение непонятного русскому слуху названия Ковкула.

¹⁰ Прозвище явно мотивировано названием деревни.

¹¹ Формально д. Пушлахта относится к Приморскому району Архангельской области, однако включена в наш анализ, поскольку это ближайший (наряду с Пурнемой) населенный пункт к д. Лямца, в некоторых фольклорных текстах входящий с ней в один ряд (см. приведенный контекст).

¹² Приведем еще пару оттопонимических индивидуальных прозвищ, образованных по той же модели: *каскинский мураш* («Санька Любавин — «Каскинский мураш! Каскинский мураш!» «...» Мать у него Мурашева из Каски» [11. С. 315]), *Пеняк Кисловецкий* — прозвище человека из бывшей д. Кислуха (офиц. Филимоновская) [КТЭ].

¹³ Эта особенность проявляется также на уровне семейных прозвищ, ср.: «Орлы были и Ястребы, соседи они, бойкие были. Он Орёл, хозяйка Орлиха, дети Орлики» (Ворзогоры).

¹⁴ По другой версии прозвище восходит к индивидуальному прозвищу *Зайка*, см.: «У Зайка была там не одна мельница: Иван был Зайка — молот — и Андрей» [11. С. 314].

¹⁵ «Птичья» модель реализована также на уровне «уличных» фамилий, ср.: «Чабар — это чайка. Чабаров — уличное прозвище. Когда хозяин дома стоял на заколе, то увидел сёмгу в воде и крикнул: «Я как чабар сёмгу вижу». Отсюда и прозвище» [11. С. 237], ср. *чабар* 'вид чаек': «Чабар серенький, покрупнее чайки белой» [КСГРС].

¹⁶ Сами информанты нередко дифференцируют жителей именно по фамилии: «Из Сырби ребята приедут, так только именами отличаются, все Воробьевы», «В Кожпоселке одни Богдановы да Синицыны, будто других фамилий не знали» (Усть-Кожа), ср. также *Сидоровы* — «уличную» фамилию жителей д. Сидоровская.

Кроме того, сообщается, что у жителей была другая вера: «На Сырье у «воробьев» была как-то другая вера. Кака-то вера была у их, я не знаю. У ребятшек были пальтишки одеты и всё кресты нашиты на пальтишках. У Анны Ивановны Кирилловой сноха была сырбинской веры» [11. С. 315].

¹⁷ Ср. лит. *чеглок* — небольшая хищная птица из семейства соколиных, обитающая на обширной территории Евразии, в том числе, например, на Соловецких островах.

Литература

1. *Белокуров С. А.* Библиотека и архив Соловецкого монастыря после осады (1676 года). М., 1887.
2. *Березович Е. Л., Жугов С. В.* Германские земли и народы в языковом сознании беломорских крестьян // *ЖС.* 2019. № 3. С. 12–15.
3. *Бернштам Т. А.* Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.
4. *Воронцова Ю. Б.* К вопросу о номинативной дистрибуции коллективных прозвищ Русского Севера // *Известия Уральского государственного университета.* 2001. № 20. С. 87–92.
5. *Воронцова Ю. Б.* Коллективные прозвища в русских говорах: Дис. ... канд.

филол. наук / Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького. Екатеринбург, 2002.

6. *Воронцова Ю. Б.* Из наблюдений над территориальным распределением русских коллективных прозвищ // *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы междунар. конф., Екатеринбург, 8–12 сент. 2009 г.* Екатеринбург, 2009. С. 52–53.

7. *Воронцова Ю. Б.* Словарь коллективных прозвищ. М., 2011.

8. *Дранникова Н. В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая природа, этнопоэтика. Архангельск, 2004.

9. *Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Словарь вепского языка. Л., 1972.

10. *Киришева Т. И.* К изучению топонимии Онежского полуострова // *Вопросы ономастики.* 2005. № 2. С. 193–195.

11. Не век жить — век вспоминать. Народная культура Поонежья и Онежского Поморья (по материалам онежских экспедиций). 2-е изд., испр., доп. Онега; Архангельск; М., 2011.

12. *Подвысоцкий А. О.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

13. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

14. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 вып. СПб., 1994–2005.

15. Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

Сокращения

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

КТЭ — Картотека Топонимической экспедиции УрГУ (УрФУ), хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ (Екатеринбург).

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

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

Евгения Владимировна Потапова,
студентка 2-го курса, Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

«У НАС ШОВНЫША, А У ЛЮДЕЙ ЗАКУТОК»: СВОЙ И ЧУЖОЙ ЯЗЫК В ОСМЫСЛЕНИИ ЖИТЕЛЕЙ ПООНЕЖЬЯ

На территории Онежского района Архангельской области сотрудники ТЭ УрФУ записали значительное число диалектных лексем

и контекстов, в которых отражены результаты наивной рефлексии над языком. Жители Поонежья, как и другие диалектоносители, могут осмыслять

свой говор в противопоставлении известным им идиомам: соотносить его с «правильным» русским языком, говором жителей соседних деревень и другого берега реки, языком «чужих» народов¹. Особенно ценное свидетельство результатов деятельности местных наивных лингвистов — созданные ими рукописные словари «поморской говори».

Свой говор жители Поонежья нередко оценивают как старинный, в настоящее время ушедший из бытования, ср. записанные экспедицией контексты с лексемой *досельный* 'несовременный (здесь: о языке)': «Покрута» — досельное слово. Старухи покрутой одёжку звали» (Ворзогоры); «Зобня» —

досельно слово, нынче так не говорят, нынче всё “корзина”» (Ворзогоры).

Носителями старинного говора в метаязыковых высказываниях могут выступать старики вообще: «Старые люди раньше говорили “гнила”, а не “глина”» (Большой Бор); «Старики говорили не “сани”, а “сáники”» (Ворзогоры); пожилые (или просто старшие) члены конкретной семьи: «У меня вот бабушка ещё говорила не “ладонь”, а “долонь”» (Пурнема); «Бабушка говорила “шóлныша”, я всё думала, от солнышка, что ли, почему “шолнышка”» (Анциферовский Бор); «Отнимки мама называла. Не прихватки, а отнимки» (Усть-Кожа). Нередко, впрочем, рефлексивы на тему старого и нового языка строятся без указания субъекта, в форме «перевода» с «ранешнего» на «теперешнее»: «Потеперешнему — “уважать”, а раньше — “бардовать”» (Усть-Кожа); «Сейчас-то потолок есть, а раньше — пóдволока» (Усть-Кожа); «Потеперешнему “перчатки”, а раньше шкарапетки были» (Усть-Кожа).

С точки зрения хронологии может оцениваться не только нарицательная лексика, но и имена собственные, в частности прозвища: «У нас в деревне прозвища так переменялись — мне не нравится. До войны были у нас Папанин, Чкалов, Ворошилов. А после войны появились Борман, Фриц, Ганс. Там герои были, а тут фашисты. У Бормана рожа была на Бормана похожа. Фрица Фёдором звали. А у Ганса имя Иван» (Ворзогоры).

Жители Поонежья воспринимают как «старинные» также некоторые местные словообразовательные модели: «Старые слова были на “сь”: “зимусь” [прошлой зимой], “вёснусь” [прошлой весной], “осенесь” [прошлой осенью], “лётось” [прошлым летом], “лонись” [в прошлом году]. Теперь так не говорят» (Ворзогоры). Ср. еще пример, демонстрирующий внимание онежан к словообразовательной стороне своего говора: «Вилóвище и граблóвище есть, значит, у лопат — лопáтовище» (Большой Бор). Рефлексия над особенностями словообразования и грамматики обычно нехарактерна для наивных лингвистов, но онежские информанты чутки к этим пластам языковой системы. Возможно, здесь сыграли свою роль как традиционно высокий уровень грамотности поморов (сравнительно с жителями других территорий), так и активные межязыковые контакты в этой зоне, «обостряющие» рефлексивы над языком.

Как и другие говоры, онежский нередко противопоставляется общенародному («городскому», «настоящему» и др.) языку. Чаще всего это противопоставление касается лексических различий и реализуется в оппозициях «городское — деревенское», ср.

«Лужа» — городское слово, а “ляга” — наше, деревенское» (Ворзогоры); «у нас — у людей», ср. «У нас шóвныша [закуток за русской печью для хранения кухонной утвари] вот, а у людей закуток, у нас всё по-другому» (Порог). Слова литературного языка называются «настоящими»: «Бодрёнка — это такие дедюльки тоненькие, по-настоящему “борщ” называется» (Усть-Кожа); «фактическими»: «Ферёса мы зовем, а фактически — можжевельник» (Ковкула); «научными»: «Косачи, ну тетерева по-научному» (Усть-Кожа); «умными»: «По-умному — белый, а у нас — толстокорёнок» (Ковкула); «русскими»: «Кáтанчи — это валенки, если по-русски сказать» (Лямца); «Порченая, по-русски говоря — вонючая рыба — межёная [с запахом (обычно о рыбе)], её ели, конечно» (Усть-Кожа). Местная же речь представляется «простой»: «У нас простые слова: рукавицы — дак делёнки, худые рукавицы — дак отнимки» (Павловский Бор).

Ситуацию экспедиционного опроса диалектоносители часто воспринимают как официальную, при этом они стараются продемонстрировать владение общенародным языком — отсюда многочисленные контексты, где местное переводится на «городское» и наоборот: «Знаю, что подберёзовик, но у нас тут — обабок» (Ковкула); «Комрад — товарищ по-нашему, вместе работают или что» (Пурнема); «Море близко — вон туалет у нас зовут гальюн. Ну, скажет, в гальюн пошла» (Большой Бор). В последнем примере рефлексия говорящего касается также причин функционирования на данной территории факта профессионального жаргона, синонимичного общенародному.

Следует отметить, что в ситуации опроса активизируется метаязыковая рефлексия информантов в целом: включаясь в работу диалектологов, они стремятся подобрать удачные контексты, рефлексивуют над происхождением слов, над явлением многозначности и пр. Приезд экспедиции может стать импульсом для создания произведений наивной диалектной лексикографии (как случилось, в частности, со словарем Е. П. Федотовой «Поморская говоря», о котором см. ниже). Некоторые информанты создают или вспоминают целые тексты — искусственные нарративы, имитирующие диалектную речь (см. об этом [1]). Характерны в этом смысле загадки, рассказанные Н. А. Гуниным, хранителем библиотеки из Ворзогор: «Сёдняя кóпка-то [возможность копать морских червей] была, только и кóшки [песчаная отмель на морском побережье] вы́пали [вы́пасть ‘обнажиться (о морском дне)’, а вода в потёмки [пазы] ушла. На закóшечье [песчаная отмель на морском побережье при отливе] черви мелкие» (Ворзогоры); «Мне

кáчки [кажется] матеру́шшу [огромную] зобёнку [корзина, плетенная из сосновой дранки] на чúnки [хозяйственные санки] вы́здынул [поднял] и в рóзных [рваных] катанцáх, без дельниц [рукавиц] по сумётам [большим сутробам] лéший хватил» (Ворзогоры).

На загадках подобного рода основаны широко распространенные на Русском Севере тексты «языковых недоразумений», в которых обыгрываются лексические различия идиомов (подробнее об этом в [2]), ср.: «Внук кричит бабушке: “Где мои штаны?” — “На грядке! [шест у печи]”. Он все грядки обыскал, не мог найти. А бабка смеётся: “Знай наш язык!”» (Большой Бор). Мальчик, будучи носителем общенародного языка, не знает диалектного слова *грядка* ‘шест у печи’, не может «переключить» идиом и попадает в смешную ситуацию.

Следующий пример демонстрирует обратный механизм, когда мальчик является носителем диалекта и в ситуации школьного урока продолжает пользоваться лексикой местного говора: «[Деревенский мальчик на уроке в школе. Диктант. Учитель диктует:] “Дед подшивает валенки”. [Мальчик записывает:] “Дéдко кáтанцы кропáт”» (Ворзогоры). Ср. аналогичный случай коммуникативной неудачи в магазине: «Наша старушка пришла в магазин: “Дайте мне сачок [ножовка по дереву] да тягу [дверная ручка]”. Продавщицу ещё отругала, что та её не поняла» (Ворзогоры).

Частотными у жителей Поонежья являются и такие сюжеты «языковых недоразумений», где обыгрываются междиалектные различия в речи, ср. рассказы З. В. Силиной о переезде из Каргопольского района в Онежский, в которых осмысливается явление междиалектной синонимии: «Хозяйка говорит: “Я делёнки [рукавицы] буду вязать”. А я и не понимаю, у нас делёнокто в Каргополе и нет» (Большой Бор); «У меня мама говорила: “скíбку” [ломоть хлеба] сейчас съела. У вас вот не говорят так» (Большой Бор); «Мама у меня говорила: “Сейчас “таракí” [лоскутки ткани] нарежу”. А у вас тут так не говорят, не слышала» (Большой Бор). Рефлексия З. В. Силиной обращена и к явлению междиалектной омонимии, ср.: «Мне сказала она: надо стря́пать вечером. У нас-то “стря́пать” — печь что-нибудь, а тут — по-другому [ухаживать за скотом]» (Большой Бор). Отметим, что слово *стряпать* вообще нередко становится объектом севернорусских «языковых недоразумений» и является одним из своеобразных маркеров говора, которые наивные лингвисты включают в контексты, где сравниваются языковые явления различных диалектов, в фольклорные сюжеты, в рукописные словари «местных слов» (см. об этом [5]).

Наивное осмысление различий смежных говоров является весьма частотным видом метаязыковой рефлексии диалектоносителей: соседи постоянно контактируют между собой, им важно понимать язык друг друга, и вместе с тем это один из способов самоидентификации жителей определенной территории как общности, группы населения. Рефлексия онежан касается как особенностей говоров жителей других районов Архангельской области (куда нередко ездят в гости, на учебу, по делам и пр.): «В Виноградовском районе “барётки”, а здесь — “калйжки” [валенки с обрезанными голенищами]. У нас “шóмокша”, “запéчье”, бабушка была из Конёво (Плесецкий р-н (?). — Примеч. соб.) — у них прилúb [угол за печью]» (Ворзогоры); «В Анциферовском бухгалтерша называла “не мужик, а чисто сгóдье”. У них это значит, что очень хороший. У нас вот — наоборот, плохой значит» (Посад); «У нас говорят о неспелой (морошке. — Примеч. соб.), что она в кукулях, а в Лешуконском говорят — в сторожках» (Павловский Бор); «Поморы вот грязь гляншей зовут, гляша — илистая местность» (Там же); так и специфики речи прямых «соседей»: «Тут в Ворзогорах “граблóвище”, там в Нименьге — “чивьё”» (Ворзогоры).

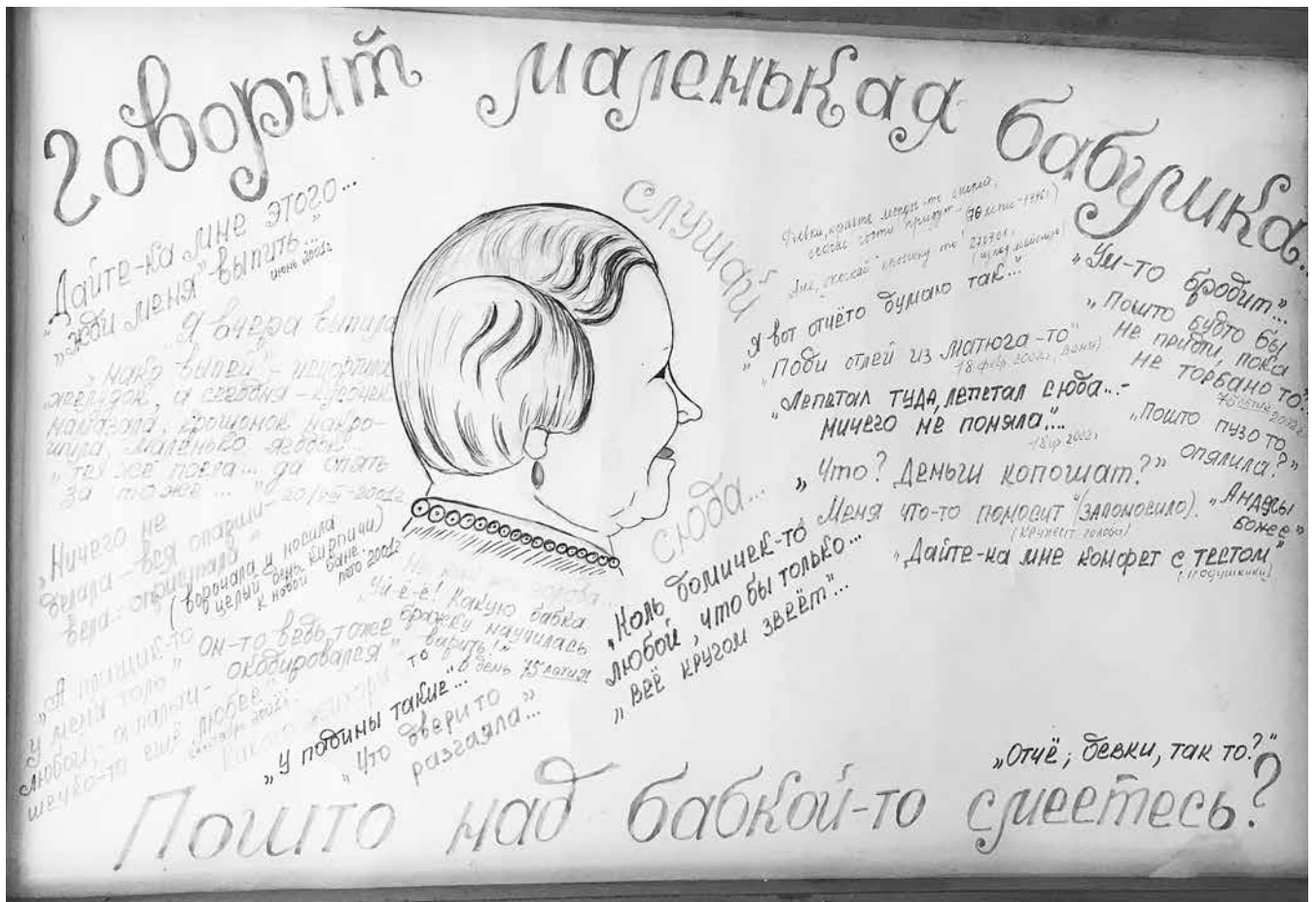
При этом осмыслению также может подвергаться как звуковая сторона речи (акцентологические и фонетические

особенности): «В каждой деревне по-своему говорят: вон, в Вонгуде говорят не “река”, а “рэка»» (Павловская); «Везде по-разному говорят: с Ворзогор говорят не “схожу”, а “схóжу»» (Там же); так и лексическая, ср.: «Рыбные пироги называют “кулебяки”, в Онеге-то, наверное, “рыбник»» (Лямца); «Три слова к одному примеру: “кэчкара”, “куйвата”, “куйлока” [берег моря, обнажающийся при отливе]. “Кечкару” старики только поминали. “Куйвата” — на нашем берегу так говорят. А “куйлока” — на других берегах тоже» (Ворзогоры). В последнем примере представлена рефлексия, касающаяся как темпорального, так и локального параметров функционирования синонимов.

Нередко на различных территориях встречаются пары «противостоящих» друг другу групп населения, осмысляющих различия во внешности, в чертах характера, в особенностях уклада и культуры, а особенно в языке друг друга (см. об этом, например, [4; 7; 8]). На территории Онежского района Архангельской области такими группами населения являются жители д. Лямца и с. Пурнема, населенных пунктов, расположенных в Покровском сельском поселении на Онежском полуострове, на берегу Онежского залива Белого моря, в устьях рек Пурнема и Лямца².

Они осмыслиют фонетические различия в речи друг друга: цоканье жителей

Пурнемы, ср.: «...В Пурнеме то́цька. У нас чай, у них — цаёк, они цокают, у них не одни коренные» (Лямца); «[Инф. 1:] “Кáтанец не было”. [Инф. 2:] “Ты не выворачивай мне тут по-пурнемски” (речь идет о цоканье жителей Пурнемы. — Е. Б., Е. П.)» (Лямца) — и цоканье жителей Лямцы, ср. Лямча-курича-овчá ‘коллективное прозвище жителей д. Лямца’: «Лямча чокают: “Лямча-курича-овча”» (Пурнема); активно рефлексировать над междиалектными синонимами в речи, ср.: «В Лямце — “вáчеги” [рукавицы], у нас — “испóбки»» (Пурнема); «В Лямце килбакóв [вид рыбы] называют “ма́ймух”, где-то называют “мéйва”, это чуть поужнее, “мейва»» (Пурнема); «У нас вот “рю́жа”, она (двоюродная сестра из Лямцы. — Примеч. соб.) говорит “перемёт” [слово приписывается жителям д. Лямца]» (Пурнема); «Она говорит “зástуп” — по-лямецки, — а называется “лызгáрь” [кованая лопата для копки морских червей]» (Пурнема); «“Колáчки”-то мижут [нанизывают (о морских червях, нанизываемых на нитку для просушки)] у нас, а в Пурнеме как называют? — “мизки” [червяки, которых нанизывают на нить, чтобы просушить]» (Лямца) и др. Наконец, лямчанам и пурнемчанам в целом речь друг друга кажется непонятной, «чужой», ср. Турция ‘коллективное прозвище жителей д. Лямца’: «Говорят не по-нашему» [б. С. 337].



Настенный рукописный словарь «Говорит маленькая бабушка» (автор — В. В. Губертова). Фото Е. Л. Березович

Наконец, необычным языком деляются в сознании наивных диалектологов жители «медвежьих углов», нередко предстающие в нарративах как «странные» люди, имеющие необычную внешность, черты характера, иногда — владеющие магическим знанием (см., например, [7; 9]. На территории Онежского района такими отдаленными землями, *шубным рукавом*³, являлись деревни в устье р. Кожа, в частности д. Усть-Кожа, бывшая д. Кривой Пояс, бывшая д. Петровская: «Бабка Лина жила в шубном рукаве, деревни были на Коже. В глуши, скажут, в шубном рукаве» (Большой Бор); «Живём как в шубном рукаве, никому не нужны» (Усть-Кожа); «У нас Усть-Кожа шубный рукав, потому что попажи [возможности добраться до деревни] нет никакой» (Там же); «Петровское — шубный рукав, потому что попасть трудно» (Там же); «Как в шубном рукаве, или медвежий угол Усть-Кожу назовут» (Там же).

Жителям захолустья онежане приписывают необычный язык, ср. *язык как из шубного рукава* 'о языке людей, живущих в захолустье, в отдалении от других': «Ну, у неё язык, скажут, как из шубного рукава. В стороне живут, с народом не общаются» (Большой Бор). Следует отметить, что данное устойчивое выражение получает дополнительную мотивировку в контексте широко распространенной тканевой метафоры в обозначениях непонятной речи, ср. бытующие, в частности, в архангельских говорах сочетания *шубный язык* 'непонятная речь', *шерстяной язык* 'то же' (КСГРС); см.: [3].

Наиболее яркий образ выходцев из захолустья в сознании жителей д. Усть-Кожа имеют *поясяне* — переселенцы из бывшей деревни Кривой Пояс, оказавшиеся в д. Усть-Кожа после укрупнения деревень: «Их поясянами называли, а они обижались»; «...ой, поясяне пошли, их не принимали в Усть-Коже»; «Поясяне на Онегу с кошелями побрели — это когда деревни укрупняли». Поясянам приписывают особые умения, ср.: «Я поясянка есть, поясяне их [жителей д. Усть-Кожа] научили белье стирать» (Усть-Кожа), магические знания, ср.: «Эти поясяне вообще закрывали всех [*закрывать* 'магическим образом лишить возможности покинуть какое-либо место, сделав при этом невидимым']» (Хачела); «Они владели чем-то, много трав собирали, добрый глаз, злой глаз» (Усть-Кожа). Соответственно необычным представлялся и язык жителей д. Кривой Пояс: «Вот раньше поясяне говорили "наземь". Я раньше не понимала, что за "наземь", это значит упал на землю. Очень много они недоговаривают, у них такое наречие, у этих людей» (Усть-Кожа); «Говор интересный у кривопоясян» (Ковкула). Вот что вспоминает об отношении

к речи поясян-переселенцев бывшая жительница д. Кривой Пояс Н. В. Холкина: «Мы, дети, быстро избавились от диалектных слов, а старые люди, конечно, не так быстро привыкли. Прилуцкие жители посмеивались над нашей речью (не все, конечно!), называли "сузём", "суземляне" (то есть люди из лесной глухомани, отсталые). <...> Помню, как бабушкин взрослый племянник посмеивался над кривопояскими словами, говорил: "Как у нас в Кривом Поясу все слова "тырайдать", да "лобайдать", да "борайдать"!"" А сам тоже в той же деревне вырос <...> Помню разницу двух слов, хотя оба диалектные: в Прилуках место за печкой называли "шомнуша", а в Кривом Поясу — "прилуб". Думаю, вместо "прилуб"» (Утилино).

Экспедицией были также получены от информантов три рукописных словарика «народной речи»: список слов «Как говорила моя бабушка» Н. В. Холкиной, бывшей жительницы д. Кривой Пояс, словарик-цитатник «Говорит маленькая бабушка» В. В. Губертовой, посвященный ее маме, и словарик под названием «Поморска говоря» Е. П. Федотовой.

Все они относятся к произведению любительской диалектной лексикографии и характеризуются рядом особенностей, присущих словарям подобного рода: общей установкой на меморативность и — как следствие — этнографизм; особым вниманием к фактам экспрессивной лексики; необычностью звучания как критерием попадания слова в словарь; «авторским» подходом к принципам составления словаря — отсутствием единообразия в подаче форм и т. д. В настоящей публикации мы остановимся на одном словаре, а именно на «Поморской говоре» Е. П. Федотовой.

Елена Павловна Федотова, фельдшер из пос. Ковкула (правый берег р. Онеги), переехала в поселок из д. Кялованга, расположенной на левом берегу Онеги. По-видимому, попадание в новую языковую среду стало для нее стимулом к метаязыковой рефлексии. Свою роль сыграло и чуткое внимание к слову, присущее поэтам, и стремление сохранить и зафиксировать примеры живой поморской речи, уходящей в прошлое. Елена Павловна рассказала, что с детства интересовалась языком, обращала внимание на необычные слова: «С детства интересовалась, как кадрили, как ланце танцевали. Любила всё у бабушек спрашивать». Со временем она стала записывать интересные слова: «Как вспомню слово, так запишу. Опять мать скажет — у меня тетрадка под боком». Узнав, что в их деревню приехала диалектологическая экспедиция, Елена Павловна стала искать тетрадку, чтобы показать собирателям, но не нашла ее. Тогда она села и за три дня по памяти восстановила свой словарь. Обозначим некоторые особенности, касающиеся

специфики словника словаря, подачи заглавных слов, толкований и пр.

В словник «Поморской говори» нередко попадают литературные слова, ср. *куль* 'кулек, мешок'; *кутаться* 'в одеяло закрыться'; *ослушаться кого-то* 'не послушаться'. Часто это лексемы, называющие реалии деревенской, старинной жизни и соответственно осмысляемые автором как местные: *лучина* 'щепки', *дерюга* 'ткань плотная'; *ларь* 'под муку ящик'; *стерня* 'поле после сенокоса', *коромысло* 'водонос'; *мерёжа* 'сеть для рыбаков', *кушак* 'пояс'; *зипун* 'кафтан' и др. Включены в словарь этнографизмы, например названия праздников, календарных и некалендарных (*князевое* 'крыша построена', *Успенъё* 'праздник церковный Успение'; *Введенёё* 'введение в Иерусалим'⁴), и некоторые факты малых фольклорных жанров, ср.: «Деньги есть, так девки любят. / На полати спать зовут. / Денег нет, дак хрен отрубят, / да собакам отдадут».

Значимым для автора является также наличие экспрессии в слове, ср. *налупили* 'избили кого-то'; *скукожилась* 'сморщилась'; *бестолковый* 'тупой человек'; *шоркать* 'тереть'. Исходя из этого, в словник включены просторечные *хряпни рюмочку* 'выпей', *очухался*, *оклемался* 'пришел в себя', *кранты* 'конец', *чушка* 'как свинья грязна' и др. Чаще в словарь помещается негативно окрашенная лексика, однако встречаются и экспрессивы с положительной оценкой, ср. *голубейка*, *голубеюшка* 'ласковое обращение к дитю'.

Наряду с общенародными и просторечными лексемами в словаре встречаются слова, имеющие широкое диалектное распространение (*катанцы* 'валенки', *печурок* 'углубление в печи для сушки вещей', *очеп* 'зыбка', *обрядить скотину* 'справиться в хлеву' и пр.), лексемы, чье бытование в архангельских говорах документировалось лексикографами ранее (*корга* 'каменистое место', *шолнышо* 'закуток'), а также некоторые факты, не обнаруженные нами в диалектных словарях данной территории (*рыбовы зори* 'зарница', *не вытуркивай* 'не выглядывай': «Выпурнет и опять ухоронится»).

Типичным для любительской лексикографии является подход автора к подаче заглавных слов в словаре: в качестве заглавной единицы выбирается не начальная форма слова, а типовая форма употребления, причем чаще всего таким способом подаются глаголы. Наиболее частотными являются формы наст. вр., 3 л., ед. ч. (*дождь чёкает* 'льёт сильно'); прош. вр., м.р., ед. ч. (*получил поддых* 'в живот', *поперхнулся* 'подавился'), повел. накл., ед. ч. (*не шаркай ногами* 'поднимай', *не вытуркивай* 'не выглядывай', *посуду огреби* 'убери, вымой', *кумекай* 'думай, давай покумекаем').

Как видно из предшествующих примеров, в качестве заглавной единицы

в словаре Федотовой выступает целое «диалектное» (по мнению автора) высказывание. Это может быть идиоматическое выражение (*зажги огонь* — без дефиниции; *из пустого в порожнее переливать* 'одно и то же говорить'), причем в некоторых случаях Елена Павловна указывает варианты фразеологизма (*вожжа (шля) под хвост попала; шары выкатила* 'выпучила глаза (шары)'). Включены в словарь «Поморская говора» также междометия (*ужо, погоди!* 'постой'; *эка невидаль!* 'как будто мы это не видели'; *кабы то тебя 'чур'*) и свободные высказывания (*моську намой; ну ты и поперечина*). При этом, как мы видим, дефиниция может вообще отсутствовать, ср. еще: *начёхало полную бочку воды*.

В принятых автором способах дефинирования прослеживается ориентация на коммуникативную ситуацию: толкования нередко являются денотативно ориентированными (в них фиксируется «картинка», единичная ситуация, ср. *копоруля* 'тыпка сделана из топора, перевернута в другую сторону'; *бурак* 'из лучины большая корзина с двумя ручками'). Кроме того, дефиниция может быть введена прямо в контекст, представлять собой комментарий внутри примера употребления диалектного слова, ср. *упряг* 'целый упряг (какое-то время) на ногах простояла'; *патлы (волосы) по-выдираю; выдрать с корнем (с тканью); сходить во светелку (горенка)*.

Е. П. Федотова обращает свое внимание также на особенности диалектной морфологии, фиксируя в словаре отличные от литературных формы глаголов (*пекчи хлеб* 'печь хлеб'; *быват* 'бывает'; *посаныват* 'спит'; *побрызжу* 'побрызгаю'; *стлали* 'стелили'; *понимашь?* 'понимаешь?'), существительных (*постеля* 'постель'), прилагательных (*большо* 'большое'); местоимений (*катору* 'которую ногу', *кака-то* 'какая-то'); числительных (*двоема* 'двое', *троема*, *трема* 'тремя').

Ориентируясь на свое лингвистическое чутье, лексикограф отражает в своем словаре некоторые случаи многозначных слов (*оболванить* 'остричь волосы, обмануть кого-то'); *коко́ра* 'коряга, занудный человек' — этот пример повторяется неоднократно) и этимологические догадки (*лепастый плат* 'с большими яркими цветами (лепота? красота?)', цветной).

Порядок подачи материала в словаре Е. П. Федотовой — свободно-ассоциативный: «Как вспомню, так и запишу». Очевидно, в памяти лексикографа сначала возникает реальная ситуация, из которой «вынимаются» диалектные слова и восстанавливаются (или не восстанавливаются) их производящие основы, ср. группа «Спутанные волосы на голове»: *колтун на голове* 'спутанные волосы', *волосы заполсти-*

лись 'не расчесать колтун', *полстятся* 'путаются'; группа «Красота»: *хавосник*, *грязаво*, *красаво*, *наряжунья*, *kozyрять* 'модничать'; группа «Рыбалка»: *майна* 'дыра во льду с водой', *проруба* 'прорубь', *продольник для ловли рыбы*; группа «Еда»: *шаньги*, *наливки*, *наливушки*, *сочни*, *рыбник* 'пирог', *мнёт* 'быстро ест', *намякался* 'наелся, за ушами трещит'; группа «Питье жидкости»: *водохлёб* 'кто много пьет воды', *мокрая губа* 'водку пьет', *отводник* 'бревно в центре', *баланы* 'бревна'. В данном случае лексику, связанную с темой напитков, сменяет лексика лесосплава, по-видимому, из-за звукового сходства омонимичных корней *вод-*. Звуковое сходство слов также имеет, вероятно, большое значение в организации словника в словаре Елены Павловны, ср. *толковать* — *толмач* — *токмо*; *липка* 'мотыль' — *лытка* 'голень'; *наволочка* — *наволоок* 'открытое место (покос) на берегу'; *побрызжу* 'побрызгаю' — *брезга* 'ворчун'; *порхаешься* 'возишься' — *морхи трясьшь* 'перетрясаешь вещи' — *лохудра* 'растрепанная женщина'; *чунки* 'санки' — *чурки* 'дрова пиленые'; *кожух* 'чехол' — *олух* 'ругательство, олух царя небесного' и др. Возможно, это связано с особой чуткостью автора к форме слова: Е. П. Федотова, помимо написания словаря, пишет стихи о родном крае, соответственно взгляду наивного лингвиста на языковые явления сопутствует взгляд поэта.

Рядом могут располагаться слова, принадлежащие к единому словообразовательному гнезду, ср. *хавос* (*хаос*) 'беспорядок', *хавосить* 'мусорить', *хавосник* 'человек'; *бестолочь* — бестолковый — будет толк из него, толковать; *исподнее белье* 'нижнее', *исподка* 'наволочка'; *срам* 'стыд', *страмно* 'стыдно', *осрамился* 'опозорился' и др.

Внимание Е. П. Федотовой к особенностям формы слова, словообразованию — редкое качество для наивных лингвистов — проявляется и в том, что порядок слов может быть обусловлен сходной словообразовательной моделью, ср. *грязаво* 'без дефиниции' — *красаво* 'красивое'; *кушак* 'пояс' — *ляпак* 'кусочек ткани' — *шаляк* 'дурной (ветер шаляк)' — *лешак* 'лесной дух' — *чиряк* 'чирей' — *топляк* 'утонувшее бревно, торчащее из воды'; *домовое*, *откопное*, *отвальное* 'уход в армию' и др.

Словарь «Поморская говора» Елены Павловны Федотовой, как думается, представляет собой пример диалектного словарика поэта, в котором специфика наивнолингвистического подхода к лексикографии совмещается с особенностями поэтического видения языка, особым вниманием к внешней форме слова, к звуковым сходствам слов, а также к словообразованию (что нетипично для других наивных лексикографов-диалектоносителей).

Примечания

¹ О некоторых метаязыковых представлениях онежан, касающихся речи германских народов, см. статью Е. Л. Березович и С. В. Жужгова в настоящей подборке.

² Лямца и Пурнема могут быть также противопоставлены деревни западной части Онежского полуострова Летняя Золотица и Пушлахта. Ср. в географической песне: «Золотица — еретица, Пушлахта — наважка, Лямца — простоквашка, Пурнема — корела полоротая». Могут соответственно осмысливаться и речевые различия жителей этих деревень: «Мárда у нас, в Золотице — пестряк, литературное название — форель» (Пурнема).

³ Ср. в *шубном рукаве* 'об отдаленной деревне': «В шубном рукаве — это отдаленная деревня» (Большой Бор); *жить в шубном рукаве* 'жить на отшибе': «Живу в шубном рукаве, рядом никого нет» (Усолье).

⁴ Предположительно континимация хрономимов *Введение Богородицы во храм* и *Вход Господень в Иерусалим*.

Литература

1. Бондаренко Е. Д. «Чук, глек да мовангель»: о способах имитации чужого говора в фольклорной традиции Русского Севера // *ЖС*. 2018. № 3. С. 15–17.
2. Березович Е. Л., Бондаренко Е. Д. Ситуация «языкового испытания» в народной культуре // *Славянский и балканский фольклор: Виноградье*. [Вып. 11]. М., 2011. С. 27–37.
3. Березович Е. Л., Казакова Е. Д. *Шерстяной язык*: об одной метафоре речевой деятельности // *Studia Etymologica Brunensia* [Praha]. 2009. № 6. С. 11–25.
4. Бернишам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала. Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // *Русский Север: К проблеме локальных групп*. СПб., 1995. С. 208–317.
5. Бондаренко Е. Д. Диалектные различия в сознании жителей Русского Севера (на материале опозитивных контекстов) // *Известия Уральского федерального университета*. Сер. 2: Гуманитарные науки. Т. 19. № 4 (169). 2017. С. 47–62.
6. Воронцова Ю. Б. Словарь коллективных прозвищ. М., 2011.
7. Казакова Е. Д. Вятчане глазами котромичей // *ЖС*. 2012. № 2. С. 41–44.
8. Муслимов М. З. «Народная диалектология» в нижнелужицком ареале // *Acta linguistica petropolitana: Труды Института лингвистических исследований*. Т. 8. Ч. 1. 2012. С. 135–193.
9. Щепанская Т. Б. Чудца: параметры уникальности // *Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции*. СПб., 2004. С. 347–385.

Сокращения

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

Работа Е. Д. Бондаренко выполнена при поддержке РНФ по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17–18–01373.

Станислав Сергеевич Петряшин,
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

РУССКИЙ БЕЗМЕН: МАТЕРИАЛЬНОСТЬ И (НЕ)СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Одним из основных видов весов в России до второй половины XX в. был русский безмен (тип неравноплечных весов). Конструктивно он представляет собой деревянный или металлический стержень, на одном конце которого находится противовес, а на другом — чашка для груза и/или крючок (см. ил. 1). Вдоль стержня в поисках точки равновесия передвигается петля (металлическая скоба, кожаный ремень, веревка, проволока). Шкала измерений обозначена рядом точек, которым соответствует вес в фунтах. По мере увеличения веса цена делений увеличивается от долей фунта до 20 фунтов. Использование русского безмена в торговле было запрещено в 1797 г. «по способности его к обману» [12. С. 592], но закон порой игнорировался, а в домашнем быту употребление безмена оставалось легальным.

Специальных работ, посвященных безменам, немного, и этот предмет традиционного быта практически не привлекал внимания этнографов и фольклористов¹. Данная ситуация довольно характерна для изучения элементов материальной культуры, слабо представленных в обрядах, верованиях, фольклоре и не служащих яркими знаками социальных статусов. Ритуальные и мифологические значения вещей нередко рассматриваются в отрыве от их материальности и повседневных практических смыслов [1. С. 218]. Такой избирательный интерес привел к тому, что в работах последних десятилетий «тотальная символизация материального мира как бы растворила вещь, лишив ее основного предназначения» [2. С. 213]. Эту односторонность призван исправить так называемый поворот к материальному в антропологии и социологии² — он ориентирует исследователей на изучение вещей с точки зрения их утилитарного назначения: «вместо социальных значений вещи и ее аскриптивных функций знаковой природы первоочередную роль начинают играть “вписанные” или овеществленные функции (inscriptions), делегированные вещам действия» [17. С. 109]. Заложенность в материальность предмета определенного сценария обращения с ним, однако, не исключает разнообразия способов его использования [8].

В первую очередь безмен выполнял функцию весов, и именно в этом ка-

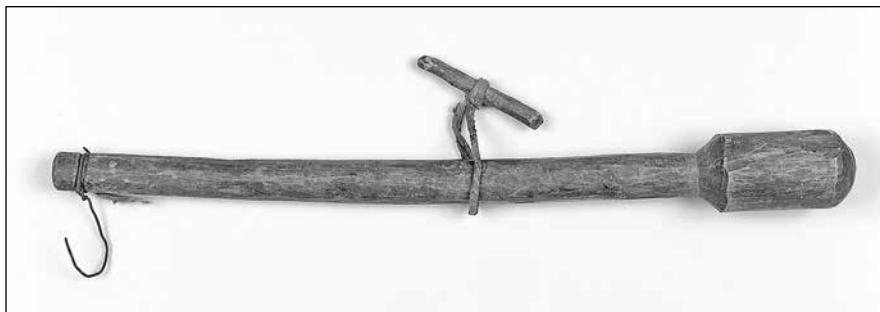
честве он вызывал у русских крестьян двойственные и противоречивые чувства (точность взвешивания часто вызывала сомнения). Согласно социологии критических способностей (Л. Болтански и Л. Тевено), выделяются шесть основных миров: рыночный, патриархальный, гражданский, научно-технический, миры вдохновения и репутации [3]. Все они представляют собой определенные совокупности вещей и людей, упорядоченные согласно различным системам ценностей. Люди критикуют или оправдывают сложившееся положение вещей, апеллируя к разным мирам. Прагматика такого обоснования (не)справедливости всегда зависит от контекста и опирается на релевантные для ситуации свойства и отношения предметов и людей. Болтански и Тевено подчеркивают, что вещи — это не «произвольно выбранные опоры для символических инвестиций индивидов», а практические ограничения, влияющие на вынесение суждения [3. С. 44]. В споре вещи часто «испытываются», оказываются предметом разногласий, к ним апеллируют для критики или оправдания тех или иных действий. Таким образом, внимание к материальности и режимам справедливости поможет проанализировать значения и функции безмена в разных сферах культуры («мирах») и объяснить их взаимосвязи и противоречия. В частности, будет рассмотрена роль безмена в обосновании (не)справедливости в рыночном и патриархальном мирах русских крестьян во второй половине XIX — первой половине XX в.

В крестьянской среде апелляция к безмену могла как подтверждать правильность измерения веса, так и свидетельствовать об обмане и несправедливости: «Вот, бабы, етат бязмент бреша — он варуя» [16. С. 88]; «Кто не имеет ни головы, ни рук, ни ног, а везде

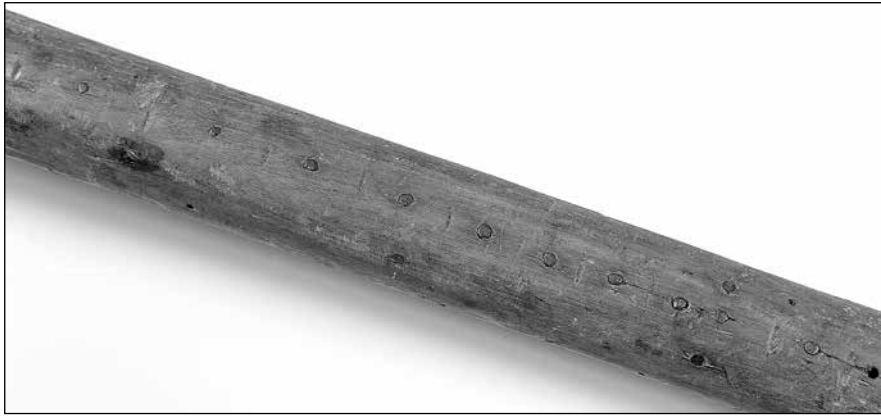
ходит и всех обманывает?» (загадка) [15. № 456]. Известно было, что «на безмене легко обвешивать» [5. Т. 2. С. 1479], «на всяком безмене свой пуд выходит» [13. С. 239]. Вместе с тем безмен, согласно поговорке, «не попова душа — не обманет» [5. Т. 1. С. 163]. Такую же оценку безмену дают некоторые загадки: «Железна душа не берет барыша»; «Кто не крещен, не рожден, а правдой живет?» [15. № 454–455]. Безмен являлся узнаваемым атрибутом скупщиков и торговцев мелочным товаром, звавшихся «безменниками» и «тарханами» (из тур., чагат. *tarخان* ‘привилегированное сословие’). Характерная оценка деятельности скупщиков запечатлена в следующей поговорке: «Тархан на промысел идет с мешком и облыжным безменом, а домой едет на возу» [5. Т. 4. С. 728] (облыжный — ложный, несправедливый).

Для объяснения двойственного отношения к безмену будет рассмотрено, как функция ручных весов была материализована в конструкции безмена и как последняя, в свою очередь, сделала возможными (не)справедливые формы его использования. Основным источником послужит собрание безменов (85 предметов) русского фонда Российского этнографического музея (РЭМ).

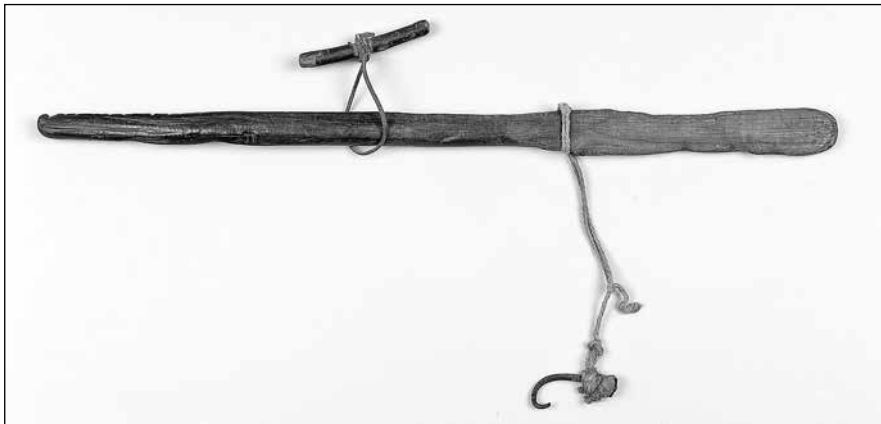
Свойственное человеку чувство веса весьма субъективно и не позволяет точно и наглядно для других определять вес. Логичным решением является делегирование этого действия специальным артефактам — весам. Как следствие, сама процедура взвешивания при помощи безмена виделась залогом объективного измерения веса вещей и соответственно справедливой стоимости товара. Здесь, очевидно, находится основание доверия к безмену. Форму русского безмена в значительной степени определяет тот факт, что это весы ручные. Самым непосредственным образом это отразилось в эргономичной форме ручки, за которую его держали при взвешивании (РЭМ, № 1411–40, 2727–120, 2897–34 и др.). Ручкой безмен можно держать на разной высоте: от уровня живота до плеча. Если держать весы высоко, то шкалу делений удобнее наблюдать не сверху, а сбоку. Держать ниже легче, но в поиске точки равновесия при взвешивании «обратная связь» от безмена идет больше через осязание, так как



Ил. 1. РЭМ, № 2727–120



Ил. 2. РЭМ, № 1411–40



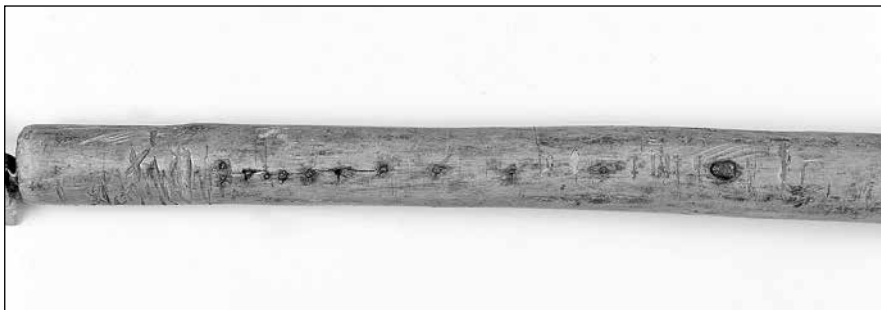
Ил. 3. РЭМ, № 1243–60

при взгляде сверху колебания предмета плохо видны. Если же держать его выше, то это физически труднее, но зато проще контролировать положение безмена визуально. Шкалу делений тогда удобнее наблюдать не вверху, а сбоку предмета. Круглые в сечении металлические и металлодеревянные безмены в процессе взвешивания можно вращать вокруг их оси для достижения нужного положения линии точек относительно глаз. Деревянный безмен такого баланса бывает лишен, так как часто представляет собой обтесанный ствол с естественным утолщением неровной формы. Такой безмен может употребляться только в одном положении — как следствие, шкала делений наносится или на верхнюю сторону (в большинстве случаев), или на боковую (РЭМ, № 2073–108, 2727–119).

Совокупная масса самого безмена и груза ограничивалась тем, что могла

поднять человеческая рука. Кроме того, ручные весы предполагают мобильность, следовательно, относительно небольшие габариты и вес, что обеспечивает удобство при переноске. По сравнению с равноплечными весами безмен отличается простотой, прочностью и меньшей массой: нет необходимости в разновесе (наборе гирь) вследствие действия в безмене принципа рычага. Из-за этого принципа, впрочем, точность измерения уменьшалась по мере увеличения веса, что негативно влияло на отношение к безмену.

Люди старались эти недостатки обойти. Например, расстояние между делениями от 1 до 20 фунтов довольно большое, что позволяло для точности и удобства измерения наносить между ними дополнительные насечки, отмечающие доли фунта и фунты. Такие дополнительные деления делали уже на калиброванных деревянных и метал-



Ил. 4. РЭМ, № 8761–1642

лических безменах (РЭМ, № 1411–40, 2073–107, 10718–30, 11856–7; см. ил. 2). На деревянном безмене можно было также оставлять мнемонические знаки — зарубки. Известно, что многие предметы, схожие по форме с безменом (топор, мутовка, поварешка и т.п.), окказионально использовали как весы: «...приходит женщина и просит взаймы хлеба, берут топор, привязывают на другой конец топорща хлеб, а посередине топорща веревочка, и весят, и потом делают рубочку. “Вот верный вес будет”, — говорят. А если чаю или сахару — тогда на мутовке, что масло мешают» [14. С. 157]. К некоторым вещам подвешивали камень в качестве противовеса: «Еще крестьяне за неимением весов вешают на палке, ухвате, коромысле, на одну привешивают товар, а на другую камень, затем делают зарубку на том месте, где была бечевка»³. Примером может служить «колотовка» для размешивания теста, она же, согласно коллекционной описи, «вдовый безмен» (РЭМ, № 1243–60; см. ил. 3). Ввиду отсутствия измерительной шкалы искомым вес обозначала зарубка на том месте, где предмет приходил в равновесие. Положительным моментом здесь является не только мнемоничность зарубки, но и то, что она показывает вес независимо от наличия и точности калибровки. Представляется вероятным, что такие окказиональные зарубки могли наноситься и на безмены. Особый интерес представляет безмен № 8761–1642, на котором нет делений после отметки в 12 фунтов, но есть множество знаков-насечек, структурно похожих на таковые у вышеупомянутого «вдовьяго безмена» (см. ил. 4). Вероятно, обладатель этого безмена сомневался в точности измерения грузов весом более 12 фунтов, так как понимал, что при взвешивании тяжелых грузов цена делений сильно увеличивается, а расстояние между делениями уменьшается, что создает вероятность крупной ошибки. Соответственно вес тяжелых предметов он должен был отмечать при помощи окказиональных зарубок.

Вместе с тем конструкция безмена давала возможность для обмана и мошенничества. Обнаружить точку равновесия на безмене, подвешенном на узкой проволоке или веревке, весьма затруднительно (особенно при тяжелом грузе). Одним из возможных решений становится использование более широкого кожаного ремня, что ускоряет процесс взвешивания, но вместе с тем ведет к снижению точности измерения и злоупотреблениям: «На базаре в быстрых руках фокусника-кулака безмен шалит. <...> Ищет одну точку петелька, и если она проволочная, то верно находит и может встать прямо на точке. Да таких петелек не бывает в ходу: больше веревочные и еще хуже того — широ-

кие ременные. На ременной петельке всегда точка прячется и плохо видна, всегда довольно походу и, разумеется, на руку того, кто держит безмен и проверяет купленное» [9. С. 166]. Круглые в сечении безмены при взвешивании «для большей точности» (по заверению продавца) поворачивали шкалой вниз. Вероятно, смысл данной операции в том, что человек, державший безмен, не видел вес товара и соответственно не мог оценить размер прибыли и решить (если она невелика), что надо постараться обвесить. Под маской стремления к справедливости и объективности мог скрываться неблагоприятный мотив: «В состоянии равновесия покупатель шкалу не видел. Стоило только, опуская и переворачивая безмен, слегка сдвинуть шнурок пальцем, как товар становился заметен “тяжелее”» [6. С. 55]. Исходную калибровку безмена могли делать неверной и другие мошеннические уловки, например, утяжеление противовеса гвоздями и металлическими винтами (РЭМ, № 485–85, 1365–139, 2073–108 и др.).

Таким образом, владельцы безмена, совершая с ним различные манипуляции, могли улучшать или портить его измерительные характеристики, взвешивать честно или обманывать. Разные способы использования безмена и свойства его конструкции в ситуации купли-продажи служили аргументами в пользу (не)справедливости цены, вызвали доверие или подозрение.

Безмен употреблялся крестьянами, однако, не только в мире торговли, обмена и долговых отношений. Рассмотрим подробнее ритуальный обход домов с целью проверки трудолюбия домочадцев. В Орловской губернии накануне Рождества двое ряженых жителей деревни (мужчина и женщина) обходили ночью дома. Заходя внутрь, они требовали у женщин и девушек пряжу и взвешивали ее на безмене, чтобы узнать, кто сколько успел напрядь до Рождества. Мужчины и парни показывали ряженым сплетенные лапти. Тех, кто мало работал, в наказание щекотали [4. С. 357]. Данный обычай также был широко распространен на юге Рязанской области: «С безменом ходили, вешали клубки. Стучали: “Ну-ка, открывай, доставай клубки”. Кто напрядл если мало, говорили: “Что? Просавила! Проварварила!” Утром дня перед Рождеством ходили проверяли с безменом» [22. С. 37]. Ритуальный персонаж назывался Колядой. В качестве наказания могли щекотать, бить плетью или же безменом: «Если мало напрядли, то “Коляда” била безменом по голове» [22. С. 36]; «Дай мне свой клубок, а то <...> безменом Коляда будет бить» [9. С. 83]. Отметим также аналогичный обычай в Верхнеуральском районе Челябинской области, приходившийся на день памя-

ти Сорока мучеников Севастийских. Здесь ряженный персонаж носил имя Кажимотка: «Кажимотки — это “кажи мотки”. Заставляли показывать, сколько напрядла. Одевались страшно: шубу овчиную выворачивали, на голову, под шапку, кудельку конопляную одевали. Это 22 марта. Сорок святых. Снаряжались и бегали всякие люди. “Кажимоты — сколь напрядла ты за пост?” Не покажешь — бить будут лентяйку» [21. С. 173]. Если «мотов» было достаточно, то Кажимотка желала здоровья и хорошего жениха, в противном случае — ругала: «Кто ж ты замуж возьмёт, неумеха» [21. С. 174].

На примере данного обряда видно, что безмен проникал в обрядовую сферу, но не перерождался в ритуальный символ, а продолжал функционировать в качестве весов. При этом он показывал уже не вес вещей, а объем сделанной работы, меру трудолюбия — важнейшего качества для крестьян. Поэтому властью проверять трудолюбие и соответственно воплощать общинные ценности, поддерживать традиционный социальный порядок был наделен особый ритуальный персонаж.

Особого внимания заслуживает следующее описание, приведем его полностью.

Гремят в избе самопрялки. Поют женщины песни, шутят. Дверь распаивается — входят две фигуры: одна вымазана сажей, увешанная коноплями и разными тряпками; проходит в середину избы, держа в руках безмен и ременную плетью; другая фигура останавливается во дверях, с огромною дубиною в руках. Все смотрят на первую.

— Ну-ка, кто чего наделал за Филиппов пост? — спрашивает Коляда.

Все молчат. В руках беззубой старушки появились три огромных клубка пряжи.

— Ну-ка, батюшка, свесь мою пряжу-то. Коляда цепляет пряжу на безмен.

— Молодец, бабушка: восемь с половиною! А ты что, старик, сидишь, давай свою работу!

— Да парочек тридцать лаптей наплёл, родимый мой! — говорит старик.

— Эй ты, молодца! Чего забилась в угол-то? — обратилась Коляда к молодой женщине.

— Она у нас солдатка: детей нету; ей можно наделать, касатик ты мой, — заметила старуха.

— Ну, давай, давай! Чего пригорюнилась? — строго настаивает Коляда.

— Я всю осень ходила на работу, — лепетала солдатка.

— Да что ж ты оправдываешься! — грозно закричала Коляда, и ременная плетью обвилась вокруг стана молодой женщины [22. С. 37].

Здесь видно, как ценности рыночного мира входили в противоречие с ценностями мира патриархального.

Решение солдатки уйти на заработки было, вероятно, экономически логично и оправданно, но обычай велел женщинам осенью заниматься прядением. Следовательно, обрядовое взвешивание происходило не в рыночном, а в патриархальном мире, где ценность вещей и правильность поступков определялись не меновой стоимостью и выгодой, а обычаем и авторитетом традиции. Использование безмена в глазах участников ритуала свидетельствовало о справедливости и точности «взвешивания» крестьянской добродетели.

Безмен, впрочем, служил и средством наказания — Коляда могла бить им провинившегося. Форма, вес и прочность безмена роднят его с дубинкой, палицей, кистенем: «Коли безмен есть под рукою, так и ка(о)лдая не надо» (калдай — кистень) [5. Т. 2. С. 188]. Это же сходство обыгрывает загадка: «У деда под крыльцом / Висит дубина с кольцом, / Налита свинцом» [15, № 450]. Безмен, наряду с дубинкой, может фигурировать как средство наказания неверной жены и ее любовника в сатирических сказках на сюжет типа 1360С «Муж в мешке и притворно больная жена» [18]. Например, в севернорусской сказке нищий поет песню и, обращаясь к спрятавшемуся в мешке мужу, рекомендует тому воспользоваться безменом: «Ох, ты слушайка, кережка, а разумея-ка ты, мешок, не про твою ли голову, не про тебя ли говорят; а мешок развяжу, а как безмен на гвозде, а ты отвесь-ка попу, а остатки тому, кто с попом за столом» [10. С. 338].

Итак, мы увидели, как утилитарное использование безмена (ручные весы) было вписано в его материальность. Благодаря сходству в форме и материале топоры, поварешки, мутовки (и пр.) могли использоваться как безмен, но, в свою очередь, передали ему новый способ маркирования веса (мнемонические зарубки). Безмен также мог находиться в одном ряду с дубинами, кистенями и являться орудием наказания. Конструкция русского безмена допускала как честное взвешивание, так и «обвешивание», что привело в рамках рыночного мира к двойственному отношению крестьян к безмену — гаранту справедливости и предмету мошенничества. Если в рыночном мире участники сделки были равноправны, то в патриархальном мире царили иерархия и власть авторитета. Крестьянин мог заподозрить скупщика в обмане, но девушка была не вправе обвинить ряженого Коляду в несправедливости, ссылаясь на неточность безмена или возможные уловки при взвешивании. В патриархальном мире русских крестьян право судить тесно увязывалось с правом карать, что проявилось в использовании Колядой безмена одновременно в функции весов и орудия наказания. Удар провинившегося именно безменом в сказке и обходе

ряженных как бы подчеркивал «взвешенность» и справедливость этого решения. Таким образом, настоящее исследование на примере безмена показывает, как обращение к материальности помогает объяснить амбивалентность вещи в культуре, проанализировать диффузность функций предметов и, наконец, выявить взаимосвязи между смыслами артефакта в разных ценностных системах и сферах культуры («мирах»).

Примечания

¹ Ряд работ о безменах написан историками метрологии, коллекционерами и сотрудниками музеев краеведческого профиля [6; 11; 19; 20; 23].

² См., например, форум «Незамеченные революции» в журнале «Антропологический форум» (№ 24. 2015) и специальную тему номера «Теории вещей, материальная культура и новая материальность» в журнале «Этнографическое обозрение» (2016. № 5).

³ Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1 (Материалы «Этнографического бюро» кн. В. Н. Тенишева). Д. 1178 (Орловская губ., Орловский уезд, с. Архангельское. М. Михеева. 1898 г.). Л. 19.

Литература

1. Байбури А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1981. С. 215–226.

2. Баранов Д. А. Образ вещей. О некоторых принципах семантизации // Антропологический форум. № 2. 2005. С. 212–227.

3. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов / Пер. с фр. О. В. Ковенева. М., 2013.

4. Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991.

5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М., 1903–1909.

6. Жуков С. Т. История российского безмена // Мир измерений. 2010. № 1. С. 54–60.

7. Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

8. Латур Б. Где недостающая масса? Социология одной двери // Социология вещей: Сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 199–222.

9. Максимов С. В. По русской земле. М., 2013.

10. Ончуков Н. Е. Северные сказки (Архангельская и Олонская гг.). СПб., 1908.

11. Пинуныров В. Н. История весов и весовой промышленности России в сравнительно-историческом освещении. М., 1955.

12. Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1. Т. 24. СПб., 1830.

13. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Новгородская губерния. Т. 7. Ч. 3: Череповецкий уезд. СПб., 2009.

14. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Новгородская губерния. Т. 7. Ч. 4: Тихвинский уезд. СПб., 2011.

15. Садовников Д. Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач. СПб., 1876.

16. Словарь воронежских говоров. Вып. 1. Воронеж, 2004.

17. Соколовский С. В. Материальная семиотика и этнография материальной культуры // Этнографическое обозрение. 2016. № 5. С. 103–115.

18. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

19. Ткаченко А. В. Безмены в Калужском крае: вопросы типологии // Песоченский историко-археологический сборник. Вып. 3. Ч. 1 / Сост. А. А. Бауэр. Киров, 1997. С. 205–209.

20. Ткаченко В. А., Федорова Л. И. К вопросу о калужских безменах // Родная старина: Материалы II и III науч.-практ. конф. по проблемам сохранения и развития фольклора / Ред. Н. И. Лепихова; Сост. В. Г. Пуцко. Калуга, 2001. С. 203–208.

21. Традиционные праздники русского населения Южного Урала (Челябинская и Оренбургская области): материалы полевых исследований / [Сост. О. Г. Баранова и др.; Науч. ред. И. И. Шангина]. Челябинск, 2012.

22. Тульцева Т. С. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. (Рязанский этногр. вестн.; № 30).

23. Федоров В. В. Калужские безмены: к вопросу о традициях ремесла // Песоченский историко-археологический сборник. Вып. 4. Ч. 1 / Сост. и отв. ред. А. А. Бауэр. Киров, 2002. С. 106–111.

Алена Алексеевна Михайлова,
канд. ист. наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

ОТ САКРАЛЬНОСТИ К ДИЗАЙНУ: ПОДВЕСНЫЕ КОНСТРУКЦИИ ИЗ СОЛОМКИ В СОБРАНИИ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

За прошедшее столетие концепции формирования собрания Российского этнографического музея (РЭМ) неоднократно менялись [5]. Это наглядно прослеживается на примере того, как некоторые однотипные памятники в разное время по-разному функционировали как в пространстве музея, так и за его пределами.

Основная стратегия комплектования коллекций Этнографического отдела Русского музея императора Александра III (ныне РЭМ) была разработана в самом начале XX в. и изложена в опубликованной программе [13. С. 12]. В ней разъяснялось, что принципиальную ценность для собрания представляют принадлежности народного быта, рассматриваемые как документы,

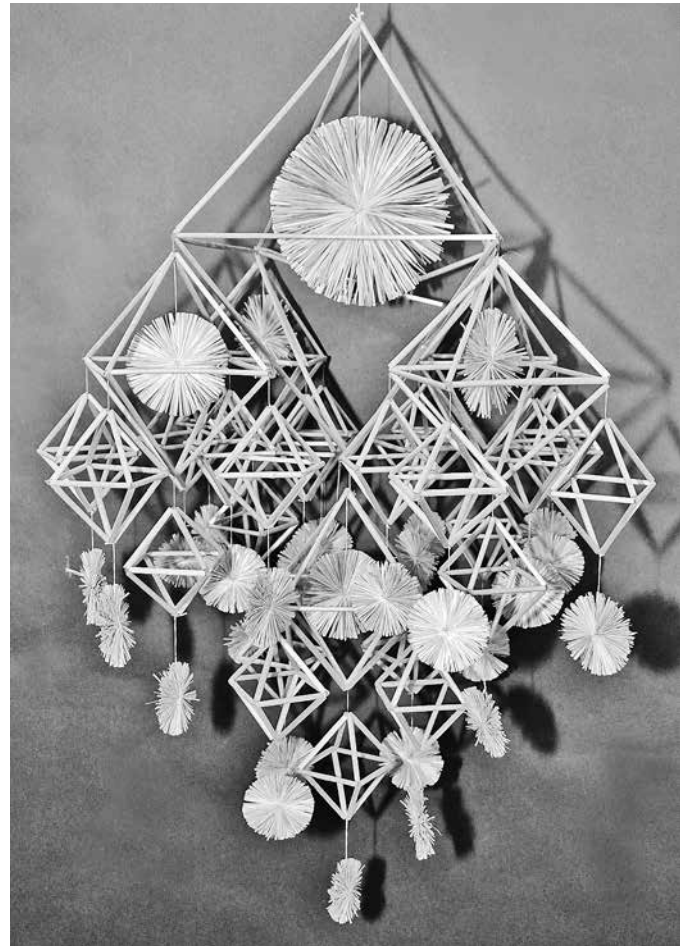
характеризующие культуру той или иной этнической группы. Отмечалось, что важнейшей характеристикой этих предметов является внутренняя потребность народа в их создании, а не случайные внешние факторы. Поэтому в дореволюционный период музей старался приобретать в первую очередь исчезающие из обихода предметы, использовавшиеся в условиях натурального хозяйствования.

Именно поэтому в собрание музея были привезены первые подвесные конструкции из соломки из разных мест Российской империи и зарубежной Европы, которые представляли собой элементы праздничной обрядности и в стенах музея обрели статус зафиксированного этнографического факта.

В 1920-е гг. в условиях распространения новой идеологии и модернизации быта такого рода предметы исчезли из обрядовой практики и были забыты. Спустя столетия, в 1970–1980-е гг., они вновь появились в культуре, но уже как предметы декоративно-прикладного народного искусства. Архаические формы этих предметов воссоздавались по образу сохранившихся музейных памятников, а также по воспоминаниям представителей старшего поколения. В тот же период обозначилась тенденция к модификации мастерами архитектуры этих изделий в соответствии с их воображением. Подвесные конструкции из соломки вновь стали объектом музейного коллекционирования, как артефакты, отражающие современные тенденции в этнической культуре. Однако декоративная ценность этих конструкций вытеснила собой их прежнюю семантику и обрядовую ценность. В дальнейшем на постсоветском пространстве они превратились в инструмент манифестации этнической идентичности и визуальные национальные символы, объекты новой мифологии и неофетишизма, арт-объекты и элементы дизайна интерьеров.



Паук (Pająk). 1910 г., с. Попово, Ловичский уезд, Варшавская губ., Царство Польское. Поляки. РЭМ, № 2074–24. Фото Е. В. Дьяковой



Паук (Павук). 1978 г., г. Минск, Белорусская ССР. Белорусы. РЭМ, № 9908–18. Фото Е. В. Дьяковой

Коллекции РЭМ позволяют проследить историческую судьбу данного типа памятника и его метаморфозы. Имеющиеся в собрании подвесные конструкции из соломы представлены пятью ранними, бытовавшими в начале XX в., образцами и тремя десятками поздних, реконструированных в 1970–1980-е гг. изделий, поступивших с ярмарок мастеров и выставок кружков народного творчества. При изучении феномена этих конструкций важно выявлять их историко-географическую и этноконфессиональную распространенность. В музее эти предметы представлены в коллекциях, посвященных этнографии шведов, поляков, словаков, латышей, литовцев, белорусов и русских, а письменные и устные источники указывают на их бытование и у других народов. Серьезную проблему представляет собой вопрос об истоках и архаичности традиции изготовления этих конструкций, о ее связи с дохристианским земледельческим культом солнца и народными верованиями. На эту связь указывают лингвистические и фольклорные данные, этнографические сведения о размещении данных предметов в сакральных локусах внутри жилища, а также их связь с календарной обрядностью. В целом данный феномен как компонент традиционной культуры

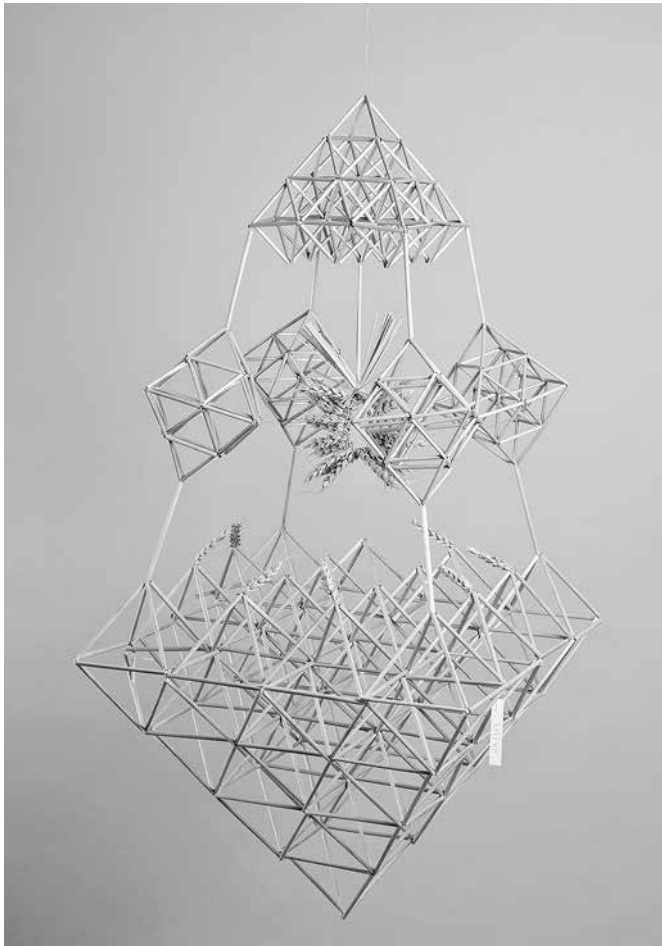
остается малоизученным, что порождает некоторые крайности в его современных трактовках. С одной стороны, наблюдается тенденция к его мистификации, а с другой — к упрощению его понимания как предмета досугового ручного творчества.

Самыми редкими и архаичными по форме подвесными конструкциями из соломы в собрании РЭМ являются две шведские «рождественские короны» (шв. *Jol Krona*), привезенные в музей в 1911 г. географом и археологом Н. Ф. Арепьевым из экспедиции на о. Вормси (в те времена территория Российской империи, ныне Эстония) (РЭМ, № 2994–59, 2994–60). Уникальность этих предметов обусловлена тем, что они бытовали в традиционной культуре ныне практически исчезнувшей этнолокальной группы островных шведов (айболандеров). Поселения шведов, выходцев из Северной Европы, появились на островах в конце XIII в. В начале XX в. на о. Вормси проживало 2529 шведов при общей численности населения в 2669 человек [7. С. 120; 3. С. 443]. Среда обитания населения Вормси, как и населения соседних островов Рухну, Хийумаа и др., была весьма своеобразной. Окруженные морем приграничные острова находились на удалении от больших городов. Жизнь на периферии

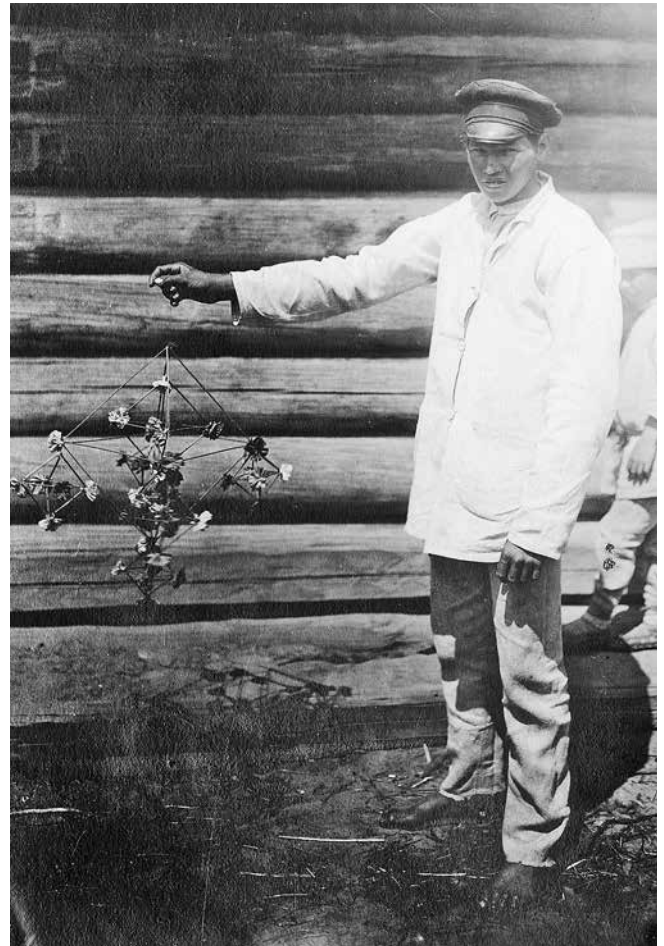
накладывала свой отпечаток на характер локальных традиций и на облик бытовавших здесь предметов. В 1944–1945 гг. шведы-айболандеры покинули острова и растворились на просторах своей patrii — Швеции. Своеобразие традиции изготовления «рождественских корон» островными шведами прослеживается также по нескольким экземплярам подобных предметов, хранящимся в Национальном музее Эстонии [18].

«Короны» изготавливали на Рождество и подвешивали над праздничным столом. Привезенные с островов образцы достигают в диаметре 80 см. Их основу составляет небольшой круг из ольхового дерева, от которого в разные стороны расходятся 12 радиальных палочек — «лучей». Между «лучами» по окружности в несколько оборотов протянута пеньковая веревка таким образом, что по форме изделие напоминает паутину. У каждого «луча» имеется по две подвески с ромбами небольшого размера, реже шестигранниками, выполненными в технике оплетания соломой, украшенными бумажными красными и белыми кисточками или красной шерстяной нитью.

Техника оплетания соломой перекрещенных между собой двух или трех одинаковых по длине тростинок использована также в польской подвес-



Сад (Sodas). 1986 г., г. Каунас, Литовская ССР. Литовцы. РЭМ, НВ 9359. Фото О. В. Ганичевой



Паук. 1905 г., д. Милостов, Игуменский уезд, Минская губ. Белорусы. РЭМ, № 776–82. Фото В. К. Костко

ной конструкции «паук» (*paįqk*) (РЭМ, № 2074–24). Она состоит из плетеных ромбов разных размеров, соединенных между собой в пирамидальной последовательности нитями с нанизанными на них кусочками соломы и вставками из цветной бумаги и сухих соцветий. Предметы подобной формы были широко распространены в Восточной Пруссии [21. С. 35]. В конце XIX — начале XX в.

они преподносились в качестве дожичного подарка хозяину усадьбы или в качестве романтического подарка возлюбленной. Подарок подвешивали в доме рядом с распятием [20. С. 16]. Соломенные конструкции также использовались в обряде «полазник», практиковавшемся у многих народов Центральной Европы, в том числе у поляков [16. С. 35–36]. «Полазником»

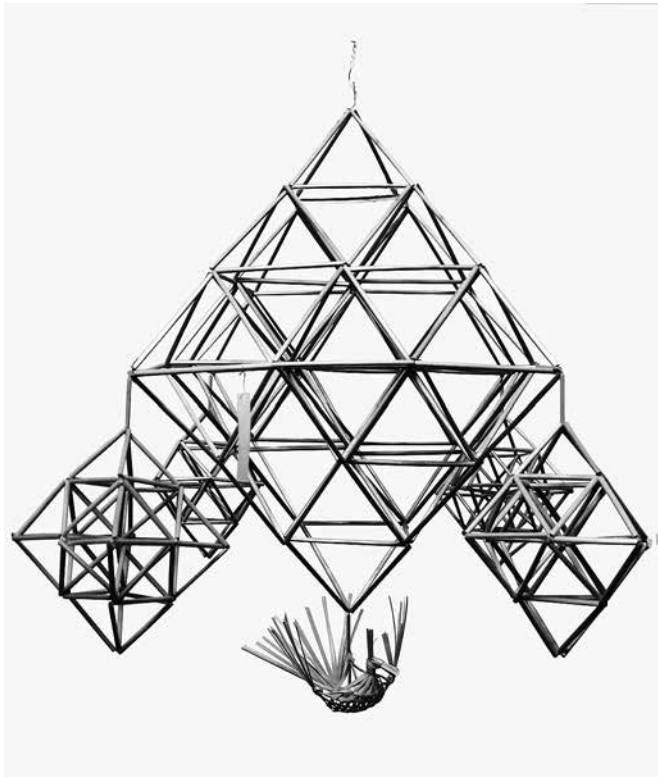
назывался ритуальный гость, который первым приходил в дом на Рождество, Пасху и на некоторые другие праздники. Его приход сулил хозяевам плодородный год. Конструкция из соломы выступала в роли ритуального предмета, который гость приносил с собой и подвешивал к потолку, с тем чтобы хлеб и лен уродились высокими.

Еще один польский «паук» начала XX в. в музее не сохранился, но известно, что он представлял собой «множество висящих октаэдрических фигур, украшенных цветной бумагой и стеклянными шариками с кисточками» (РЭМ, № 2074–25). Оба польских «паука» поступили в собрание в 1910 г. из Варшавского музея земледелия и промышленности.

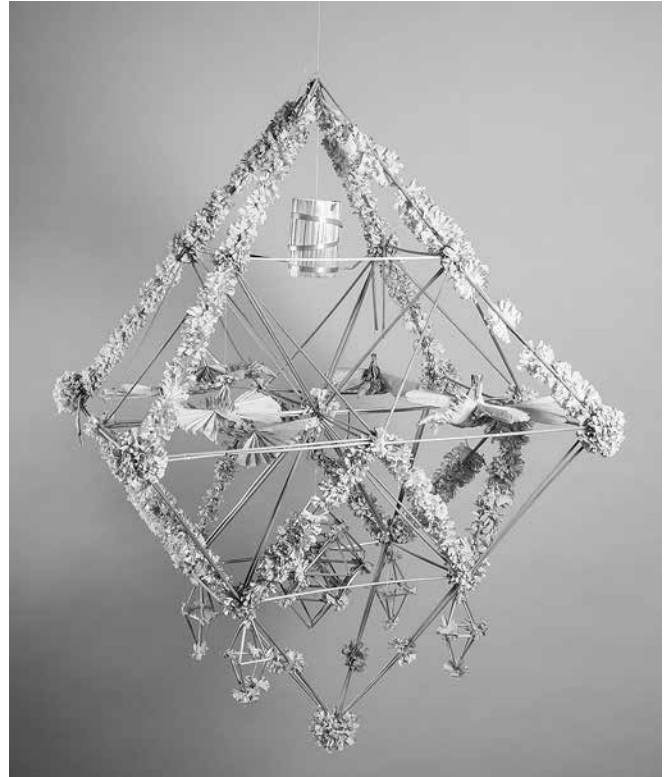
К бытовавшим в народной культуре обрядовым подвесным конструкциям можно также отнести словацкую праздничную гирлянду (РЭМ, № 6790–43). От проволочного обруча диаметром 7,5 см расходятся 48 нитей, каждая длиной 115 см, на которые нанизаны двухсантиметровые соломинки, чередующиеся с кусочками бумаги белого, красного и зеленого цветов. Гирлянда поступила в музей в числе свадебных атрибутов без описания ее роли в самом обряде. В этнографической литературе встречаются сведения, что в XIX в. подобного



Фонарик. 1990-е гг., д. Лавния, Волховский р-н, Ленинградская обл., Россия. Русские-староверы. Фото Л. В. Корольковой. РЭМ



Сад (Sodas). 1986 г., г. Каунас, Литовская ССР. Литовцы. РЭМ, НВ 9360. Фото О. В. Ганичевой



Сад (Sodas). 1972 г., д. Качюну, Утенский р-н, Литовская ССР. Литовцы. РЭМ, № 8159-1. Фото О. В. Ганичевой

типа предметы бытовали в Можайском районе Московской области и в ряде сел вдоль р. Клязьмы. Гирлянда, нити которой были сделаны из соломинок, чередующихся с цветными бумажками, подвешивалась к потолку в доме невесты на свадьбе и тоже называлась «пауком». Ее нити протягивались от центра комнаты к углам и символизировали четыре дороги невесты: «из отчего дома, в церковь, из церкви, в дом жениха» [б. С. 648]. С отъездом невесты поезжане срывали украшение и обматывали им лошадей, на которых свадебный поезд ехал в церковь; считалось, что, если этого не сделать, подружки невесты долго не выйдут замуж.

Похожий способ украшения дома к свадьбе гирляндами практиковался в Латвии. В собрании РЭМ хранится гирлянда, реконструированная по воспоминаниям старожилов в 1974 г. умельцами народной студии «Атсполе» при Историческом музее г. Елгава (РЭМ, № 8383-16). В ее основе — геометрическая фигура в форме октаэдра высотой 23 см, от которой расходятся восемь длинных нитей с нанизанными на них тростинками и розетками из цветной бумаги и фольги, а также крашеными куриными перьями. Длина нитей колеблется от двух до двух с половиной метров. Каждая нить гирлянды оканчивается пучком цветных шерстяных нитей. Подобные украшения также подвешивались в центре комнаты, а нити расходились равномерно к четырем ее углам и стенам. По свидетельству А. Биленштейна (1826–1907), они были

распространены в земгальских деревнях в середине XIX в. и вплоть до 1930-х гг. использовались во время свадебного обряда *мичошана*, заключавшегося в снятии с головы невесты венка и надевании на нее чепца замужней женщины.

В свадебной обрядности использовался также литовский «сад» (*sodas*), поступивший в собрание в 1972 г. из историко-этнографического музея Литовской ССР (РЭМ, № 8159-1). Он был сделан в д. Качюну Утенского района. Основу конструкции составляет октаэдр высотой 90 см, украшенный мишурой из цветной бумаги, а также мелкими подвесками в виде соломенного бочонка внутри фигуры и разноцветных птичек из соломы и бумаги по четырем углам. В центре имеется еще один небольшой октаэдр, сложенный из соломинок и цветных бумажных розеток. В описании предмета отмечается, что в литовской традиции ко дню свадьбы изготовлялось два «сада»: один для дома невесты, другой для дома жениха. Их делали родственники или друзья брачующихся. Покидая отчий дом, невеста оплакивала свой «сад», а в доме жениха ее уже ждал новый. Если он висел над порогом, то сопровождавшие невесту гости должны были выкупить «сад», и только тогда молодым разрешалось войти в дом жениха. Если же «сад» висел над столом, то за стол предварительно сажали мнимых молодых. Ими могли быть переодетые друзья жениха. Гости невесты, чаще всего сват и сваха, должны были выкупить «сад», и только тогда мнимые молодые освобождали место

настоящим. Описание использования подвесной конструкции из соломы в обряде не объясняет ее семантику. Вероятно, она служила символом счастья, плодородия и изобилия или оберегом.

Большой октаэдр, дополненный с углов фигурами меньшего размера, был самой распространенной в традиционной культуре формой подвесных конструкций из соломы¹. В 1905 г. сотруднику музея В. К. Костко во время экспедиции в д. Милостов Игуменского уезда Минской губернии удалось сфотографировать такого «паука из соломы» с бумажными «квютками» (цветочками) (РЭМ, № 776-82). В 2004 г. сотрудник РЭМ Л. В. Королькова во время экспедиции к русским староверам в д. Лавния Волховского района Ленинградской области зафиксировала идентичный по форме предмет, в котором вместо бумажных розеток использовалась цветная фольга. Жительница села (1924 г.р.) сделала этот предмет в конце 1990-х гг., вспомнив, как такие же в детстве делала ее мама, и повесила его слева от иконы в красном углу.

Подобный предмет в музей привез А. А. Макаренко в 1904 г. из д. Заимка Кежемская Енисейской губернии, где проживала этнолокальная группа кежмарей, сложившаяся в XVII — начале XVIII в. из поморов и выходцев из западных, южных и центральных губерний, а также коренного населения Сибири [9. С. 27]. Конструкция называлась «теремок» и представляла собой большой октаэдр, к вершинам которого были присоединены шесть малых октаэдров

(РЭМ, № 681–5). «Теремок» был украшен множеством цветных тканых лоскутков с вышивкой и подвеской в виде тряпичного голубка. Это единственный русский образец подвесной конструкции из соломки в собрании РЭМ. Он был изготовлен к Пасхе и подвешен в «святой угол» к иконам. Голубок в конструкции мог быть христианским символом либо отсылать к ритуалу призывания весны. Традиция изготовления к Пасхе подвесных конструкций могла быть занесена в Сибирь переселенцами из европейской части России. Об этом свидетельствует то, что в XX в. похожие предметы сохранялись в деревнях Пинежья (Покшеньга, Кучкас и др.). Местные жители называли их «фонариками», делали их из соломы или из длинных стеблей травы на один год, как и поморскую «птицу счастья», а потом сжигали².

В литературе встречаются сведения о том, что пасхальная традиция украшения красного угла конструкциями из соломы существовала также и у народов Поволжья, в частности у мордвы. Эти объекты назывались «кадило». В нижний модуль конструкции помещали крашеное яйцо, а в боковые — конфеты. Через год обветшалое «кадило» заменяли на новое [10. С. 42]. У удмуртов подобные предметы назывались «лампадки» (*лампадкос*), их вешали на матицу во время осеннего календарного праздника *портмаськон*. Оно также висело весь год, а затем заменялось на новое. Номинации соломенных конструкций с внутренней формой, указывающей на источник света, зафиксированы и у тверских карел, которые называли их «люстра» (*hõrča*), а также в белорусской традиции, где встречался термин *ліхтар*, т.е. «фонарь».

Исследователи ассоциируют соломенные объекты с солярными символами: «Солнечная символика таких украшений не вызывает сомнений, как, впрочем, и то обстоятельство, что в данном случае мы имеем дело с приданием жилому пространству черт макрокосма» [1. С. 158]. Эти предположения подтверждаются фольклорными данными, согласно которым с появлением капели и теплых лучей солнца конструкции из соломки подвешивали в красный угол со словами: «Солнышко-ведрышко!».

Символы солнца и огня в традиционной культуре использовались как оберег и в русской и белорусской культуре назывались *круг* [8. С. 18]. Так же назывались подвесные соломенные конструкции шарообразной формы. Основой «круга» служил корнеплод — картофель или свекла — или скатанный в комок кусочек глины или хлебного мякиша. В поверхность основы со всех сторон втыкались длинные соломинки, образующие шар [4. С. 32]. Это был

самый простой способ изготовления солярного символа из соломки для защиты дома от злых сил [11. С. 126].

Что касается использования слова «паук» для обозначения подвесных конструкций, то оно, по всей видимости, вошло в обиход из-за их визуального сходства с восьминогим обитателем человеческого жилища, нередко селившимся на потолке. Его образ был связан с народными космогоническими представлениями, а паутина, которую напоминали сложные геометрические формы соломенных объектов, наделялась магической символикой и апотропейными свойствами. Образы птицы и яйца, дополнявшие эти конструкции, символизировали обновление жизни, а конфеты и лоскуты могли быть связаны с архаическими жертвенными практиками. Подвижность этих конструкций от колебаний воздуха внутри жилища создавала эффект незримого присутствия потусторонних сил и взаимодействия с ними. Таким образом, анализ нарративных, вещевых и лингвистических источников о подвесных конструкциях из соломки дает основания предполагать, что истоки этого феномена лежат в дохристианских верованиях земледельческих племен финно-угорского, славянского и балтского ареала и связаны с аграрными культурами плодородия. В сакральном локусе жилища эти предметы сосуществовали с церковными символами.

Причинами того, что в музейных коллекциях осело крайне мало таких объектов, являются их хрупкость, сакральность и циклическое бытование в культуре, подразумевавшее их ежегодное уничтожение. Модернизация и изменение условий жизни населения способствовали исчезновению этих предметов из интерьера жилища. Однако память о способах их изготовления сохранилась до 1970-х гг. Попытка возрождения практики их изготовления была связана с государственной политикой, направленной на поощрение развития народных художественных промыслов. В стране начался поиск народных умельцев, способных создавать эстетически выразительные изделия традиционных форм, рассматриваемые в качестве образцов народного искусства [2. С. 7]. Узнаваемость этих форм, натуральные материалы и ручное изготовление обеспечивали таким изделиям устойчивое внимание со стороны музеев, стремившихся пополнить ими свои собрания. Если подлинно традиционным памятникам была присуща анонимность, то новые изделия имели авторство. Декоративные и художественные свойства этих предметов становились их главным достоинством. Благодаря своей локальной специфике они не только дополнили музейные со-

брания, но и вошли в потребительскую культуру в качестве сувениров.

Особенно ярко последняя тенденция прослеживается в коллекциях РЭМ, посвященных этнографии бывших прибалтийских республик. В 1973 г. научный сотрудник музея О. М. Фишман во время командировки в г. Салдус Латвийской ССР в магазине художественного объединения «Максла» приобрела подвесное соломенное украшение «пузырь» (*puzurs*). Его конструкция представляет собой три последовательно уменьшающиеся в размерах октаэдра, расположенные один под другим. Внутри большого октаэдра и к четырем его вершинам были подвешены четыре маленьких октаэдра. Вершины всех фигур украшались бумажными розетками красного цвета. В легенде отмечалось, что такие «пузыри» делали к праздникам, в частности к свадьбе, но «со временем эта народная традиция утратилась, а в 1972 г. была возрождена» (РЭМ, № 8233–11). Приобретение данного изделия встретило одобрение экспертно-закупочной комиссии музея, поскольку в 1970-е гг. концепция комплектования фондов в целом была ориентирована на приобретение предметов народного искусства. Это позволило зафиксировать в музейных коллекциях разнообразные формы, создававшиеся народными мастерами в тот период.

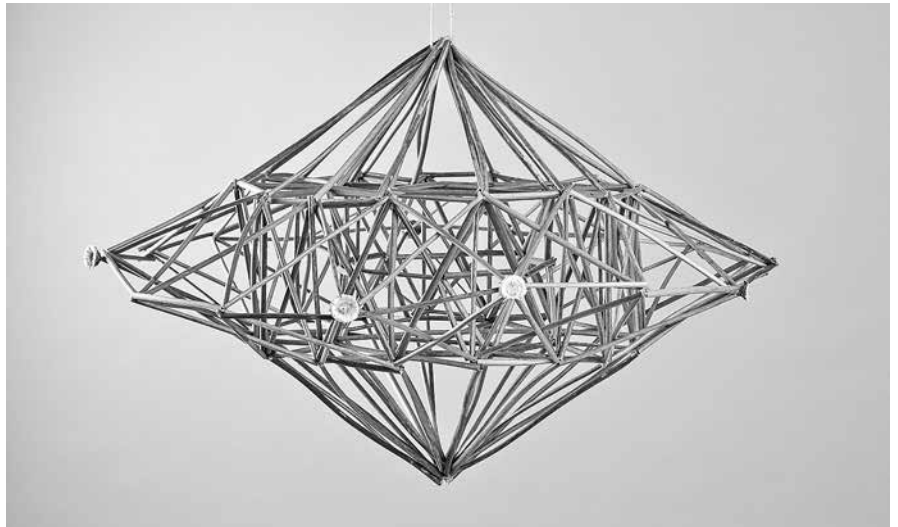
В 1974 г. с выставки «Латышское народное искусство», состоявшейся в Историческом музее г. Елгава (Латвийская ССР), в музей поступило еще 12 подвесных конструкций из соломки как предметы современного прикладного искусства. Они были изготовлены в студии «Атполе» по воспоминаниям информантов М. Глужи (1864 г. р.), О. Варны (1898 г. р.), З. Гринце (Земгале), О. Блумбах (Курземе), А. Смагаре (Латгале). Большую часть коллекции составляли шарообразные конструкции «пузыри-солнышки» (*puzurs-saulite*). В их основу — картофелину, свеклу или плод каштана — были воткнуты длинные стебли соломы — «лучи» с нанизанными на них разноцветными отрезками бумаги, фольги, ткани, ниток, сухих цветов или куриных перьев. Разновидностью «солнышек» были подвески — «лампочки» (*lukturs*) из воткнутых таким же образом в картофелину или каштан стеблей мятлицы. Длина «лучей» предметов коллекции составляла от 15 до 35 см. В легенде отмечалось, что в Курземе и Видземе особое распространение имели «пузыри» в форме «полусолнца», а в Латгалии — «плоские солнышки» (РЭМ, № 8449–15). В коллекции было представлено также несколько гирлянд из соломы, в которую вплетены тростник, каштаны, цветы. Прототипом этих изделий были обрядовые гирлянды, служившие для украшения дома

к свадьбе, Рождеству и окончанию уборки урожая (РЭМ, № 8449–17). Одна из гирлянд этой коллекции с соломенной звездой, символизирующей вифлеемскую звезду, оповестившую волхвов о рождении Христа, в настоящее время выставлена в экспозиции РЭМ «Народы Прибалтики».

В 1978 г. в собрание ГМЭ (ныне РЭМ) по этнографии белорусов поступило изделие «паук» (*navuk*), выполненное известной в Белоруссии мастерицей соломоплетения Т. П. Агофоненко, как «украшение интерьера дома» (РЭМ, № 9908–18). Его привезла из командировки в БССР научный сотрудник музея Л. А. Мышастая. Изделие представляет собой сложную конструкцию, состоящую из крупного октаэдра, с соломенной розеткой во внутреннем пространстве. К пяти его вершинам прикреплены октаэдры меньших размеров с соломенными розетками внутри. К вершинам этих пяти октаэдров прикреплены еще меньшие октаэдры с такими же розетками.

Как и в ряде других республик, в Белорусской ССР в 1970-е гг. соломоплетение институционализировалось в качестве одного из направлений народного искусства, а подвесные конструкции из соломки в усложненных модификациях вошли в ассортимент предприятий художественных промыслов Управления художественной промышленности и Художественного фонда БССР наравне с другими декоративными изделиями, такими как панно, шкатулки, плетеная скульптура [17. С. 17, 42, 47; 18. С. 194–205].

В 1986 г. с проходившей в ГМЭ выставки работ мастеров «Народное искусство Литвы» в научно-вспомогательный фонд музея поступило еще 12 подвесных конструкций (РЭМ, НВ 9359–9369). Три предмета этой коллекции были изготовлены в г. Каунасе. Их основу составляли октаэдры, в комбинации модулей образующие «кристаллическую сетку», украшенную подвесками в виде соломенных птичек и малых октаэдров. Остальные конструкции были привезены из г. Укмерге и представляли собой подвесные фигуры в виде птиц, выполненные из сухих растений. Головы «птичек» были сделаны из коробочек мака и других плодов, туловища — из травы и цветов (бессмертника, пижмы и др.), а хвосты и крылья — из пучков пушистых метелок. «Птицы» подвешивались на нить с нанизанными на нее сухими цветами, соплодиями ясеня и др. и вращались под воздействием воздушных колебаний. Подвесные литовские «птички» схожи с «поморскими голубками», некогда украшавшими избы крестьян Архангельской губернии [12. С. 280]. Им приписывались свойства оберега; считалось, что они приносят счастье и благополучие.



Сад (*Sodas*). 1986 г., г. Укмерге, Литовская ССР. Литовцы. РЭМ, НВ 9363. Фото О. В. Ганичевой

К концу XX — началу XXI в. концепция комплектования фондов музея вновь поменялась. Вследствие политического и экономического кризиса систематический сбор этнографических памятников в бывших республиках прекратился, сократилось число экспедиций, новые поступления в музей стали окказиональными. Итог собрания подвесных конструкций из соломки стал довольно скромным. В целом собрание фрагментарно и не отражает полную картину их бытования и распространения; в нем отсутствуют эстонские, финские, украинские памятники; белорусская традиция представлена лишь одним предметом, не позволяющим судить о ее разнообразии.

Подвесные конструкции в целом для этнографической науки остаются периферийным феноменом, а многие связанные с ним вопросы — не исследованными, что, в свою очередь, создает довольно большой простор для дискуссий и мифотворчества. Это продемонстрировала конференция «Сады» и их география» («*Sodų tyrimai sklaida*»), прошедшая в 2015 г. в Вильнюсском центре этнической культуры (Литва). Докладчики высказывали самые разнообразные версии происхождения данного феномена, включая мистические, и недоказуемые предположения относительно его архаической семантики [22].

Пришедшая из доиндустриального прошлого идея создания подвесных конструкций из соломки в Прибалтике переживает новый бум. Это связано со стремлением народов региона выразить свою этническую самобытность посредством традиционных ремесел и практик, существовавших в эпоху, предшествовавшую политическим и идеологическим социальным потрясениям XX в. В отличие от мастеров 1970–1980-х гг., которые старались воспроизводить соломенные конструкции согласно традиции своего края, современные мастера постоянно экспериментируют с формами, размерами, соревнуются в оригинальности

решений, экспонируют эти изделия на авторских выставках³. Изделия наделяются новым значением, встраиваются в новую обрядность; их продвижение в качестве символов этнической идентичности происходит без учета сведений об историко-географическом ареале их бытования.

Например, в скандинавской традиции модернизация идеи подвесных конструкций из соломки отражает развитие дизайнерской мысли. Современные дизайнеры нередко заменяют соломку на более прочные материалы, а сами изделия, называемые «небесными» (*himmeli*), используются для украшения интерьеров кухонь, гостиных, спален и даже ванных комнат [19. P. 92].

В настоящее время важной является социализирующая роль изготовления подвесных конструкций из соломки. Во всех странах, где оно сохраняется, разрабатываются специальные образовательные и досуговые программы по соломоплетению, ориентированные на все поколения. Таким образом, наблюдается определенная эволюция этого явления. За прошедшее столетие оно проделало путь от обрядовой практики до самостоятельного направления в современном искусстве и продолжает испытывать ретрадиционалистские импульсы, связанные с поиском средств манифестации этничности в эпоху глобализации. Пересмотр стратегии комплектования музейных фондов в пользу фиксации современных метаморфоз традиционных форм позволил бы отразить в собрании то направление, в котором эти изменения происходят.

Примечания

¹ В белорусской традиции эта форма известна как «пятиручный ромбический паук» [15. С. 132].

² Информация от Г. М. Баландиной (1957 г.р., с. Карпогоры Пинежского р-на Архангельской обл.).

³ Например, в 2014 г. в Музее хлеба (Санкт-Петербург) состоялась выставка

«Соломина поднимает хлеб к солнцу» мастериц Антозе Чюпайлене (1922 г.р.) и Марии Заланскайте Люгене (1943 г.р.).

Литература

1. *Байбурун А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

2. *Богуславская И. Я.* Русское народное искусство: Краткая энциклопедия. СПб., 2009. (Русский музей представляет: Альманах; Вып. 247).

3. *Галиона В. А.* Орудия морского зверобойного промысла и наземной облавной охоты островных шведов Балтики второй половины XIX — начала XX в. в собрании Российского этнографического музея // Скандинавские чтения 2010 года: Этнографические и культурно-исторические аспекты / Сост. Т. А. Шрадер. СПб., 2012. С. 437–455.

4. *Гиль В. Н.* Павук — оберег и украшение // Народное творчество. 1999. № 4. С. 32–33.

5. *Дмитриев В. А., Калашиникова Н. М.* Развитие концепции комплектования коллекций в истории Российского этно-

графического музея // Музей. Традиции. Этничность. 2017. № 1. С. 5–19.

6. *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.

7. *Засецкая М. Л.* Собрание по этнографии скандинавских народов и немцев-колонистов // Материалы по этнографии. Т. 2 / [Науч. ред. О. М. Фишман]. СПб., 2004. С. 114–135.

8. *Кабакова Г. И.* «Паук» // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2009. С. 648–649.

9. *Карнаухова Л. Л.* Наследие «Кежемской Атлантиды» // Первая Таймырская музейная интернет-конференция «Сферы взаимодействия Таймырского краеведческого музея: традиции, современность, новации»: Сб. тр. Дудинка, 2012. С. 27–33.

10. *Колмыков В.* Мордовское соломенное кадило // Народное творчество. 1993. № 3–4. С. 42.

11. *Лобачевская О. А.* Плетение из лоскутков. М., 2000.

12. *Максимов С. В.* Год на Севере. М., 1890.

13. Программа для собрания этнографических предметов. СПб., 1903.

14. *Романюк М. Ф.* Художественная соломка Белоруссии. Творчество В. И. Гаврилюк и Л. Г. Головацкой // Народные мастера. Традиции, школы / Под ред. М. А. Некрасовой. М., 1985. С. 194–205.

15. *Супинский А. К.* Белоруссия и БССР. Л., 1934.

16. *Усачёва В. В.* Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.

17. *Шкут Н. Н.* Белорусские художественные промыслы. Минск, 1985.

18. Эстонские обычаи и традиции / [Сост. Ю. Тедре; Пер. с эст. И. Кингс]. Таллинн, 1991.

19. *Koski E.* Himmeli. Helsinki, 2013.

20. *Riemann E.* Ostpreußische Volkskunst // Volkskunst in Ostpreussen. Hamburg, 1984. S. 3–28.

21. *Seweryn T.* Les «Podlązni». Cracovie, 1932.

22. *Tumėnas V.* Šiaudiniu «Sodu» simbolikos archetipai // Sodo rėda. Vilnius, 2012. P. 5–26.

См. также ил. на 2-й с. обложки

Олег Викторович Лысенко,

канд. ист. наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

Людмила Петровна Махова,

Научный центр народной музыки им. К. В. Квитки Московской гос. консерватории им. П. И. Чайковского

ЛЕГЕНДАРНАЯ РУБАХА ИЗ ИМПЕРАТОРСКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ (топонимическая атрибуция и этническая идентичность)

Этническое проявляется, в частности, в стереотипных реакциях на визуальные образы, которые складываются как в этнокультурной традиции, так и в восприятии внешним наблюдателем, в зависимости от аналитических стратегий, исследовательских и практических задач. Требуется особый подход при исследовании вещи как транслятора этничности, которая имманентно присутствует в этнографическом объекте¹. Только при системном описании и анализе конструктивных, функциональных и семантических характеристик артефакта, музейного экспоната, этничность получает шанс проявиться вновь.

Это в полной мере относится к комплексам одежды и их отдельным компонентам. Причем комплекс в целом — костюм — может манифестировать общие значения, а компоненты — раскрывать детали (фрагментировать целое), в которых этничность может быть артикулирована на уровне мельчайших фрагмен-

тов: технологии — принципов работы с материалом (например, разрывания ткани руками), крутки нитей, их расположения в текстуре ткани, цветового кода (соотношения орнаментальных элементов и основного полотна) и т.д.; на уровне функциональных характеристик — одежда сезонная, производственная, праздничная, свадебная; параметров, связанных с локализацией объекта, его местом хранения, временными циклами и другими характеристиками.

В рамках комплексного исследования традиционной одежды старожилов Сибири по программе Российского этнографического музея «Исследование в области архаичных технологий текстиля» для системного описания была выбрана неоднократно публиковавшаяся в альбомах, посвященных народному костюму, мужская рубаша (ил. 1, см. также ил. на 1-й с. обложки) старообрядцев-«поляков»², представляющая большой этнографический интерес. В основе своей она является

типичной русской рубашой, но имеет ряд деталей, неизвестных ни севернорусскому, ни южнорусскому регионам. В то же время в выставочных проектах и музейных каталогах она представлена в комплексах одежды, составленных из различных этнически маркированных компонентов, обычно со штанами «каменщиков»³, другой этнической группы русского старожильского населения Алтая и с неоднозначной атрибуцией «костюм Семипалатинской губернии»⁴.

Следует отметить историю появления рубашки в фондах Российского этнографического музея (РЭМ). Из поездки по Томской губернии великий князь Владимир Александрович Романов привез несколько вещей. Он «путешествовал по губернии целый месяц, объездив всю ее южную часть, — указывает научный сотрудник Государственного архива Томской области Виктор Гахов. — В Томск великий князь прибыл 22 июля (10 июля по ст. ст.) 1868 года» [5]. За год до этой поездки, в 1867 г., в Москве состоялась Первая Всероссийская этнографическая выставка. А в 1869 г. князь стал выполнять обязанности товарища президента Академии художеств. Возможно, Владимир Александрович проявил интерес к одежде старожилов Томской губернии, образцам народного искусства, интересным с художественной точки зрения, которые и передал в 1902 г. в собрание Дашковского музея, а в 1948 г. они поступили в РЭМ вместе с фондами Музея народов [8. С. 152]. Из коллекции великого князя опубликованы три вещи: мужская рубаша (ил. 1), мужская шляпа («гречневик», ил. 1, 3, 4), а также женский нарукавник (передник)⁵. Мужская рубаша (ил. 1) получила

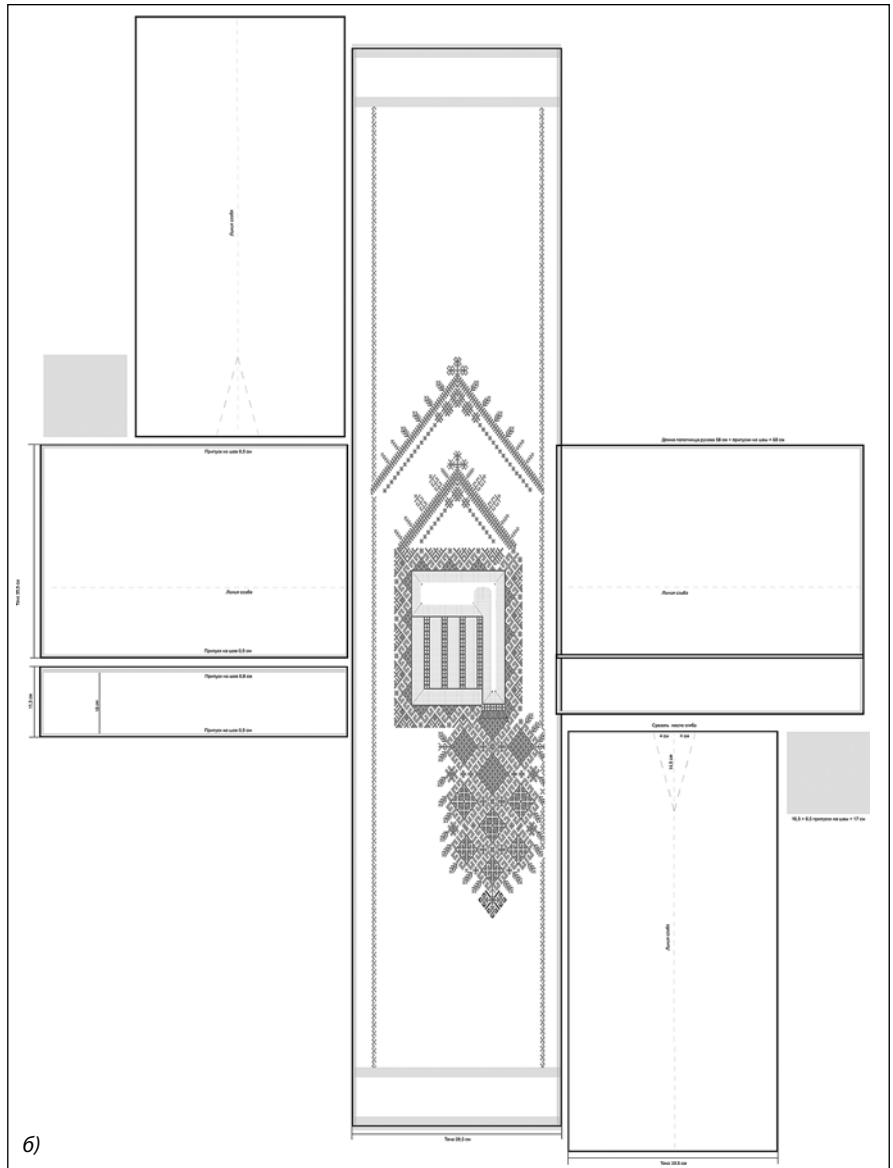


Ил. 1: а) «Костюм» жениха или молодого женатого мужчины. <...> Русские, [старообрядцы-«поляки»]. [Томская губерния]**. Вторая половина XIX в.» [8. Ил. 8]; б) Крой мужской рубахи

* Комментарии к компонентам костюма в каталоге выставки (адреса не указаны): «1. Рубаха. <...> Колл. № 999872–1485 “Т” (в английском переводе номер 8762–1485 “Т” указан верно. — О. Л., Л. М.). 2. Брюки “чамбары”. <...> Колл. № 5158–24. 3. Пояс. <...> Колл. № 5091–15. 4. Сапоги. <...> Колл. № 7075–37/1, 2. 5. Шляпа мужская праздничная. <...> Колл. №№ 8762–1667 “Т”. Колл. №№ 8762–1485 “Т” и 1667 “Т” дар В[еликого] К[нязя] Владимира Александровича» [8. С. 152].

** При публикации указан другой адрес: «Семипалатинская губерния». Название этнографической группы русского старожилого населения Алтая (старообрядцы-«поляки») отсутствует.

Адреса из описей коллекций РЭМ: Рубаха и шляпа — Крутоберёзовская вол. Алтайского горного округа [с. Лосиха = с. Верх-Убинское], дар вел. кн. 1868 г. Брюки — д. Быкёво [поселение каменщиков на реке Бухтарме]; пояс — с. Прапорщиково, район рек Убы и Ульбы [территория поселения «поляков»]. Собиратель А. Н. Белолюдов, 1912–1914 гг. (приобретены РЭМ в 1925 г.).



регистрационный номер 8762–1485 «Т», а в книгу первичной регистрации в 1954 г. было внесено формальное описание с целью идентификации музейного предмета:

09.08.54 г. Дар кн. Владимира Александровича. 1869 г. Рубашка мужская из белого домашнего холста, сшитая из цельных прямых полотнищ, без швов на плечах. На подоплеке из грубого холста. Рукава прямые, широкие, без манжет, с четырехугольными ластовицами из кумача. Без воротника, грудной разрез слева. На продольные швы нашиты полосы кумача (шир. 4 см.), вышитые тамбурным швом синей и белой бумагой, узор из спиралевидных завитков. Шейный и грудной разрезы обшиты шнуром, сплетенным из красной бумаги. На груди и на спине вышивка крестом черным шелком и красной бумагой, рисунок геометрический. Подол рубахи и концы рукавов украшены полосами кумача и вышивкой гладью красной бумагой и синим шелком. К концам рукавов пришиты вязаные домашние кружева. (Алтайский горный округ, Крутоберезовская волость).

Для составления научного описания объекта и подготовки электронного ресурса в музее было проведено системное исследование рубахи с использованием компьютерных технологий, сделаны обмеры (ил. на 2-й с. обложки), технологические карты, схемы (ил. 1б), прорисовки всех конструктивных элементов. Проведены исследования работы в комплексных этнографических экспедициях и краеведческих музеях региона.

В книгу первичной регистрации РЭМ внесен адрес происхождения рубахи — «Алтайский горный округ». Территория Кольвано-Воскресенских заводов с 1804 г. стала южной частью Томской губернии [15. С. 109]. С 1834 по 1896 г. интересующее нас административно-территориальное образование имело двойное подчинение — Томской губернии и Канцелярии Горного ведомства. Алтайский горный округ (ил. 2) располагался в пределах ныне существующих Алтайского края, Новосибирской, Кемеровской и Томской областей, республик Алтай и Хакасия, а также Республики Казахстан. На территории Кольвано-

Воскресенского (с 1834 г. — Алтайского) горного округа проживали разные этнографические группы старожилов Сибири: сибиряки, старообрядцы-«поляки» (как государственные крестьяне, так и приписанные к заводам и рудникам), ясачные «каменщики»; сословные группы составляли казаки и горнозаводские рабочие («бергальи»).

История переселения старообрядцев-«поляков» на Алтай ведет свой отсчет с момента вступления на престол Екатерины II, которая манифестом 1762 г., в частности, пригласила возвратиться в Россию бежавших в Польшу старообрядцев. При водворении на новых местах в Сибири им были гарантирова-

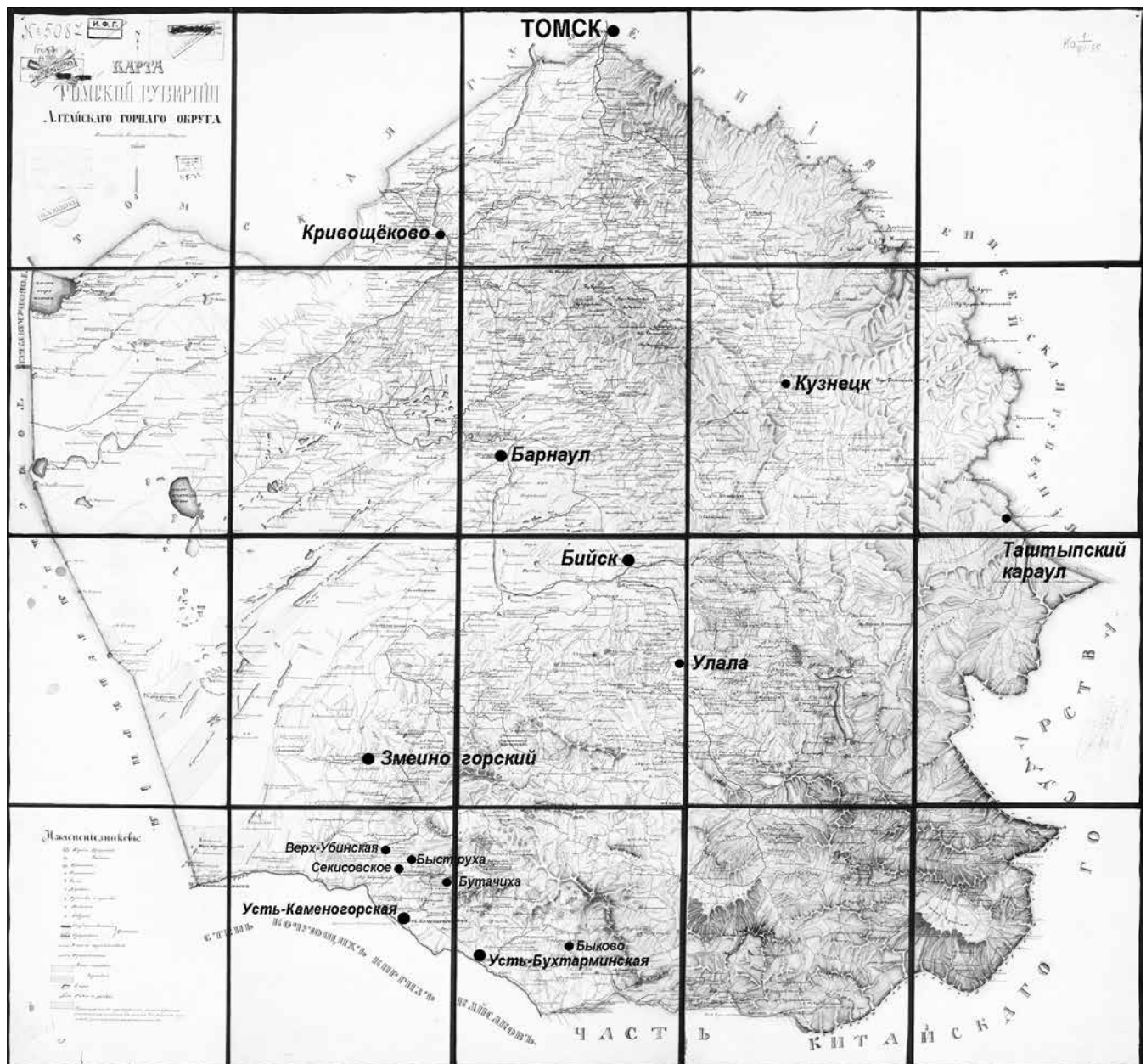
ны полные гражданские права, свобода богослужения по старым книгам, право носить старинную одежду, а также освобождение от всяких податей и работ на шесть лет. К указу Сената от 14 декабря 1762 г. был приложен «реэстр» мест, назначенных для поселения раскольников. В Сибири: 1) в Сибирской губернии, на Барабинской степи и 2) «в той же губернии, на состоящих в ведомстве Усть-Каменогорской крепости, по рекам Убе, Ульбе, Берёзовке, Глубокой и по прочим впадающим речкам во она и в Иртыш реку местах» (цит. по: [21. С. 3]).

Историк Ю. С. Булыгин со ссылкой на Государственный архив Алтайского края⁶ указал: «Заселение ведомства Усть-

Каменогорской крепости «поляками» началось в 1766 году» [3. С. 97]. Архиепископ Томский Д. Н. Великов отмечал, что старообрядцев из Польши «особенно много в Алтайских горах, по рр. Убе, Ульбе, Глубокой и прочим притокам Иртыша с правой стороны» [1. С. 39].

В описи рубахи 8762–1485 «Г» (ил. 1а) нет сведений о том, в каком именно населенном пункте великий князь получил в дар или приобрел мужскую рубаху — известна только Крутоберёзовская волость (волостное правление, согласно данным Г. Д. Гребенщикова, находилось в селе Лосиха [6. С. 26]).

В 1771 г. П. С. Паллас указал в междуречье рек Убы и Ульбы два поселения



Ил. 2. Сборный лист карты Алтайского горного округа Томской губернии. Конец XIX в. (1896 г.)* [9]

* Кривощёково — будущий г. Ново-Николаевск (1903, ныне Новосибирск); Кузнецк — ныне Кузнецкий р-н Новокузнецка Кемеровской обл.; Таштыпский караул — ныне с. Таштып Таштыпского р-на Республики Хакасия; Улала — ныне Горно-Алтайск; Бийск и Змеиногорский — центры уездов (Бийского и Змеиногорского), ранее крепости Колывано-Кузнецкой казачьей линии; Усть-Каменогорская — ныне г. Усть-Каменогорск (административный центр Восточно-Казахстанской обл. Республики Казахстан); Усть-Бухтарминская — затоплена после постройки Бухтарминской ГЭС; Быково — село «каменщиков» на реке Бухтарме — ныне в Зырянском р-не Восточно-Казахстанской обл. Республики Казахстан.

с одинаковым названием: казачью Верх-Убинскую защиту и деревню «сега же имени» [14. С. 272]. В 1898 г. М. В. Швецова, автор первой большой статьи (монографии), посвященной описанию традиционной культуры старообрядцев-«поляков», побывала в пяти волостях Змеиногорского округа и назвала 21 поселение «поляков», из которых семь относились к Владимирской волости: «с. Верх-Убинское или Лосиха, Секисовское, д. Быструха, Малая Убинка, Волчиха, Зимовская и Александровская» [21. С. 21]. Исследовательница без колебаний отнесла Верх-Убинское к селениям «поляков», сообщив, что оно имеет и второе название — Лосиха, так как деревни «поляков» Верх-Убинская, Секисовская и Бобровская⁷ возникли рядом с казачьими поселениями на новой Кольвано-Кузнецкой линии.

Этнограф В. А. Липинская отметила: «Среди поселений старожилов особый интерес представляют селения, в названиях которых есть суффиксы *-их*, реже *-ух*, *-юх*, *-ых*. В Европейской части [России] они устойчиво связываются с расселением старообрядцев. Эти суффиксы наиболее распространены в Среднем Поволжье, откуда плотной полосой идут на Вятку, через Урал к Томску и далее расходятся веерообразно в южную Сибирь и на восток до Тихого океана. На Алтае такие названия встречаются повсеместно (Выдриха, Тележиха, Повалиха, Прослауха и пр. Это может считаться одним из свидетельств широкого расселения здесь староверов. Лишь местности более позднего заселения: северо-запад (Славгородский р-н) и юго-восток (Горно-Алтайская область) — обеднены ими» [10. С. 88].

Таким образом, мы можем считать с. Верх-Убинское поселением казаков, а возникшую рядом Лосиху — селом старообрядцев-«поляков».

Многие поселения «поляков», по мнению Швецовой, представляют собой «выселки» из первых освоенных мест, «большая часть из с. Секисовского, про которое его жители говорят: «Наша Секисовка плодущая матка была — никак десять роев отсадила». Действительно, выходцами из Секисовки основаны все шесть польских селений Риддерской⁸ волости и четыре Владимирской — Быструха, Малая Убинка, Волчиха и Зимовская» [21. С. 21–22]. На карте (ил. 2) села старообрядцев-«поляков» в ведомстве Усть-Каменогорской крепости располагаются компактно по правобережным притокам Иртыша (см. второй квадрат слева в нижнем ряду)⁹.

Фотография (ил. 1а) опубликована в издании «Императорские коллекции в собрании Российского этнографического музея» (1995) с подписью: «Костюм жениха или молодого женатого мужчины. Русские. Семипалатинская



Ил. 3. Костюм* жениха. Русские. Старообрядцы-«поляки». [Томская губерния]. Вторая половина XIX в. — 1914 гг. [18. Ил. 184]

* Комментарии к составляющим костюма в публикации 1984 г.: «Костюм жениха. Середина XIX в. — 1920-е гг. [?] Семипалатинская губ. [?] и у. [?], д. Секисовка [?]. Старообрядцы. Рубаха. 5091–17. <...> Пояс. 5091–11» [18. Коммент. к ил. 184]; «Чамбары (штаны) <...> с. Быково. 5158–24» [18. Коммент. к ил. 183]; «Шляпа <...> 1667 “Т” [18. Коммент. к ил. 182]».

Адреса из описей коллекций РЭМ: шляпа — Крутоберёзовская вол. Алтайского горного округа [с. Лосиха = с. Верх-Убинское], дар вел. кн. 1868 г. Рубаха — д. Быструха, пояс — без адреса; район рек Убы и Ульбы [территория поселения «поляков»]. Брюки — д. Быково [поселение «каменщиков» на реке Бухтарме]. Собиратель А. Н. Белослюдов, 1912–1914 гг. (приобретены РЭМ в 1925 г.).

губерния [?]. Вторая половина XIX века» [8. Ил. 8. С. 37]. Датировка костюма условна и связана со временем приобретения рубахи и шляпы в 1868 г., а весь костюм отнесен к Семипалатинской губернии, которая появилась только в 1920 г.

Сравним подписи к публикациям аналогичных костюмов. Другая рубаха старообрядцев-«поляков» из коллекции А. Н. Белослюдова (ил. 3) опубликована в художественном альбоме «Русский народный костюм» (1984) в комплек-

се с теми же брюками («чамбарами») бухтарминских «каменщиков» и с той же шляпой «поляков», при этом имеет подпись: «Костюм жениха. Середина XIX — 1920-е гг. [?] Семипалатинская губерния [?] и у., д. Секисовка [?]. Старообрядцы» [18. Ил. 184].

Сотрудникам музея известно, что алтайские фотографии из коллекции А. Н. Белослюдова (РЭМ, № 5572) датированы 1912–1914 гг.¹⁰ Именно в эти годы им были собраны и коллекции вещей «поляков» (РЭМ, № 5091) и «каменщиков» (РЭМ, № 5158).

Возникает вопрос: почему в комментариях к фотографии костюма указано село Секисовка, не соответствующее ни одному из его компонентов (!). Рубаха, например, была привезена Белослюдовым из деревни Быструха, адрес брюк и шляпы — см. комментарий к ил. 1. Непонятно, почему исчезло название субэтноса (особой этнографической группы) старообрядцев-«поляков», так как в примечании к коллекции 5091 указано, что вещи собраны в «район[е] рек Убы и Ульбы» (!) — изначальном месте поселения «поляков» на Алтае. Отметим, что д. Быструха и с. Секисовка входили во Владимирскую волость Змеиногорского уезда Томской губернии до 1917 г.

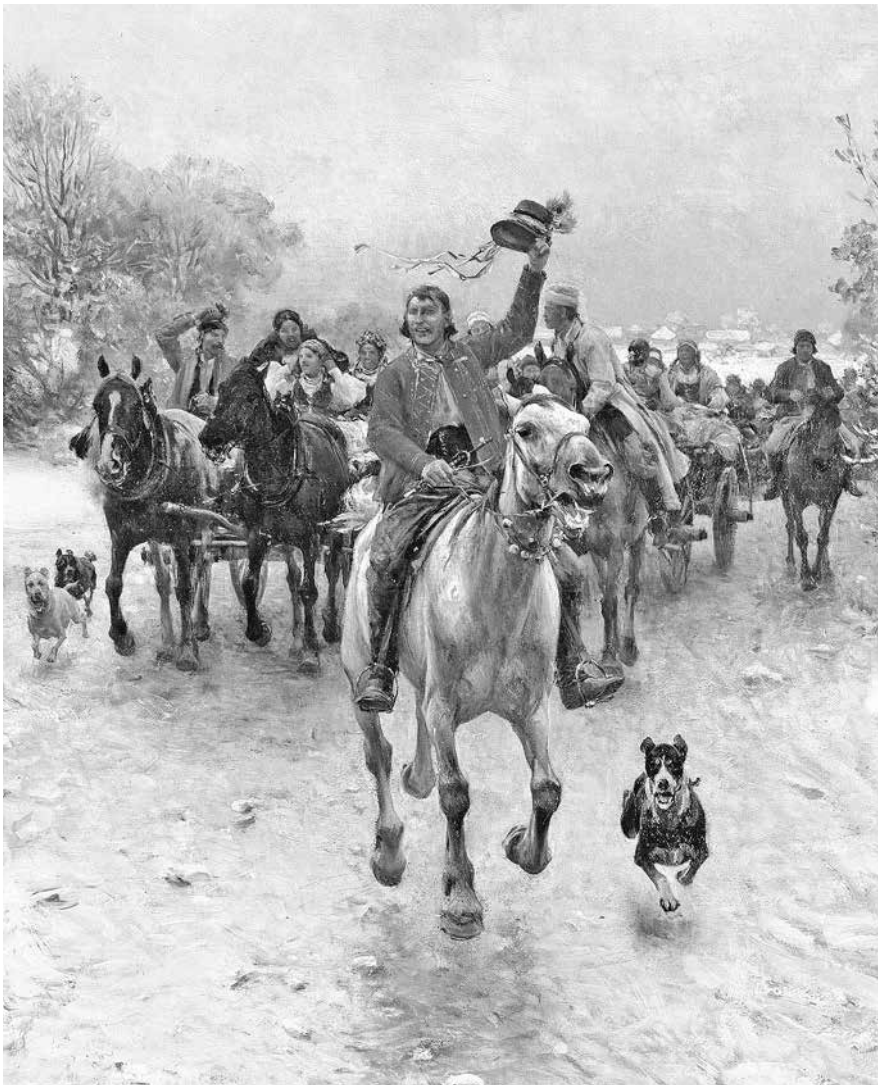
Что отличает эти два костюма, кроме разных рубак и их локализации? Как по костюму отличить жениха от женатого мужчины? Ответом на один из вопросов может послужить... шляпа, точнее ее ленты!



Ил. 4. Шляпа («гречневик»* [с лентами жениха]). Русские. Старообрядцы-«поляки». Крутоберёзовская волость Алтайского горного округа Томской губернии. 1868 г.

* Шляпа в книге регистраций имеет следующее описание: «8762–1667 “Т”. Дар великого князя Владимира Александровича. 1869 г. “Гречневик” — шапка мужская, шерстяная, валяная, чёрного цвета, цилиндрической формы с полями (6 см.). Тулья снаружи, у нижнего края украшена полосами красного сукна, на которые нашиты розетки из зелёного и красного гаруса с пуговицами и бахромы из лилового гаруса с бисеринками на концах. Наверху шляпы — бахромы из зелёного гаруса. Алтайский гор[ный] округ. Крутоберёзовская [вол.]».

В качестве лент жениха можно рассматривать как две полосы красного сукна (в центре), так и два конца ленты лилового цвета (справа).



Ил. 5. А. Ковальский-Веруш. Свадебный поезд (Свадебная процессия). Частное собрание (фрагмент)

Известны три фотографии одной и той же шляпы «поляков», опубликованные с разными адресами и даже с указаниями принадлежности коллекциям разных собирателей.

Первая публикация была осуществлена в альбоме «Русский народный костюм» (1984) с подписью, в которой не только перепутаны инициалы в имени собирателя, но сам собиратель указан неверно (см. выше: коллекция № 8762 принадлежит вел. кн. Владимиру Александровичу Романову): «Шляпа (мужской головной убор). Середина XIX в. Семипалатинская губ. [?] и у. [?] д. Секисовка [?]. Старообрядцы. <...> Выс. 18, шир. 35. 1667 “Т”. Собиратель Н. [?] А. [?] Белослюдов (1925)¹¹, публикуется впервые» [18. Коммент. к ил. 182]. Вторая фотография той же шляпы была опубликована на официальном сайте РЭМ¹² с подписью «Гречневик» и ныне находится на другом интернет-ресурсе (English Russia, 2006–2018)¹³. Третья публикация (ил. 4) — самая «показательная» с точки зрения демонстрации лент на мужской шляпе. Фото также было раз-

мещено на официальном сайте РЭМ (в данный момент отсутствует). На выставке РЭМ «Головные уборы» (2014)



Ил. 6. Старообрядцы-«поляки» Змеиногорского уезда. [1912 г.]. ОГИКМ, 4255–20

шляпа старообрядцев-«поляков» демонстрировалась с подписью: «Русские. Алтайский край»¹⁴.

Ленты на шляпе жениха, близкой этнокультурной традиции того же времени, изобразил на двух своих картинах польский художник-реалист А. Ковальский-Веруш, родившийся в Сувалках Августовской губернии Российской империи (ныне — Польша). Приведем одну из них (ил. 5): жених скачет впереди процессии верхом на лошади; в его руках шляпа, на которой развеваются ленты.

Картина отражает восприятие традиции художником, а для нас является историческим свидетельством этнографической действительности¹⁵. Другое достоверное свидетельство — исторические фотографии.

Одна и та же фотография старообрядцев-«поляков» (мужчины и женщины) начала XX в. (см. 2-ю с. обложки) находится в двух музеях: Российском этнографическом музее (РЭМ, № 4096–6, кол. С. П. Швецова) и Омском государственном историко-краеведческом музее¹⁶ (ОГИКМ, 4255–10). В публикациях Е. Ф. Фурсовой (1997) и Д. А. Баранова (2010) имеет разные подписи, соответственно: «Старообрядцы-“поляки” Змеиногорского уезда, 1912 г. Фото А. Е. Новосёлова» [20. Рис. 146. С. 116] и «Мужчина и женщина в повседневной одежде, д. Бута[чи]ха» [4. С. 122].

При суммировании обеих подписей получаем более полную информацию: мужчина и женщина (старообрядцы-«поляки», предположительно муж и жена) в праздничной (!) одежде, д. Бутачиха (ныне с. Бутаково) Риддерской волости Змеиногорского уезда Томской губернии. На праздничность наряда указывает головной убор жен-



Ил. 7. Повязывание пояса в Западном Полесье (а, б — белорусы) и в селах Южного Алтая (в, г — старообрядцы-«поляки»):

а) Фрагмент фотографии «Сяляне ў штодзённым адзенні» (Крестьяне в повседневной одежде). Начало XX в. Пинщина [Брестской области Белоруссии] [17. Ил. 123. С. 84, в разделе «Западное Полесье. Пинско-Ивацевичский наряд (“строй”)»];

б) Женщина в горсете. 1930-е гг. Тышковичи. Ивановский район Брестской области Белоруссии [17. Ил. 49. С. 48, в разделе «Западное Полесье. Мотольский наряд (“строй”)»];

в) Девичий костюм. 1910-е гг., села Быструха и Черемшанка [Змеиногорского уезда Томской губ.], ныне в составе Глубоковского района Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан [19. С. 27];

г) Праздничный костюм молодухи. 1910–[19]20 гг., с. Черемшанка Риддерской волости [19. С. 25]. (Риддерская волость до августа 1920 г. входила в Змеиногорский уезд Томской губернии, с августа 1920 г. по январь 1928 г. — в Усть-Каменогорский уезд Семипалатинской губернии)

щины — кичка и кокошник с золотным шитьем. Согласно материалам этнографических экспедиций одного из авторов данной статьи, в обычные дни вместо кички женщины повязывали платок, а мужчины подобные вышитые рубахи надевали в праздники, не только на свадьбу, но и каждое воскресенье, собираясь на утреннюю службу в церковь. Мужчина на фотографии (судя по бороде) не является женихом, а по возрасту его статус можно определить как «давно женатый мужчина».

Рубахи с аналогичной вышивкой вокруг ворота носили также молодые парни не только как женихи в день свадьбы, об этом свидетельствует фотография начала XX в. из архива Омского государственного историко-краеведческого музея (ил. 6). Второй справа — молодой парень в рубахе с вышивкой на груди. Рубаха имеет вышивку несколько иной композиции, но по геометрии квадрата в области горловины она аналогична рубахам, зафиксированным на ил. 1а, 3 и на ар-

хивной фотографии, опубликованной на 2-й с. обложки.

Что может стать проявлением этничности в костюме? — пояс, как наиболее динамический компонент в структуре костюма. Его можно завязать — развязать — перевязать, не разрушая целостности надетого на человеке костюма. Если разместить рядом две фотографии музейных комплексов традиционной одежды (ил. 1а, 3), то для этнографа или этнолога, фольклориста или практикующего этномузыколога вполне закономерно возникнет вопрос: с какой стороны — справа или слева — традиционно мужчины повязывали пояс? Кроме того, обращает на себя внимание некоторая избыточная длина этого пояса. Согласно экспедиционным данным одного из авторов этой статьи, старообрядцы-«поляки» — девушки, молодухи и молодые мужчины Алтая, а также старообрядцы-«семейские» Забайкалья — молодые мужчины с. Большой Куналей¹⁷ Тарбагатайского района Республики Бурятия — повязы-

вают пояс по-полесски, и, что особенно интересно, на это не обратил внимания никто из наших предшественников, хотя обе ветви старообрядцев имеют ветковско-стародубское происхождение. Полесский способ повязывания пояса подтверждают и публикации Т. Г. Шарабариной¹⁸, научного сотрудника Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника (ил. 7).

Отмеченные нами неточности, возникающие вследствие или обобщения имеющейся информации, или стремления к унификации географической атрибуции в процессе каталогизации вещи, ставшей музейным предметом, так же как и относительно произвольная компоновка костюма, без учета локальной вариативности деталей и форм, способов оперирования ими, на наш взгляд, вполне закономерны и представляются нам не ошибками при публикациях или экспонировании, а скорее индифферентностью культур-

трегерского похода к этнографическому факту и музейному высказыванию как научно обоснованному, концептуальному феномену.

Понятия «национальный костюм» или «региональный костюм», и в частности «типичная русская рубаха» на уровне обыденного сознания носителей традиции, — это обобщения, за которыми скрываются варианты этничности, среди которых географическая и этнокультурная составляющая. Видеть подобное — значит видеть одинаковое, несмотря на имеющиеся различия. Именно так появляются понятия «русский костюм», «костюм старообрядцев-«поляков» Алтая», «украинский костюм», «костюм этнографических групп населения Карпат и Буковины», «польский и белорусский «строй»» и т.д. Очевидно, что так называемые национальные костюмы аккумулируют всё многообразие форм и деталей одежды доступных им локальных этнокультурных традиций как элементы, структурные единицы, части целого, представляющие своеобразную комбинаторику, понятную владельцу костюма или экзегету. «Национальный костюм» предполагает возможность его последующей деконструкции в процессе осмысления.

Примечания

¹ В этнографическом музее для каждого музейефицированного объекта этнический признак оказывается доминантным. Этничность становится фундаментом, на котором выстраивается бытие целостного этнографического факта в традиции и в музее, сохраняющем артефакты этнических культур, разобранных во времени и пространстве и зафиксированных в исторической памяти. Этническое инкорпорировано в этномузеологическое наследие как целостный объект. Подробнее см.: [11].

² Переселившихся после 1763 г. на Алтай из Ветки и Стародуба русских раскольников (старообрядцев) местное старожилческое население прозвало «поляками» как пришедших из Польши, в противоположность ранее обосновавшимся здесь «сибирякам». Впервые поселения «поляков» на Алтае описал естествоиспытатель, географ и путешественник, член Академии наук Петр Симон Паллас (1741–1811) в своем «Путешествии по разным провинциям Российской империи». Описание путешествия Палласа начало выходить в свет частями на немецком языке прежде, чем само путешествие было закончено (1771, 1773, 1776), в русском переводе книга выходила в 1773, 1786 и 1788 гг. Далее цитируется русское издание [14].

³ Горная часть Алтая известна под названием Камня, поэтому ее жители именовались «каменщиками». С 1740-х гг. «в Камень» уходили представители разных сословий: крестьяне, горнозаводские рабочие, солдаты от пожизненной

службы и старообрядцы. Поскольку их нахождение в горах было тайным, налогов в казну «каменщики», занимавшиеся промысловой охотой, не платили. В 1790 г. они обратились к Екатерине II с просьбой принять их в подданство на правах инородцев. После рескрипта от 15 сентября 1791 г. мужское население стало платить дань — яsak в виде пушнины и звериных шкур. В 1792 г. вместо мелких поселений возникло 9 деревень (среди них д. Быкова), в которых по переписи 1835 г. числилось 326 мужчин и 304 женщин, всего 630 душ [2. С. 15]. Алтайским «каменщикам» посвящена статья С. И. Гуляева, изданная в «Санкт-Петербургских ведомостях» в 1845 г. [7]. В 1927 г. комплексное этнографическое обследование района р. Бухтармы, правого притока Иртыша, осуществили ленинградские этнографы Е. Э. Бломквист и Н. П. Гринкова. Результатом их работы стал сборник [3].

⁴ Фотография комплекса мужского костюма с брюками («чамбары») старообрядцев-«поляков» из Бийского уезда Томской губернии (РЭМ: кол. 568–06, соб. Д. А. Клеменц, год сбора 1904) опубликована в [13. Ил. 25. С. 41].

⁵ В 1956 г. Н. С. Маслова опубликовала рисунок нарукавника (передника) из коллекции великого князя с указанием места его бытования — у «русского населения Крутоберёзовской вол. Томской губ. 186[8] г.» (курсив наш) [12. Рис. 53–3. С. 651].

⁶ ГААК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 866. Л. 141–142.

⁷ Паллас писал о Бобровской защите, «где выстроена большая деревня, населенная Польскими поселянами. (...) В 21 версте далее лежит Сентовский редут и почти на 300 сажен от него находится польское селение, сим же именем называемое» [14. С. 271]. Вероятно, деревню следует назвать *Сентовка* [?]. Ядринцев называет ее *Сектовкой* [22. С. 99]. Но поселение находится на ручье *Кисовском* [14. С. 272], который на современных картах обозначен как *Секисовка*.

⁸ К Риддерской волости в 1898 г. относилось 6 поселений: деревни Черемшанка, Бутакова, Поперечная, Стрежная, Пихтовка и с. Орловка [21. С. 21].

⁹ Села старообрядцев-«поляков» (сверху вниз): *Верх-Убинская* (= *Лосиха*) — центр Крутоберёзовской волости (адрес коллекции великого князя (1848 г.): рубахи (ил. 1) и шляпы (ил. 3)), две деревни Владимирской волости Змеиногорского уезда: *Быструха* — адрес рубахи 5091–17, ил. 3), *Секисовское* — бывший Сентовский редут казачьей оборонительной линии (1747 г.), затем поселение старообрядцев-«поляков», переселенцами из которого основано 10 поселений «поляков»; *Бутачиха* — деревня Риддерской волости Змеиногорского уезда (где сделана фотография, см. ил. на 2-й с. обложки).

¹⁰ Подробнее см.: [4. С. 8, 206].

¹¹ Отметим, что шляпа датирована серединой XIX в., несмотря на то что в качестве даты поступления коллекций А. Н. Белослюдова в РЭМ указан 1925 г.

¹² <http://ethnomuseum.ru>

¹³ Russian traditional hat “Grechnevik” [= Русская традиционная шляпа «Греч-

невик»] // English Russia, 2006–2018. Опубликовано 2 августа 2007 г. URL: <http://englishrussia.com/?p=1155>.

¹⁴ Современные адреса сел старообрядцев-«поляков» в Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан: Бутачиха = с. Бутаково на реке Ульбе, относится к городской администрации г. Риддера; села Быструха и Секисовское ныне входят в Глубоковский район; Верх-Убинское = с. Верх-Уба — в Шемонаихинский. То есть село, в котором располагалось Крутоберёзовское волостное правление, находится в Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан, а не в Алтайском крае.

¹⁵ В поселениях Сувалкского воеводства до наших дней сохраняется традиция «русской Польши». В 1992 г. Н. М. и И. А. Савельевы в фольклорной экспедиции записали от местного населения русские свадебные, «караводные» и лирические песни. Записи хранятся в Научном центре народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского (см.: [16. С. 82]).

¹⁶ Фотоотпечаток (112,4 × 148,5 мм) из Омского краеведческого музея имеет повреждения — разрывы в нескольких местах. Авторы статьи выражают благодарность Юлии Аркадьевне Сомовой, заместителю директора по научной работе ОГИКМ, за возможность ознакомиться и опубликовать фотографии из коллекции музея.

¹⁷ Материалы экспедиций фольклорного ансамбля «Красота» Новосибирского государственного университета.

¹⁸ См. раздел «Традиционная одежда «поляков»» в [19].

Литература

1. *Беликов Д. Н.* Первые русские крестьяне-населенники Томского края и разные особенности в условиях их жизни и быта (общий очерк за XVII–XVIII столетия): с приложением списка населенных мест Кольванской области за 1782 г. Томск, 1898.

2. *Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П.* Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. (Материалы комиссии экспедиционных исследований АН СССР; Сер. Казахстанская. Вып. 17).

3. *Булыгин Ю. С.* Первые крестьяне на Алтае. Барнаул, 1974.

4. В поисках Беловодья: [Фото]альбом / Науч. ред. Д. А. Баранов; авт. предисл. и аннот. к историческим фотографиям Д. А. Баранов, К. Ю. Соловьева; авт. ст., текстов легенд и аннот. к современным фотографиям А. Б. Островский, А. А. Чувьюров; фотографии А. В. Жилин, А. А. Чувьюров. СПб., 2010.

5. *Гахов В.* Царственные гости Томска // Томские новости: [Газ.]. 2006. № 316 (30 апр.).

6. *Гребенищikov Г. Д.* Река Уба и убинские люди: литературно-этнографический очерк Алтайский // Алтайский сборник. Барнаул, 1912. С. 1–80.

7. *Гуляев С. И.* Алтайские каменщики // Санкт-Петербургские ведомости. 1845.

26 янв., № 20. С. 85–86; 27 янв., № 21. С. 89–90; 28 янв., № 22. С. 94–96; 3 февр., № 27. С. 117–118; 4 февр., № 28. С. 120–122; 6 февр., № 29. С. 125–126; 7 февр., № 30. С. 129–130.

8. Императорские коллекции в собрании Российского этнографического музея: [Каталог выставки] «Цари народом — народы царям» / Авт.-сост. и ред. Е. Г. Царева; науч. ред. В. Л. Янин. М.: СПб., 1995.

9. Карта Томской губернии Алтайского горного округа. Масштаб: 20 верст в английском дюйме. [Конец XIX в.] [Б.м.], [б.г.].

10. Липинская В. А. Села, деревни, поселки // Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII — начало XX века. М., 1996. С. 64–93.

11. Лысенко О. В. Этничность скрывается в деталях // Вещь в трансляции этничности: Материалы Семнадцатых Междунар. Санкт-Петербургских этнографических чтений / Отв. науч. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко; ред. кол.: Д. А. Баранов и др. СПб., 2018. С. 172–176.

12. Маслова Г. С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX вв. // Восточнославянский этнографический сборник: Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале

XX в. / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1956. С. 543–757, 764–766.

13. Одежда народов СССР. Из коллекций Государственного музея этнографии народов СССР (Ленинград): Фотоальбом / Сост. Н. М. Калашникова, Г. А. Плужникова; фотосъемка С. А. Чехониной, О. Ю. Чехонина; худ. А. Л. Семёнов, В. Р. Орловский. М., 1990.

14. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской Империи. Ч. 2. Кн. 2: Физическое путешествие по разным провинциям Российской Империи, бывшее в 1771 г. / Пер. с нем. Ф. Томацкого. СПб., 1786.

15. Пережогин А. А., Соболева Т. Н. Кольвано-Воскресенский (Алтайский) горный округ // Историческая энциклопедия Сибири: в 3 т. / Гл. ред. В. А. Ламин. Т. 2: К–Р. Новосибирск, 2009. С. 109.

16. Перечень экспедиционных и стационарных аудиозаписей основного Фонда Кабинета народной музыки Московской государственной консерватории / Сост. С. В. Голубков; ред. Н. Н. Гилярова. М., 1999. [Дополненный вариант на странице Научного центра народной музыки им. К. В. Квитки официально сайта Московской консерватории: <http://www.mosconsrv.ru/upload/images/Documents/120430-lastlist-2019.pdf>].

17. Раманюк М. Беларускае народнае адзенне. Мінск, 1981.

18. Русский народный костюм: Из собрания Государственного музея этнографии народов СССР / Авт. текста и сост. Л. Н. Молотова, Н. Н. Соснина. Л., 1984.

19. Традиционный костюм русских крестьян-староверов на Южном и Юго-Западном Алтае в первой половине XX века: Из фондов коллекций музея / Сост. и авт. вступ. ст. Т. Г. Шарабарина. Усть-Каменогорск, 2007.

20. Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX — начало XX вв.). Новосибирск, 1997.

21. Швецова М. В. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 26. Омск, 1899. С. I–II, 1–92.

22. Ядринцев Н. М. Поездка по Западной Сибири и в горный Алтайский округ // Записки Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества. Кн. 2. [Отчет за 1879 год]. Омск, 1880. С. 1–147.

Сокращения

ГИАК — Государственный архив Алтайского края.

РЭМ — Российский этнографический музей.

ОГИКМ — Омский государственный историко-краеведческий музей.

Алексей Владимирович Христенко,
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

АНТРОПОЛОГИЯ КУСТАРНОГО ПРОИЗВОДСТВА В СВЕТЕ МУЗЕЙНО-ВЫСТАВОЧНОЙ ПРАКТИКИ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

Одним из аспектов общественной дискуссии, посвященной вопросам развития кустарной промышленности в пореформенной России, являлась терминологическая неопределенность понятия «кустарь». Отечественный кустарно-промышленный сектор представлял собой настолько сложное, многоукладное явление, что любые попытки «упорядочить» его как на практике, так и в теории обнаруживали свою уязвимость. Актуальная социально-антропологическая перспектива предлагает оптику, рассматривающую сельского мастера-кустаря в статусе носителя специальных знаний и навыков, которые передаются следующим поколениям и могут воспроизводиться в различных социально-экономических контекстах [4. С. 21, 23].

История модернизации кустарных промыслов дореволюционной России позволяет зафиксировать достаточно

выразительные тенденции «поворота к человеку», проявившиеся не только в теоретических дискуссиях, но и в соответствующих мероприятиях. Особый интерес представляют так называемые кустарные выставки и музеи, актуализировавшие различные формы коммуникации с сельскими мастерами в рамках государственной и земской кустарно-промышленной политики. В предлагаемой статье мы попытаемся прояснить специфические черты и стратегии данного взаимодействия, а также показать, каким образом в музейно-выставочной практике проявлялась внутренняя логика хозяйственного поведения кустаря, адаптировался к новым условиям его творческий потенциал.

В ряду неземледельческих занятий именно кустарная промышленность представлялась современникам наиболее управляемой, соразмерной

человеку отрасли хозяйственной деятельности, в отличие от городских отхожих промыслов обладавшей гораздо более мощным ресурсом для эволюционной адаптации сельского товаропроизводителя к новым экономическим условиям [8. С. 1]. Лейтмотивом проекта модернизации кустарно-промышленного сектора становилось акцентирование значения ручного труда как одной из феноменно-образующих характеристик кустарной формы производства, в значительной степени обеспечивающей ее конкурентоспособность в условиях набирающей обороты индустриализации. На государственном уровне всё более остро осознавалась необходимость разработки комплекса последовательных мер, направленных на комплексную поддержку и развитие промыслов. Характерной чертой отечественной модернизации стало усвоение западноевропейской музейно-выставочной практики¹, ориентированной на решение социально-экономических, политических, культурно-просветительных задач посредством объединения усилий и интересов мастеров, представителей художественного и научного сообществ, меценатов и промышленников, а также потребителей.

Опыт организации кустарных выставок свидетельствует о довольно серьезных затруднениях уже на этапе сбора коллекций. Появление в ку-

старных поселениях комиссионеров нередко вызывало недоверие, страх, а иногда и прямую агрессию местных жителей. Если в близких к городам и оживленным торгово-транспортным путям селениях культура участия в выставках формировалась довольно успешно, то проживающие в глухих селах и деревнях мастера под воздействием устойчивых социокультурных стереотипов воспринимали выставочное коллекционирование не иначе как очередную «акцию» фискальных органов либо как посягательство на обеспечивавшую стабильность промысла местную технологическую тайну.

Сама же перспектива выставочного экспонирования существенным образом воздействовала на восприятие кустарями собственного производства, поскольку ставила мастера на позицию внешнего наблюдателя, с которой становилось возможным критически оценивать качество изделий и рациональность применяемой технологии. Например, крайне неохотно передавая на выставку типичные образцы своего повседневного труда, кустари Рязанской губернии признавали их непрезентабельность: «По себе судим: в церковь аль в люди выйдешь, все получше что-нибудь наденешь... А там небось вся Россия соберется, глядеть будут» [11. С. 38]. Выставки моделировали ситуацию, в которой анонимное по своей сути прикладное творчество народа [6. С. 283] становилось авторским, закрепляли связь вещи и ее производителя. Вручение наград и денежных поощрений по итогам конкурсных экспертиз, подготовка выставочных разделов, посвященных неведомым русскому кустарничеству проблемам рационализации и охраны труда, привлечение самих мастеров к обсуждению насущных экономических проблем способствовали профессионализации кустарно-ремесленного сектора.

Вопрос об индивидуальном потенциале кустика, его потребностях и возможности как производящего субъекта получил у современников неоднозначную трактовку. Отчетливо выраженная индифферентность значительной части мастеров в отношении развития собственного производства объяснялась характерной для традиционной культуры ретроспективной моделью трансляции технологического опыта [6. С. 282–283, 294]: «Вместе с ничтожным запасом знания, говорит Корсак (А. В. Прилежаев цитирует известного отечественного экономиста А. К. Корсака. — А. Х.), переходит от отца к сыну как бы наследственная болезнь, совершенное отсутствие мысли об улучшении своего изделия и всякого побуждения к его усовершенствованию» [15. С. 117].

При этом было бы ошибочным полностью отрицать желание сельских товаропроизводителей развивать собственное производство. Значительно обострившаяся рыночная конкуренция способствовала осознанию кустарями необходимости модернизировать промысел. Ввиду отсутствия специализированных учебных учреждений каналы проникновения художественных и технологических новаций могли быть самыми разнообразными. Нередко новое знание, творческая идея являлись следствием случайных социальных взаимодействий [1. С. 8–9; 17]. В литературе встречаются упоминания достаточно радикальных способов овладения технологическими тайнами. Так, один из гжельских мастеров в целях зарисовки конструкции печи для обжига фарфора, находившейся в хозяйстве односельчанина, ночью тайно проник в горн через дымоход [5. С. 65]. Не менее показательным и поведение крестьян села Безводное — известного центра кустарной металлообработки в Нижегородской губернии. В 1850 г. группа предприимчивых кустарей «позаимствовала» конструкцию конного ворота, разобрав крышу сарая в железотягольном заведении (изготовление проволоки, металлической сетки и т. д.) М. С. Курочкина — местного мастера-рационализатора, тщательно оберегавшего модернизированное орудие от глаз соседей-конкурентов, работавших на традиционных механизмах с ручным приводом [13. С. 199].

Перспективность развития «просветительной» деятельности в среде кустарей подкрепляли и показания исследователей, неоднократно обращавших внимание на проявление мастерами изобретательности, творческой смекалки благодаря наличию устойчивого ремесленного навыка [19. С. 11, 13]. Таким образом, профильные музеи и выставки должны были стать общедоступными информационно-справочными и образовательными центрами, концентрирующими свои усилия в первую очередь на производствах, где индивидуальные технические и творческие способности мастера лежали в основе формирования рыночной стоимости изделия, — на художественных кустарных промыслах, а также на отраслях, в которых эксплуатация машин не представлялась целесообразной.

Одна из проблем, с которыми пришлось столкнуться земским деятелям, была связана с характерным для сельского населения восприятием музея как административного института, что, в свою очередь, делало труднореализуемым принцип добровольного, сознательного взаимодействия кустарей с учреждением.

Немаловажным фактором, определяющим характер и эффективность коммуникации музея с крестьянами-товаропроизводителями, являлось его местонахождение. Так, первоначальное размещение Нижегородского кустарного музея в здании губернской управы «отпугивало» многих мастеров [3. С. 181]. Успех же кустарного музея-склада Вятского губернского земства в значительной степени был обусловлен расположением его на городской базарной площади, являющейся традиционным «котлом» коммуникации, взаимодействия между городом и селом. Известный земский статистик Н. А. Каблуков в своем описании кустарно-промышленной политики Вятского земства выразительно описывал модель музея-склада: «Таким образом, в этом складе кустика находит все, что нужно ему для ведения его кустарного дела, — и образцы, и сырой материал, и те или другие полуфабрикаты, необходимые для его изделий <...> Здесь же он получит в случае надобности все необходимые ему указания. Наконец, если он хочет усовершенствоваться в своем производстве, научиться чему-либо новому, — к его услугам учебная мастерская, в которой он может обучаться и неделю, и месяц, если нужно» [2. С. 15–16].

Деятельность музеев-складов по организации товарооборота была направлена на создание условий, в которых кустика получал мотивацию к усовершенствованию своей продукции путем экономически рискованного освоения новой технологии либо создания прежде неизвестного типа изделий [7. С. 552–553]. Выступая в качестве заказчика и покупателя, музей должен был обеспечить столь значимые для каждого мелкого производителя гарантии сбыта экспериментальных партий товара [2. С. 10]. На практике же ориентированные на нейтрализацию посреднического капитала и установление эффективных производственно-потребительских связей музейные учреждения с большим трудом и переманным успехом конкурировали со скупщиками, которых кустики зачастую считали более надежными, проверенными коммерческими «партнерами».

Довольно высокую лояльность к мероприятиям музеев и выставочным проектам проявляли прогрессивные кустики-хозяева, владельцы мастерских, в которых применялся труд наемных рабочих. Одно из первых документально зафиксированных письменных обращений кустарей в Санкт-Петербургский кустарный музей предпринято в 1887 г. кустарем-новозвщиком Н. Г. Моховым, представляющим широко известный Павловский сталелесарный район

Нижегородской губернии². Имя Мохова фигурирует и среди экспонентов Московской художественно-промышленной выставки 1882 г. [16. С. 6]. Хозяйственное поведение неграмотного (на это имеется прямое указание в тексте письма-обращения) сельского мастера свидетельствует о восприятии им специализированных музеев и выставок как эффективных механизмов продвижения своего предприятия-мастерской.

Если задачи экономической поддержки промыслов по мере институционального развития кустарно-промышленной политики должны были выводиться за рамки прямой компетенции музея, то вопросы технического и художественного образования кустарей продолжали оставаться для музейно-выставочной практики центральными. В дискуссиях и выступлениях специалистов, разворачивавшихся на полях съездов деятелей по кустарной промышленности, в аналитических обзорах кустарных выставок отчетливо проявляется отмеченная выше неоднозначность оценки личностного потенциала сельских мастеров и, как следствие, разночтения при выборе методики реализации кустарными музеями своей образовательной функции.

Согласно получившему наиболее последовательное развитие на практике подходу, кустарь рассматривался как неподготовленный, «трудноуловимый» посетитель, взаимодействие с которым требовало разработки мобильных форм презентации материала (передвижных выставок, комплектования «летучих» собраний образцов и инструментов), а также привлечения «компетентных лиц», выполнявших функции медиаторов, от которых в значительной степени зависела целесообразность и эффективность просветительной работы с мастерами. К сотрудничеству с музеями приглашались профессиональные художники, инженеры-технологи, преподающие в высших учебных заведениях, значительный акцент был сделан на подготовке кустарных техников — особой категории специалистов, призванных адаптировать научно-техническое знание для нужд сельского товаропроизводителя³. Между «просветителем» и учеником, однако, зачастую присутствовал довольно серьезный коммуникационный барьер. Во-первых, труднопреодолимой была социокультурная дистанция, выражавшаяся в настороженном, недоверчивом восприятии кустарем своего учителя «как барина» [18. С. 20]. Более того, сельскому мастеру было довольно трудно признать авторитет и компетентность инструктора, которые лежали в практически не пересекающейся с жизненным опытом ку-

старя области знаний: учитель в глазах самобытного умельца являлся слабым мастером, плохим ремесленником [18. С. 20]. В данной ситуации подтверждалась актуальность организации учебных мастерских, функционирующих при содействии специалистов из музеев и обеспечивающих таким образом возможность постепенного проникновения новаций в производственный уклад местных кустарей. Опорой же всей учебно-просветительной деятельности на местах зачастую становились прогрессивные мастера, обладавшие не только выдающимися ремесленными навыками, но и соответствующими деловыми качествами. В этом отношении весьма показателен опыт Кавказского музея-склада, формировавшего свою адресную аудиторию добросовестных, «крепких» в экономическом отношении кустарей посредством наблюдения за хозяйственным поведением мастеров, взаимодействовавших с учреждением через сеть скупочно-раздаточных контор [12. С. 11, 16].

С деятельностью кустарных музеев непосредственно связана оживленная дискуссия о проблемах усовершенствования художественного компонента кустарных изделий. Эстетическая парадигма развития промыслов выкристаллизовывалась на фоне всё более отчетливо проявлявшейся «инверсии» вкусов: сельские жители, утрачивая традиционные черты быта, поддерживали экспансию городской, промышленной, фабричной культуры [22. С. 529], в то время как значительная часть отечественной интеллигенции в контексте «обретения» национальной идентичности связывала свой эстетический идеал с образцами материальной культуры народа (см. [20]). Одной из основных задач образования кустарей, таким образом, становилась ревалоризация художественных традиций в контексте конструирования национального, «русского» стиля. При этом оставалась актуальной и характерная для прикладного искусства рубежа XIX–XX вв. тенденция культивирования популярных европейских мотивов стиля модерн. Зачастую же результатом художественного руководства промыслами становилась грубая стилизация, угнетавшая органические проявления художественного начала в ремесленном творчестве [14. С. 650–651].

Преодолеть эту ситуацию могло признание творческой самостоятельности мастера. Поддерживая идею организации передвижных кустарных выставок, Б. П. Шуйский указывал на необходимость обеспечения кустарям «свободы выбора» образцов, поскольку только таким образом последние могли быть органично восприняты мастером [21. С. 47]. Сам акт музейной

коммуникации в таком случае следует понимать как одну из возможных форм усвоения мастером заложенной в образце художественной системы. Неслучайно в аргументации современников именно эффект впечатления, возможность расширения визуального опыта мастера характеризовали положительное воздействие кустарных выставок на сельского товаропроизводителя [9. С. 304; 22. С. 525–526].

С точки зрения социокультурной коммуникации кустарные музеи и выставки осуществляли своеобразную «реконструкцию» ремесленного принципа предметосозидания, согласно которому вещь конвенционально сочетала эстетические предпочтения заказчика и творческий потенциал мастера. Ориентированное на «безликий» по своей сути рынок кустарное производство в значительной степени трансформировало эту связь. Преодоление образовавшегося разрыва, предполагающее конструирование образа потребителя, анализ его потребностей, было возложено на систему художественного проектирования, в которой уже не индивидуальный, а социально-политический по своей сути и масштабам заказ выполнял музей в лице своих специалистов. Наиболее последовательно и успешно подобная практика была реализована в деятельности Кустарного музея Московского губернского земства.

В детских воспоминаниях известного резчика по дереву И. К. Стулова рассказывается о взаимодействии музея с мастерами-игрушечниками села Богородского Московской губернии в 1910-е гг. Основой художественного проектирования являлся творческий диалог, выстраивающийся между кустарями и сотрудниками музея товароведом В. И. Баруцким и художником Н. Д. Бартрамом. Подбором образцов музей задавал своеобразную «палитру» сюжетов, декоративных схем, с которой начинали работать умельцы Богородского. Представленные кустарями результаты «материализации» заданной художественной программы активно обсуждались. В ходе дискуссии Н. Д. Бартрам, стараясь избежать однозначных вердиктов, совместно с кустарем эстетически «осваивал» вещь посредством наглядного моделирования альтернативных вариантов ее художественного решения: «...закроет рукой место с излишеством резьбы и спросит: “Без этого можно обойтись? Как, вещь не проиграет?” — “Можно!” — отвечает мастер. — “Ну, вот и хорошо, сделайте, пожалуйста, так”» [17. С. 123]. Установившаяся атмосфера сотворчества свидетельствовала о достаточно успешной инкорпорации музея в систему функционирования промысла. В Богородском органично

сформировалась «музейная» культура, поддерживаемая не внешними императивами земской администрации, а сознательным отношением самих мастеров: «И старики, и молодежь, и дети собирались в Москву в музей недели торжественно, мылись в бане, стриглись, одевали все, что было лучшего, и ехали со своими творениями к художникам в музей, как в храм на праздник» [17. С. 124].

Описанная практика Московского кустарного музея отчетливо актуализирует три основных существенных параметра кустарного изделия: рукотворность, художественную выразительность и товарность. Именно по этим трем направлениям и осуществлялось профессиональное «конструирование» экономически «жизнеспособной» вещи: рукотворное воплощение осуществлялось кустарем, эстетическая выразительность поддерживалась художником, построение же рыночной траектории «продвижения» изделия брал на себя товаровед. В антропологической перспективе созданная подобным образом вещь является продуктом коллективного творчества. Несмотря на то что изделие как таковое могло быть всецело произведено одним кустарем, нельзя было не учитывать риски утраты данной вещи своего товарного потенциала в случае несоответствия запросам потребителя. С учетом экзистенциальной значимости товаропроизводства для жителей промысловых селений пренебрежение качеством и художественной выразительностью изделия должно было вступить в противоречие с естественной необходимостью поддержания системы жизнеобеспечения, что не могло не сказываться на хозяйственной логике мастера, стимулируя его на поиск путей модернизации производства, одним из которых и могло стать сотрудничество с кустарным музеем. В статусе приоритетной инстанции творческого контакта художников и кустарей музей был закономерен, поскольку именно язык предметно, «натурно» опосредованной коммуникации с учетом неграмотности и невысокого уровня графической культуры большинства сельских мастеров представлялся специалистам по кустарной промышленности оптимальным каналом трансляции новых пластических решений и декоративных схем⁴.

Как видно, в системе кустарных музеев и выставок планировалось развитие кустаря как товаропроизводителя новой формации. С опорой на «сильные» стороны мастеров музейно-выставочная практика должна была способствовать обретению ими экономической устойчивости в условиях технологизации производства, индустриального «натиска»,

нивелировавшего экономическую целесообразность ручного труда. На уровне репрезентации музея и выставки способствовали рыночной идентификации кустарных производств, в контексте же художественно-образовательной деятельности сельский мастер оказывался включенным в масштабный модернизационный проект в качестве ремесленника-исполнителя, обладателя особого производственного опыта, востребованного в социально-экономическом и культурно-политическом контексте дореволюционной эпохи. Одним из основных факторов становления кустарно-промышленной политики и сформировавшегося в ее русле музейно-выставочного дела следует признать активную государственную и общественную поддержку представлений о целесообразности, перспективности масштабной работы по созданию условий для всестороннего развития русского кустаря, обладающего мощным внутренним ресурсом для обретения себя как «новой хозяйственной личности» [10. С. 323–326]. С обращением к наследию выдающегося отечественного мыслителя, педагога-публициста второй половины XIX в. Н. В. Шелгунова, предложившего созвучную просветительской программе модернизации промыслов концепцию прогрессивной, хозяйственно активной личности, могут быть связаны как дальнейшие исследования антропологических аспектов эволюции производственных укладов, так и углубление представления о миссии кустарного музея в истории и культуре дореволюционной России.

Примечания

¹ РГИА. Ф. 400 (Кустарный музей Министрства земледелия). Оп. 1. Д. 4. Л. 1–3.

² Там же. Д. 2. Л. 2.

³ Там же. Д. 4. Л. 4, 6.

⁴ Там же. Д. 55. Л. 2.

Литература

1. Батуев А. П. Как возникают и распространяются кустарные промыслы. Вятка, 1894.
2. Бородин М. П. Вятский кустарный музей и склад кустарных изделий // Труды Съезда деятелей по кустарной промышленности в С.-Петербурге. Ч. 1: Доклады. СПб., 1902. С разд. паг.
3. Егоров В. Г., Зозуля О. А., Моркунцов С. А., Петряев С. В. Кустарные промыслы Нижегородской губернии второй половины XIX — начала XX века. СПб., 2013.
4. Келлер А. В. Ремесло Санкт-Петербурга XVIII — начала XX века: Автореф. дис. ... доктора ист. наук. Екатеринбург, 2018.
5. Колкотин А. Кустарный вопрос в России. Опыт объективного исследования. СПб., 1905.

6. Косыков М. А. Эстетика предметных форм. СПб., 2014.

7. Марсеру П. П. О подъеме художественных достоинств изделий кустарной промышленности // Труды Съезда деятелей по кустарной промышленности в С.-Петербурге. 1910 г. Т. 1. Ч. 1 и 2. СПб., 1910. С. 543–554.

8. Муравьев М. В. Всероссийское общество покровителей кустарной промышленности // Труды Съезда деятелей по кустарной промышленности в С.-Петербурге. Ч. 1: Доклады. СПб., 1902. С разд. паг.

9. Николаевский К. В. Отчет о Всероссийской Кустарно-Промышленной выставке, в Петербурге, в 1902 году // Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. Т. 8. СПб., 1907. С. 285–357.

10. Никулина Н. Н. Личность как доминирующий фактор общественного прогресса в концепции Н. В. Шелгунова // Вестник Мурманского государственного технического университета. Т. 13. № 2. 2010. С. 321–328.

11. Об участии Рязанского губернского земства во Второй Всероссийской кустарной выставке в С.-Петербурге в 1913 году. Рязань, 1913.

12. Пиралов А. С. Записка об организации музея-склада для сбыта произведений кавказской кустарной промышленности. Тифлис, 1912.

13. Плотников М. А. Кустарные промыслы Нижегородской губернии. Н. Новгород, 1894.

14. Прахов А. В. Основы для организации русского народного художественного труда // Труды Съезда деятелей по кустарной промышленности в С.-Петербурге. 1910 г. Т. 1. Ч. 1 и 2. СПб., 1910. С. 616–656.

15. Прилежнев А. В. Что такое кустарное производство? СПб., 1882.

16. Пругавин В. С. Кустарь на выставке 1882 г.: Очерки кустарной промышленности России по последним исследованиям частных лиц, земств и комиссий. М., 1882.

17. Стулов И. К. Мои встречи с музеем народного искусства // Музей народного искусства и художественные промыслы: Сб. тр. Науч.-исслед. ин-та художественной промышленности / Отв. ред. Л. К. Розова. Вып. 5. М., 1972. С. 121–124.

18. Филиппов Н. А. Кустарная промышленность в экспонатах Нижегородской выставки. М., 1896.

19. Филиппов Н. А. О значении техники в развитии кустарной промышленности // Труды Съезда деятелей по кустарной промышленности в С.-Петербурге. Ч. 1: Доклады. СПб., 1902. С разд. паг.

20. Шевеленко И. Д. Модернизм как архаизм: национализм и поиски модернистской эстетики в России. М., 2017.

21. Шуйский Б. П. Передвижная выставка образцов // Труды III-го Всероссийского съезда деятелей по кустарной промышленности в С.-Петербурге. 1913 г. Вып. 2. СПб., 1913. С. 45–47.

22. Ямпольский И. П. Вторая Всероссийская Кустарная Выставка // Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. Т. 11. Петроград, 1915. С. 483–533.

Юрий Михайлович Наумов,

Гос. историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Киж» (Петрозаводск)

Игорь Валерьевич Мельников,

канд. ист. наук, Гос. историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Киж» (Петрозаводск)

ВОДНЫЕ ПУТИ-ДОРОГИ ОБОНЕЖЬЯ (новая экспозиция в музее-заповеднике «Киж»)

В 1999 г. Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Киж» начал разрабатывать новую для отечественного этнографического музееведения тему, связанную с изучением и музеефикацией традиционного судостроения и судоходства. Для Республики Карелия, где водный транспорт испокон веков являлся основным традиционным видом передвижения и транспортировки грузов, лодки и лодкостроение являются важными компонентами местной культуры, своеобразными маркерами распространения этнической традиции. Карелия является регионом, где в некоторых этнолокальных центрах еще сохранились знания и умения, связанные с традиционным крестьянским судостроением. За двадцать лет экспедиционной, собирательской, экспозиционной и научно-исследовательской работы была сформирована коллекция традиционных лодок из разных районов Карелии и сопредельных областей Северо-Запада России, апробированы методики оформления музейных экспозиций и выставок, проведения интерактивных программ по данной теме. Были изданы две монографии [3; 4] и серия статей. В музее-заповеднике на острове Киж на базе усадебного комплекса дома Сергеева был сформирован экспозиционный комплекс «Кижская гавань», включающий действующую мастерскую мастера-лодочника и выставку лодок из фондов музея, часть которых составила экспозицию под открытым небом на берегу озера.

Логическим продолжением экспозиции под открытым небом стала новая выставка «Водные пути-дороги: из истории судостроения, судоходства и рыболовства на Онежском озере с древности до XX века», которая была открыта в августе 2018 г. в доме Сергеева. Цель выставки — показать в историко-этнографическом контексте влияние Онежского озера и его бассейна на традиционную культуру населения его побережий, и прежде всего на развитие судостроения, судоходства и рыболовного промысла.

Фактор Онежского озера — второго по величине (после Ладожского озера) водоема Европы — является ключевым для понимания облика традиционной культуры населения его побережий.

Локальные природно-климатические и ландшафтные характеристики обусловили особенности местного земледелия и животноводства, топографии поселений, конструктивные особенности построек, но прежде всего имели влияние на развитие традиций, непосредственно связанных с судостроением, судоходством, рыболовством и сплавом леса. Эти процессы начались в древности — с момента освоения этой территории и, по сути, продолжают до сих пор. Комплексу традиционной культуры жителей Обонежья, связанному с использованием озера, и посвящена новая выставка.

Онежское озеро всегда было важным водоемом в сети водных путей балтийско-волжского и балтийско-беломорского регионов. В разные периоды освоения Севера использовались различные суда, обеспечивающие зверобойные и рыболовные промыслы, сельское хозяйство и торговый обмен, — от древнейших примитивных плавсредств, предназначенных для плавания вблизи берега, до мореходных судов, способных перевозить грузы и людей по большому озеру.

Три раздела выставки представляют предметы и фотографии из фондов музея-заповедника «Киж» и Национального архива Республики Карелия. Фильмы о мастерах, лодочном строительстве и музейном празднике «Киж-

ская регата» позволяют посетителям полнее познакомиться с историей и современным состоянием судостроения и судоходства, привлечь внимание к исчезающему наследию края.

Первый раздел выставки посвящен вопросам палеогеографии и освоению бассейна Онежского водоема древним населением. На основе археологических материалов рассматриваются формы адаптации жителей Обонежья в эпоху камня — раннего металла к условиям проживания в бассейне крупного водоема, что обусловило особенности материальной и духовной культуры.

Освоение Онежского озера в древности непосредственно связано с его формированием, что наглядно отражено в экспозиции. Озеро образовалось после завершения валдайского ледникового периода (около 12 тыс. лет назад). На протяжении послеледниковой эпохи уровень Онежского озера неоднократно менялся, что непосредственно сказалось на топографии древних поселений. Для северной его части характерно постепенное отступление береговой линии, которое периодически прерывалось трансгрессивными стадиями, когда уровень водоема несколько повышался. Сейчас открытые в этой части озера древние поселения, изначально находившиеся на берегу, удалены от уреза воды на расстояние до 2–3 км. В южной части наблюдается обратная тенденция — постепенное наступление воды. Причины данного явления кроются в особенностях тектонического развития — котловина Онежского озера находится на стыке двух крупных геологических структур: Балтийского кристаллического щита (в северной части озера) и Русской платформы (в южной).

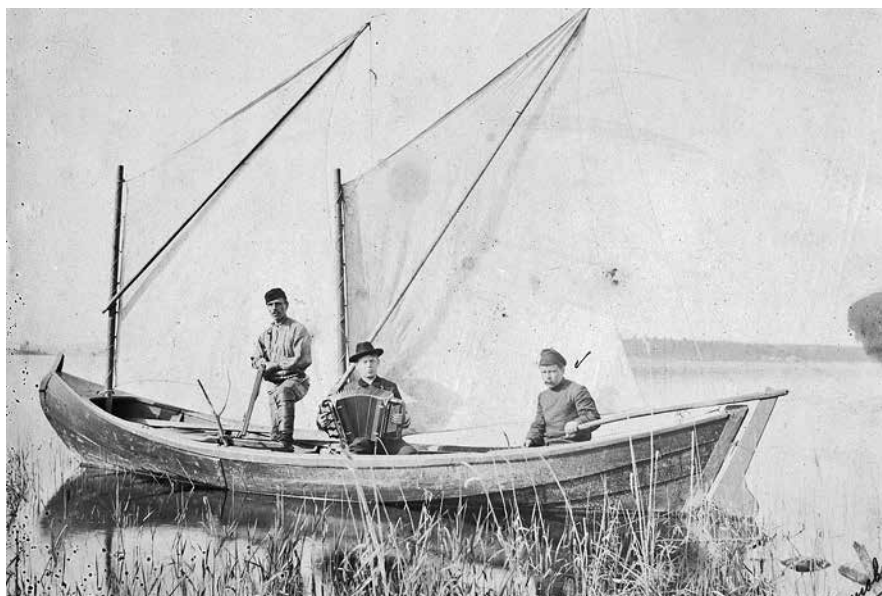
Освоение побережья Онежского озера древним населением произошло в эпоху мезолита — в начале VII тыся-



Илл. 1. Лодки у причала вблизи ансамбля Кижского погоста. Фото 1920-х гг. из Национального архива Республики Карелия

челетия до нашей эры. Территория привлекала обилием ресурсов жизнеобеспечения: послеледниковый ландшафт характеризовался богатой промысловой флорой и фауной. В условиях сильной наводненности территории, обилия водоемов наличие средств навигации являлось необходимым элементом адаптации древнего населения. Без умения строить лодки и ходить на них люди не смогли бы освоить эту озерную территорию. По берегам озера археологи исследовали 14 локально-территориальных групп памятников, характеризующих начальный этап освоения данной территории [6. С. 141]. Типичным примером такой группы является комплекс древних поселений в окрестностях залива Вожмариха, исследованный археологами музея-заповедника «Кижы» в 2005–2013 гг. [2]. Полученные коллекции предметов из камня свидетельствуют о хозяйственных занятиях, связанных с обработкой дерева, кожи и кости, а также с охотой и рыболовством. На выставке представлены интересные образцы изделий из археологического собрания музея-заповедника «Кижы».

Здесь же можно увидеть, как проходили водные пути — единственные для того времени пути, по которым древнее население осваивало территорию Северной Европы и Обонежье в частности. Многочисленные реки и озера соединялись между собой протоками, по которым можно было совершать дальние миграции. Анализ расположения древних поселений свидетельствует о том, что население активно использовало водные пути, связывавшие северную и южную Карелию, водоемы, относящиеся к бассейнам Белого и Балтийского морей. Археологические свидетельства найдены на берегах всех крупных озер Карелии, а также рек Шуя, Суна, Водла, Кемь, Выг и др.



Ил. 2. Традиционная лодка-кижанка. Фото начала XX в. из Национального архива Республики Карелия



Ил. 3. Лодка-кижанка мастера Н. В. Судына из д. Насоновщина. 2000 г. Фото Ю. М. Наумова

Судя по представленным среди петроглифов Онежского озера изображениям лодок, они были хорошо приспособлены к местным условиям навигации, на них можно было легко передвигаться, преодолевать пороги, осуществлять занятия рыболовством и добычу зверя. Среди наскальных рисунков Онежского озера и Белого моря, репродукции которых имеются на выставке, неоднократно представлены сцены судоходства и промысла на воде [5. С. 342–343].

Конструктивно лодки были двух видов — каркасные, сделанные из крепких прутьев и обтянутые берестой или кожей животных, а также выдолбленные или выжженные из цельного крупного ствола дерева. На выставке экспонируются современные реплики таких лодок. Берестяная лодка, выполненная мастером А. В. Шутихиным (см. 4-ю с. обложки), является реконструкцией «берещаных каюков», известных по средневековым таможенным книгам Архангельской губернии. Такие каркасные лодки с покрытием из бересты — древнейшие плав-

средства народов таежной зоны — не сохранились до наших дней. Мастер восстановил технологию постройки от заготовки бересты и изготовления деталей до сшивания корнем листов коры и сборки лодки из деталей на земле с герметизацией швов лодки специальным «варом» из воска, смолы и животного жира.

Вторая лодка является реконструкцией «ладожского челна», происходящего из раскопок А. А. Иностранцева и опубликованного в его книге [1. С. 171–175]. Челн был выдолблен из цельного ствола дуба и представлен в раскопках сохранившейся кормовой частью. Экспонируемая на выставке реконструкция выполнена мастером С. А. Куликовым (см. 4-ю с. обложки). Интересно, что аналогичные по конструкции водные транспортные средства бытовали у населения Северной Европы вплоть до этнографической современности и использовались для занятий рыболовным промыслом. Это подчеркивает высокую степень приспособленности таких судов к местным условиям.

Во втором зале представлены материалы, характеризующие особенности местного судостроения, судоходства и рыболовного промысла в историческое время. Наиболее интересные результаты были получены по району Кижских шхер. Исследования показали, что здесь с новгородского периода происходит формирование и развитие традиций судостроения и судоходства, что было связано с географическими особенностями района, его расположением в центре Онежского озера на перекрестке водных путей, а также хозяйственными потребностями жителей прибрежных деревень. В XIX в. это привело к формированию здесь одного из главных центров строительства лодок, который во второй половине XX в. остался единственным центром традиционного судостроения на Онежском озере (см. ил. 1).

С 1930-х гг. в деревнях Обонежья утвердилось название строившихся здесь лодок — *кижанки*, которые имели совер-

шенную теорию корпуса — правильные обводы, острые нос и корму, широкие борта, позволявшие уверенно ходить по волнам (ил. 2, 3). Носовая коकरа врезалась в волну, разводя ее развалистыми бортами, которые повышали остойчивость, а кормовая коकरа улучшала обтекаемость, и лодка «не тянула» за собой воду. Для прибрежного плавания строились лодки длиной 6 м, для выхода на промыслы в большое озеро — до 8 м, а для промыслов и перевозки грузов по Онежскому и Ладожскому озерам — длиной более 9 м с двумя мачтами. Для перевозки большого количества грузов пользовались более крупными судами — *соймами*.

В экспозиции музея-заповедника «Кижь» можно увидеть несколько кижанок разной длины. На выставке представлена модель лодки с полным парусным и навигационным оснащением, выполненная мастером С. Н. Маттоненом (ил. 4). Здесь же представлен комплекс инструментов, который использовали мастера-лодочники.

Новейшая история традиционного судостроения в Кижях связана с деятельностью «Промколхоза», в который в 1932 г. объединились жители трех кижских островов — Волкострова, Еглова и Рогачёва. Были созданы мастерские площадью более 200 кв.м, где можно было строить одновременно четыре кижанки, а также стая для строительства мотоботов. После Великой Отечественной войны на Волкостровской верфи у пожилых судостроителей прошли обучение более 10 молодых людей из ближних деревень, которые переняли технологию строительства лодок-кижанок. Еще в 1960–1970-е гг. эти мастера ежегодно строили более 200 лодок. Но в 1980–2000-е гг. традиция местного лодкостроения постепенно угасла, последний из старых мастеров, Н. В. Судын, построил последнюю лодку-кижанку в 2008 г. Сшитые мастерами лодки до сих пор являются своеобразными эталонами для современных судостроителей, а их работа остается в памяти местных жителей.

Отдельно следует сказать об иллюстративной части данного раздела выставки, представленной историческими фотографиями ходивших по Онежскому озеру старинных судов. С XVIII в. внутренние водные пути, связывающие Петербург и Олонецкую губернию с Центральной Россией, активно развиваются — в бассейнах Онежского и Ладожского озер перевозкой грузов занимались ежегодно около 700 мореходных коммерческих судов: галеасов, гуколов, шхун и других транспортных судов, построенных на местных верфях. В середине XIX в. по Онежскому озеру начались регулярные пароходные рейсы, которые обеспечивали сообщение между Петрозаводском и Санкт-Петербургом. Крестьяне северных и северо-восточных побережий доставляют свои товары на южный берег



Ил. 4. Модель лодки-кижанки (мастер С. Н. Маттонен) на выставке «Водные пути-дороги». 2018 г. Фото И. В. Мельникова

к Мариинской водной системе и в столицу на парусных лодках — кижанках и соймах. В конце XIX — начале XX в. в Кижских шхерах насчитывалось около 1000 хозяйств, крестьянский флот состоял не менее чем из 500–700 лодок¹.

Отдельная витрина посвящена рыболовному промыслу, который был широко распространен у местных крестьян (см. 4-ю с. обложки). Рыбу здесь ловили как для собственного питания, так и на продажу. На крестьянских судах и через купцов-перекупщиков улов доставлялся в Петрозаводск, Петербург, на крупные ярмарки, обратно везли муку, соль, крупы и колониальные товары. В середине XIX в. на Онежском озере ловилось более 20 видов рыб, основное промысловое значение имели лосось, палья, сиг и ряпушка. Лов рыбы вели в основном весной и осенью до ледостава, поскольку в это время проходил нерест основных промысловых пород. Зимний лов не был распространен. Ближе к осени некоторые рыболовецкие артели направлялись «в отход» на Ладогу и в Финский залив. На выставке представлены орудия и приспособления для лова рыбы: сеть, мережа, продольник, острога, рыболовные грузы и поплавки, крючки и другие предметы. Среди редких экспонатов — удилице с леской из конского волоса и плетенная из прутьев верша для установки в заклы (запруды с узкими проходами для установки снастей) на небольших речках.

В третьем зале размещен раздел выставки, посвященный вопросам актуализации традиционного судостроения и судоходства в музее-заповеднике «Кижь», что прежде всего связано с возрождением практически забытого в 2000-е годы судостроительного ремесла и с проведением, начиная с 1999 г., ежегодного фестиваля традиционного судостроения и судоходства «Кижская регата» (см. 4-ю с. обложки). Основными составляющими фестиваля являются конкурс мастеров-

судостроителей и гонки традиционных лодок. Цель фестиваля — привлечь внимание, прежде всего молодежи, к традициям местного судостроения и повысить интерес к этой теме. В результате за последние 10 лет (с 2009 г.) на конкурс судостроителей было представлено более 150 новых лодок, в том числе 27 шитых традиционным способом кижанок и сойм. Более 500 лодок приняли участие в стартах «Кижской регаты». Таким образом, организованное музеем мероприятие стало ключевым фактором, стимулирующим развитие традиции судостроения в современных условиях.

В экспозиции третьего зала представлены разнообразные фотоматериалы, рассказывающие о современном состоянии судостроения в Кижях, демонстрируются видеofilьмы, а также фоторепродукции живописных произведений, посвященных теме традиционного судоходства на Онежском озере.

Примечания

¹ Подробно о лодках-кижанках см.: [3].

Литература

1. *Иностранцев А. А.* Доисторический человек каменного века побережья Ладожского озера. СПб., 1882.
2. *Мельников И. В., Герман К. Э.* Древние поселения южного Заонежья (мезолит — энеолит). Петрозаводск, 2013.
3. *Наумов Ю. М.* «Кижанка» — лодка Онежского озера: Исторический очерк о судоходстве и судостроении Кижских шхер. Петрозаводск, 2011.
4. *Наумов Ю. М.* «Veneh» — лодка карельски. О народном судостроении и судоходстве карел в районах их традиционного проживания и ведения хозяйства. Петрозаводск, 2017.
5. *Савватеев Ю. А.* Вечные письмена (наскальные изображения Карелии). Петрозаводск, 2017.
6. *Филатова В. Ф.* Мезолит бассейна Онежского озера. Петрозаводск, 2004.

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Б. Н. ПУТИЛОВА Из воспоминаний коллег

Я познакомился с Борисом Николаевичем в самом начале 1970-х гг. Еще до этого слышал несколько его докладов и сейчас не могу вспомнить, началось ли наше знакомство с того, что мой руководитель А. А. Горелов¹ предложил ему быть оппонентом моего диплома, или мы тогда были уже знакомы. Представила меня Путилову, насколько я помню, Е. Г. Рабинович. Я был воспитан на работах Проппа и Путилова, и как раз в то время у меня впервые возникли сомнения в надежности эволюционистских методов (в частности, так называемых марксистских), стадильности и т.п. Борис Николаевич всё-таки держался этой традиции, осмысляя ее как наследие Проппа, он стремился представить две главные книги Проппа как методологическое единство, которое он называл «структурно-типологический» и «историко-типологический» методы (об этом, собственно, написана книга «Методология сравнительно-исторического изучения фольклора» — Л., 1976). Я тогда еще не спорил с этим, позднее мы полемизировали по поводу соотношения «Морфологии» и «Исторических корней» на конференции к 100-летию Проппа.

В то же время в очень многих отношениях я был непосредственно зависим от идей Путилова. Он первый в России написал о теории Пэрри и Лорда, в 1965 г. — то есть тогда, когда инерция премудрого незнания иноземцев еще господствовала в советской фольклористике (что говорить: сама компаративистика любых толков еще совсем недавно была относительно реабилитирована). Впоследствии он был одним из основных пропагандистов «Устной теории» (The Theogu, как говорили ученики Лорда), организатором конференций и участником русского издания Лорда. Он подчеркивал аналогии (интерес к сказителям, к «общим местам») между идеями Пэрри и некоторыми направлениями русской фольклористики — работами Гильфердинга и, в особенности, Астаховой. Я помню, как на первой конференции памяти Лорда Борис Николаевич поставил рядом портреты Лорда и Астаховой. Замечательно, что именно эти методологические новации (1870–1940-х гг.) представляют собой тот редкий случай, когда «приоритет русской науки» не является пропагандистским вымыслом.

Особенно важными и оригинальными среди идей Бориса Николаевича

я считал и считаю теории, связанные с семантикой фольклорных текстов. Они тоже были привязаны если не прямо к эволюционистским основам, то, во всяком случае, к диахроническому аспекту фольклористики. Сюда прежде всего относится его трактовка вопроса об эпосе и истории и связанная с ней полемика с (нео)исторической школой. В этом он продолжал полемику Проппа, но у последнего альтернатива примитивному «историзму» состояла в основном в подчеркивании мифологизации, «фольклоризации» исторических событий, которые в весьма абстрактном виде (татарское нашествие, борьба с внешними врагами...) отразились в эпосе. Концепция Путилова была более развитой и стройной: по его мнению (может быть, не без влияния «стадийных» идей О. М. Фрейденберг)², былинные сюжеты (или некие их предшественники) складываются значительно раньше Киевской Руси, и затем в своем движении во времени они «подхватывают» исторические реалии — прежде всего, конечно, собственные имена (как правило, не конкретные события, поскольку события в эпосе носят более или менее обобщенный и абстрактный характер).

Другую идею Путилова — «эпический подтекст» — я подробно обсуждал в специально посвященных ей статьях³, рассматривая там и импликации этой теории, и ее научный контекст в 1970-е гг., — думаю, что повторять эти соображения не имеет смысла.



Борис Николаевич Путилов и Джон Майлз Фоули. Конференция памяти А. Лорда. Санкт-Петербург, 1993 г.

Этим, конечно, далеко не исчерпывается вклад Бориса Николаевича в теорию фольклора, но эти идеи всегда были мне ближе других.

Примечания

¹ Когда я весной 1970 г. просил В. Я. Проппа быть моим руководителем, он ответил, что уже не может, но посоветовал обратиться к Горелову: «Скажите ему, что это моя просьба».

² Когда защищал кандидатскую диссертацию А. К. Байбури, мы после защиты поехали к нему домой. Пока накрывали стол, мы стояли в кабинете и рассматривали книги. Борис Николаевич показал мне на «Поэтику сюжета и жанра» Фрейденберг и спросил: «Не завидуете?» Я ответил, что не завидую, поскольку я сам подарил Байбури эту книгу (так получилось, что у моих родителей было два экземпляра).

³ Левинтон Г. А. К проблеме эпического подтекста // Фольклор и этнографическая действительность: [Сб. ст. к 70-летию Б. Н. Путилова]. СПб., 1992. С. 162–169; Levinton G. A. On the epic subtext // Культурология: The Petersburg Journal of Cultural Studies. Vol. 1. No. 1. 1993. P. 32–41; Левинтон Г. А. Дигенис и Максимо. Эпический подтекст в византийской поэме // Балканские древности: Балканские чтения — 1: Материалы по итогам симпозиума. Март 1990 года, Москва. М., 1991. С. 108–127.

Г. А. Левинтон,
канд. филол. наук,
Европейский ун-т
в Санкт-Петербурге

С Борисом Николаевичем я познакомился в первый же день моего поступления в аспирантуру Института этнографии (Кунсткамера). К людям небольшого роста мне было не привыкать (таким был Юрий Михайло-

вич Лотман), но это был совсем другой типаж — коренастый, плотный, с заливчатским казачьим чубом. Единственное, что их сблизало, — неожиданно громкий, заразительный и немного хулиганский смех, никак с ними не вязавшийся. Борис Николаевич равнодушно, как мне показалось, выслушал мой рассказ о том, что я хотел бы заниматься фольклором и обрядами, посоветовал переговорить с К. В. Чистовым и, насвистывая, удалился. Как потом оказалось, удалился он в дирекцию хлопотать о моем приеме в аспирантуру.

Во время моего пребывания в аспирантуре мы с Б. Н. лишь раскланивались при встрече. Тем более неожиданным было его приглашение после окончания аспирантуры войти в состав недавно образованной Группы общих проблем, в которой пока числился только один Б. Н. На мой вопрос, чем я буду заниматься, он ответил: «Тем, что вас интересует». Это меня устраивало. Вскоре в состав Группы вошли австралиец В. Р. Кабо, американец Ю. В. Кнорозов, позже — философ И. С. Кон, социолог Б. И. Фирсов... Это была странная группа неприкаянных людей, которые по тем или иным причинам не вписывались в существующие структуры. Разные интересы и темпераменты не мешали вести оживленные беседы на галерее Кунсткамеры — своего помещения у Группы не было. Сам Б. Н. в этих разговорах практически не участвовал, но с интересом слушал и заразительно смеялся.

Присутственный день Борис Николаевич начинал с просмотра кучи газет, которые он приносил с собой в большом коричневом портфеле. На первом месте была газета «Советский спорт» — Б. Н. был страстным футбольным болельщиком. После этой разминки Б. Н. доставал какую-нибудь книгу (вовсе не обязательно научную) или очередную корректуру и увлеченно читал или вносил правку. Все это перемежалось длительными круговыми прогулками по галерее, нередко с кем-нибудь из своих учеников. После чего наступало время чая в одном из кабинетов, где Б. Н. был желанным гостем. Создавалось впечатление, что Б. Н. — классический бездельник, который использует все возможности для заполнения рабочего времени. Но так мог подумать только тот, кто его не знал. Для настоящей работы предназначалось другое пространство. Два присутственных дня в Кунсткамере были отведены для обдумывания того, что Б. Н. намечал на ближайшее время. Как-то он сам сказал, что ему лучше всего думается во время прогулок по галерее, а дома он лишь записывает придуманное. Последнее вряд ли соответствовало действительности, но работоспособность Б. Н. поражала.

Могу судить по текстам, которые принадлежат перу Б. Н., а они впечатляют.

Мои занятия семиотикой и обрядами были далеки от научных интересов Б. Н., и тем более удивительным было то, что он меня всячески поддерживал, хотя внешне это никак не проявлялось. Узнавал я об этом случайно, по прошествии некоторого времени и, конечно, не от него. Так было и с поступлением в аспирантуру, и с обеими защитами. Мои первые книги, как оказалось, тоже вышли с настоящей рекомендацией Б. Н. Так, вероятно, было не только со мной, но и со многими его учениками.

Для меня Б. Н. и Кунсткамера были неразделимы, и когда он ушел от нас, я еще долго озирался на нашей галерее, отыскивая взглядом насвистывающего Б. Н.

А. К. Байбурин,
доктор ист. наук,
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)
РАН (Санкт-Петербург),
Европейский ун-т
в Санкт-Петербурге

НЕЗАБЫВАЕМЫЙ БОРИС НИКОЛАЕВИЧ

Б. Н. Путилов 30 лет работал в стенах Кунсткамеры. Он пришел в Институт этнографии из Пушкинского Дома в 1967 г., будучи уже крупным ученым, теоретиком фольклора, вместе с коллегами-фольклористами Н. В. Новиковым и Г. Г. Шаповаловой. Переход этих ученых из одного академического института в другой был задуман ради укрепления связей фольклористики с этнографией, и мы были свидетелями успешного осуществления этого плана.

Б. Н. принадлежал к тому типу людей, вокруг которых всегда бурлит жизнь. Институт этнографии захлестнула волна заседаний ученого совета, на которых шли горячие споры по проблемам подхода к устному народному творчеству, в них участвовали маститые и молодые ученые из разных научных центров, проводились многолюдные конференции по проблемам фольклора и этнографии. Само народное творчество являлось в Кунсткамеру — по инициативе Г. Г. Шаповаловой к нам приезжали самостоятельные коллективы из русских деревень (как правило, из 10–15 жизнерадостных исполнителей весьма преклонного возраста).

В течение нескольких лет в моем ведении был отдел аспирантуры нашего института, и я была свидетелем чрезвычайного внимания Б. Н. к руководимым им аспирантам и соискателям, ко всем, кто обращался к нему за консультациями.

Известный ученому миру как автор многочисленных трудов по эпическому творчеству славянских народов,

в 1970-е гг. Б. Н. включил в сферу своих изысканий фольклор и этнографию народов Океании. В 1971 г. по счастливой случайности ему удалось принять участие в экспедиции «По следам Н. Н. Миклухо-Маклая» и побывать на островах Меланезии, Микронезии и Полинезии. На о. Новая Гвинея Б. Н. благодаря присущей ему феноменальной работоспособности в кратчайший срок вошел в контакт с жителями деревни Бонгу, сделал обширные записи их песен (с комментариями местных жителей), глубоко проник в духовный мир папуасов. Он издал книги «Песни Южных морей» (1978) и «Миф — обряд — песня Новой Гвинеи» (1980). Это был прорыв в отечественной этнографии — после Миклухо-Маклая полевой работой в Океании впервые удалось заняться только участникам этой экспедиции. Это был вклад в фольклористику — подтверждение на новом материале отстаиваемого Б. Н. Путиловым тезиса о всеобщем характере законов народного творчества.

Опьяненный впечатлениями от пребывания на Новой Гвинее, от столь успешной полевой работы среди папуасов, Б. Н. увлекся личностью и творчеством Миклухо-Маклая — первого ученого, открывшего науке их первобытную культуру. Он много написал о великом путешественнике, но только одну небольшую книжку «Человек с луны» адресовал широкому читателю и сделал это так вдохновенно, так увлекательно, что я, прочтя ее, тут же позвонила автору и выразила ему свою читательскую признательность.

А далее Б. Н. включается в работу по изданию собрания сочинений Н. Н. Миклухо-Маклая в 6 томах. Он опытный текстолог. Я присутствовала при его беседах с моими коллегами, участвующими в этой работе по «своим» большим разделам (ответственность за тексты Маклая по малайским народам — на индонезисте Е. В. Ревуненковой, по Филиппинам — на М. В. Станюкович и т. д.), мне были интересны все замечания Б. Н., все его мысли вслух, и я сожалела, что «мой» раздел (Миклухо-Маклай о Сиаме) так мал, что мое сотрудничество с Б. Н. слишком быстро заканчивается.

Включение Б. Н. в тематику отдела Зарубежной Азии, Австралии и Океании сделало его частым гостем в нашем кабинете на третьем этаже Кунсткамеры; мы пили чай, угощали его произведениями своего кулинарного творчества, аскетичный Б. Н. называл наши скромные застолья «лукулловыми пиршествами»... Вели душевные беседы. Б. Н. — интересный собеседник, знаток литературы. Из отечественных писателей того времени ему были близки Владимир Войнович, Сергей Довлатов, Фазиль Искандер. Однажды принес нам

аудиозапись их произведений. Был фанатичным футбольным болельщиком, весело рассказывал об этом.

Мне запомнился день, когда отмечали 75-летие Бориса Николаевича. Была искренняя атмосфера, собрались его друзья и почитатели. Неожиданно Б. Н. запел низким голосом, почти басом, что-то эпическое.

Когда начались в 1980–1990-е гг. бурные дни и месяцы перестройки, мы остро переживали этот период, у нас были общие с Б. Н. «герои». Мы разделяли его трезвую оценку нашего прошлого, у нас были сходные надежды на цивилизованное будущее.

Б. Н. признавался, что он никогда не пожалел о приходе в Институт этнографии... А для института нашего было большой честью включить в свой коллектив ученого такого масштаба, такую светлую личность.

Е. В. Иванова,

доктор ист. наук,

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

БОРИС НИКОЛАЕВИЧ ПУТИЛОВ

И СТРАНЫ ЮЖНЫХ МОРЕЙ

«100 лет — в судьбе ученого дата особенная, неповторимая — и не только в прямом смысле. С одной стороны, она знаменует дистанцию, позволяющую нам и даже побуждающую нас взглянуть на жизнь и дела ученого исторически <...> С другой стороны, 100 лет не та дата, чтобы стерлась память о живом человеке: мы, его современники, друзья, сослуживцы, хотя принадлежим к разным поколениям, тоже из “того” времени...» — писал Борис Николаевич Путилов в связи со столетием со дня рождения Владимира Яковлевича Проппа — самого близкого ему ученого и друга¹. Действительно, те, кто в течение трех десятилетий работал вместе с Б. Н. Путиловым, еще хранят в памяти образ этого ровного, сдержанного, внешне неторопливого, но очень энергичного, собранного, предельно обязательного человека, успевающего делать массу научных и организационных дел, создающего вокруг себя атмосферу высокого доброжелательства, открытости и теплоты общения. Еще не забыты и его легкая походка, юмор, интонации, жесты.

Борис Николаевич Путилов появился в Институте этнографии АН СССР в 1967 г., будучи уже известным ученым, и именно здесь он стремительно расширил горизонты своих исследовательских интересов и вписал в свою творческую биографию новую страницу, связанную с изучением культурных традиций стран Южных морей и деятельностью

Н. Н. Миклухо-Маклая. Океанийская «ипостась» Бориса Николаевича, хоть и постоянно упоминается в посвященных ему статьях, все-таки меньше известна научному сообществу фольклористов. Между тем океанийская тематика, которой он интенсивно занимался в течение 25 последних лет жизни, составляет очень важную часть научной, научно-популярной и просветительской деятельности ученого.

Благодаря счастливой случайности Борис Николаевич летом 1971 г. стал членом комплексной экспедиции «По следам Миклухо-Маклая», которая вызвала резкий поворот в его научной жизни. Сам Борис Николаевич отмечал, что начиная с 1971 г. изучение фольклора стран Южных морей и жизни и деятельности Миклухо-Маклая даже несколько потеснили славянскую тематику его исследований. Борис Николаевич обладал особым даром быстро включаться в «предлагаемые обстоятельства», в живую стихию народного творчества, быть одновременно и соучастником песенно-танцевальных действий, и их исследователем. В океанийской экспедиции эта его способность дала поразительные результаты. Он записал на магнитофон множество обрядовых песен, звучание старинных музыкальных инструментов, снял на киноплёнку традиционные танцы папуасов. А его серия научных и популярных статей и книги «Песни Южных морей» (1978) и «Миф — обряд — песня Новой Гвинеи» (1980) пока остаются единственными в отечественной науке высокопрофессиональными исследованиями фольклора и этнографии обширного региона Меланезии, Полинезии и Микронезии. Они перешагнули рубеж прошлого века и целиком вписались в век нынешний.

Полевые исследования в Океании, а также знакомство в Австралии с внуком Н. Н. Миклухо-Маклая и сохранившимся в его доме семейным архивом в соединении с собственными впечатлениями от встречи с живыми культурными традициями меланезийцев и полинезийцев пробудили у Бориса Николаевича острый интерес к личности великого этнографа, вызвали у него буквально творческую вспышку. В начале 1980-х гг. вышли три его книги о Н. Н. Миклухо-Маклае на русском и английском языках, в которых он выразил свое понимание жизни и деятельности этого подвижника науки, далекое от бытующих стереотипных характеристик его образа.

Захвативший Бориса Николаевича интерес к Океании, увлечение Н. Н. Миклухо-Маклаем способствовали его сближению с сотрудниками Отдела Австралии, Океании и Индонезии, ставшему особенно тесным во время подготовки нового собрания сочинений Н. Н. Миклухо-Маклая. Все мы, участни-

ки рабочей группы этого шеститомного издания, прошли под руководством Б. Н. Путилова настоящую школу профессионального подхода к рукописному наследию классика этнографии, следуя строгим правилам современной текстологии. Для самого Бориса Николаевича не существовало никаких мелочей и разделения на черновую работу с текстом и творческую работу по установлению внетекстовых связей. В обыденный и, казалось бы, монотонный труд по устранению ошибок, опусок, опечаток, по сложному снятию чужеродной Миклухо-Маклаю стилистической правки и во многие другие методические приемы, нацеленные на воссоздание текстов в их первоизданном виде, Борис Николаевич вносил вдохновение, творческое начало, как это он умел делать в любой работе. С ним было интересно и легко работать. Вспоминая свои ощущения от характера, стиля и поведения Б. Н. Путилова в период многолетней совместной работы, я бы выразила их одним словом — легкость. Он обладал, пользуясь выражением классика, «легким дыханием»: был легок в общении, легок на подъем, мог мгновенно собраться и отправиться послушать заинтересовавший его доклад, совсем необязательно связанный с наукой, посетить музей, как в юности, много времени проводить в Публичной библиотеке, в филармонии. Все мы были, однако, и свидетелями того, как тверд и непреклонен был Б. Н. Путилов, когда дело касалось нарушения научных принципов текстологии. В достигающих иногда высокого накала дискуссиях по этому поводу даже обычно невозмутимый Борис Николаевич не мог сдержать свой внутренний вулканический темперамент. Но ни при каких обстоятельствах он не допускал дилетантского произвольного обращения с текстом.

Общаясь с Борисом Николаевичем в повседневной научной жизни, мы не осознавали, что были счастливыми современниками ученого поразительного творческого полета, на наших глазах творящего историю фольклористики, открывающего новые, не освоенные еще просторы этой науки, личностью чрезвычайно гармоничной и многосторонне одаренной. «Талант и сам по себе дорог, — говорил один герой из пьесы А. Н. Островского “Без вины виноватые”, — но в сочетании с другими качествами: с умом, сердечной добротой, с душевной чистотой, он представляется нам уже таким явлением, перед которым мы должны преклоняться». Борис Николаевич воспринял бы с юмором такое высказывание применительно к себе. Но если обратиться к его словам, приведенным в начале этой заметки, и оценивать его жизнь и деятельность исторически, с определенной временной дистанции, вряд ли у кого-нибудь возникнут сомнения в том, что Борис Николаевич

Путилов представляет собой очень яркое явление в науке XX в. и остается таковым и в XXI в.

Примечания

¹ *Путилов Б. Н.* Перечитывая и пере-
думывая Проппа // ЖС. 1995. № 3. С. 2.

Е. В. Ревуненкова,
доктор ист. наук,

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)
РАН (Санкт-Петербург)

С удивлением я обратила внимание на то, что в энциклопедических статьях Интернета Б. Н. Путилова часто называют «фольклористом-путешественником». С одной стороны, вызывает улыбку, с другой — вполне справедливо, если учесть, какое значение в нашей работе имеют путешествия. А если это экспедиции в далекие страны, то тем более ярким видится их результат. Первое воспоминание о Б. Н. Путилове у меня относится к школьным годам, когда в Петрозаводске, в Карельском филиале Академии наук, он читал открытую лекцию о поездке в Океанию. Впечатление от лекции сохранилось надолго и ожило через много лет, после выхода монографии «Миф — обряд — песня Новой Гвинеи» и особенно — после того, как дома у Бориса Николаевича посчастливилось увидеть и поддержать в руках новогвинейские музыкальные инструменты из его коллекции.

В Б. Н. Путилове привлекало сочетание сдержанности, личной «закрытости» с очевидной демократичностью поведения и отсутствием даже намека на снобизм («академический» или «петербургский»). Точно так же твердое отстаивание собственных научных позиций у Путилова находилось в гармоничном согласии с признанием полноправности других точек зрения, с открытостью новым идеям. Как известно, благодаря его работам в российской (позднесоветской) фольклористике утверждались идеи науки мировой — Б. Малиновского, А. Лорда, А. Дандеса. По утверждению самого Бориса Николаевича, ощущение личной научной свободы к нему пришло к концу 1980-х. Представляя в 1994 г. монографию «Фольклор и народная и культура» в Институте языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, он заметил: «Эту книгу я впервые писал как свободный человек».

Посвятив основные труды «классическому» эпосу и теоретическим вопросам фольклористики, Б. Н. Путилов с большим вниманием относился к современному фольклору. Свидетельством тому — его участие в составлении сборника «Фольклор и культурная среда ГУЛАГа», редактирование популярных книг Н. А. Синдаловского. Не забыть,

как Борис Николаевич заразительно смеялся, когда слышал образчики новых студенческих песен или шуток.

Думается, один из главных уроков, полученных учениками Путилова, — придавать первостепенное значение звучащему слову и общению с людьми, от которых записывается фольклор. Вспомнилось, как на обсуждении диссертации Е. Е. Ямаевой свое выступление в качестве научного руководителя начал с утверждения: «Во-первых, хорошо знает эпос...» Ни я, ни Елизавета Еркиновна Ямаева (доктор исторических наук, эпосовед), с которой мы обменялись воспоминаниями, не знали случая, чтобы на консультациях Б. Н. Путилова обсуждались «методологические» вопросы. Научный руководитель предоставлял полную самостоятельность, при этом после беседы, часто непродолжительной, концепция появлялась «сама собой». Устанавливались отношения полного доверия, и — к пущей радости аспиранта — создавалось впечатление бесконтрольности, что, конечно, было не так. Еще одно усвоенное правило — не позволять себе риторических пассажей в научных сочинениях. Отсутствие «трескотни» относилось к разряду одобрительных замечаний Путилова.

Не могу не рассказать случай, который хорошо показывает отношение Бориса Николаевича к ученикам. На мой кандидатский экзамен по иностранному языку не смог прийти назначенный доктор наук по профилю специальности. Выяснилось это в последний момент, перенести экзамен было нельзя. Позвонили Путилову, и он, мгновенно вызвав такси, приехал с другого конца города на Университетскую набережную. После экзамена в ответ на благодарности последовало: «Сущие мелочи. Главное, что с языком все в порядке».

От всего, что связано с Б. Н. Путиловым: постижения науки, решения учебных и профессиональных проблем, совместной работы над переизданием «Песен, собранных П. Н. Рыбниковым», встреч на конференциях и в домашнем кругу, — осталось ощущение ясности, радости и легкости. Как завет вспоминается фраза Бориса Николаевича, которой он заключил работу одной из конференций: «Фольклористика — дело живое и веселое, и заниматься ею надо весело».

И. А. Разумова,
доктор ист. наук,

Центр гуманитар. проблем
Баренц-региона
Кольского НЦ РАН (Апатиты)

**О БОРИСЕ НИКОЛАЕВИЧЕ
ПУТИЛОВЕ**

Видела, слушала Бориса Николаевича Путилова, коротко общалась с ним всего несколько раз, когда он приезжал

в Петрозаводск, но в моем становлении и существовании в качестве фольклориста влияние и роль его неоспоримы и безусловны. Весной 1970 г. мне довелось непредвиденно быть введенной вторым оппонентом (из-за болезни зараннее назначенного) на защите кандидатской диссертации Н. А. Криничной «Народные исторические песни Московской Руси начала XVII столетия». Первый оппонент — доктор филологических наук Б. Н. Путилов, исследователь исторических песен, известный ученый. Разумеется, я волновалась не меньше соискательницы, ибо в такой роли выступала впервые, да еще и в присутствии высочайшего профессионала. Незабываемо, как он, видимо поняв мое состояние, поддержал меня несколькими поощрительными словами. Незабываема его спокойная аналитическая речь, когда я услышала глубокое истолкование фольклорного историзма, определившее позже мои подходы в курсе лекций для студентов филологического факультета Карельского пединститута. Фундаментом, основной темы «Эпос», которая составляла большую часть вузовского курса, была путиловская концепция эпического историзма: «эпический мир» и его составляющие — эпическое время, эпическое пространство, эпический герой, эпическое сознание, эпический язык. Именно под этим углом зрения анализировались мною эпические сюжеты в лекциях и на практических занятиях. Источниками такого рассмотрения были известные статьи и книги Путилова о русском и славянском эпосе, о памятниках разных народов. В работе с текстами и рекомендациях студентам я предпочитала подготовленные Путиловым издания «Былины» в Большой серии «Библиотеки поэта» (Л., 1986) или двухтомник «Былины», составленный им совместно с В. Я. Проппом (М., 1958): в обоих случаях образцовая текстология и блестящие комментарии каждого сюжета. Среди многочисленных работ Путилова об эпосе, наряду с сугубо академическими, есть очень читаемая мною популярная книга, вобравшая в себя весь комплекс идей автора и названная вслед за книгой С. К. Шамбинаго «Застава богатырская» (Л., 1990). Адресованные широкому любознательному читателю беседы о былинах Русского Севера сохраняют абсолютную научность, сочетая ее с прекрасным языком. Такое под стать только большому ученому.

Труды Б. Н. Путилова нередко оказывались для меня методологическим обоснованием как в преподавании, так и в собственных научных поисках. Я имею в виду не только «Методологию сравнительно-исторического изучения фольклора» (Л., 1976), ряд положений которой он позже сам пересмотрел, но прежде всего новаторскую книгу «Фольк-

лор и народная культура», написанную спустя 20 лет. С ней он в 1994 г. приехал на презентацию в Петрозаводск, в филиал Академии наук Карелии. Это была прекрасная встреча в формате непринужденной беседы, когда Борис Николаевич одним из первых изложил свои представления о содержании термина «фольклор», объеме и границах этого понятия. Расширяя сферу фольклора, отнес к ней «явления и факты вербальной духовной культуры во всем их многообразии», Путилов выступил против отождествления фольклорного слова и слова художественного. Следствие отказа от привычных эстетических оценок («искусство слова», «устное поэтическое творчество») — значительное расширение предметного поля фольклора, обнаружение целых пластов материалов, которые в результате идеологических запретов и всякого рода охранительства долгое время оставались для науки за семью печатями. Сам Путилов явился одним из создателей и автором сборника «Фольклор и культурная среда ГУЛАГа» (СПб., 1994). Для меня лично в книге «Фольклор и народная культура» важны теоретические суждения, касающиеся этнографической реальности, которая в текстах детского фольклора ведет к истокам семантики и стабильности структур. А мои многолетние исследования детских утопий — игр в страну — согласуются с новым, широким рассмотрением вариативности в фольклоре, которая не сводится только к устной трансмиссии текстов.

Б. Н. Путилов был организатором и председателем «Рябининских чтений — 95», на которых сделал доклад «Эпические певцы Заонежья и типология севернорусского сказительства» (статья была опубликована в сборнике материалов конференции). Интерпретируя акт исполнения эпического текста как акт его творческого воспроизведения, Путилов представил формульную концепцию А. Лорда, которую он блестяще изложил в послесловии к книге «Сказитель» (недавно вышло второе русское издание книги Лорда с этим послесловием). Меня впечатлило в докладе то, что, говоря о применении теории Лорда к русскому материалу, Борис Николаевич назвал «превосходные результаты» исследования исповедовавшей учение Лорда своей ученицы Н. Г. Черняевой, перечислив целый ряд ее работ.

Второе издание книги «Фольклор и народная культура» с мемориальной частью (СПб., 2003) прислала мне ее составитель — недавно почившая жена Бориса Николаевича Евгения Оскаровна Путилова с автографом «...все равно что от автора этой книги, который ценит Вас как своего коллегу-фольклориста». А в сопроводительном письме такие слова: «Рядом со мной находился дей-

ствительно большой настоящий ученый, не придававший значения оценкам его работы «...» И истинной преданности науке, без расчета и вознаграждения. Ушел весь захваченный идеей новой книги».

А оставил более 600 научных трудов. Поистине «Героический эпос жизни и творчества», как назвал свою книгу о Борисе Николаевиче Путилове (СПб., 2005) И. И. Земцовский.

С. М. Лойтер,
доктор филол. наук,
(Петрозаводск)

ТВОРЧЕСТВО НЕ ЗНАЕТ ПЕРИФЕРИИ

Борис Николаевич Путилов был не только выдающимся фольклористом, но и незаурядным писателем. Не случайно он выступал против инерции ложного академизма, не случайно с явным удовольствием создавал научно-популярные книги наряду с великолепно написанными академическими трудами. Писательский дар был органической составляющей его мощной творческой личности, его Таланта с большой буквы. Всё, чего он касался — *от былин Русского Севера до песен Южных морей* (по броской формуле А. С. Мыльникова), — светилось всегда не случайным словом. Я называю это свойство чертой истинного профессионализма. Профессионал всё видит изнутри, ничего не касается *со стороны*. Ему неведома периферия. Южные моря от него не дальше, чем северные реки. У него своя, уникально подвижная география, ибо само Творчество не знает периферии, оно всегда в центре — именно там, где находится сегодня автор-творец.

Так, в 1971 г. Путилов «имел неосторожность согласиться» (по его собственному признанию) поехать по следам Миклухо-Маклая к народам Океании. И вот как он вспоминает начало своих полевых записей в деревне Бонгу: «Всю неделю продолжалась работа — та, ради которой живет фольклорист; большего наслаждения нет для него...» (Живая старина. 1998. № 4. С. 8). Подлинный талант не расслабляется, но мобилизуется наслаждением: его творческие силы удесятятся, и он, как тысячеглазый Аргус, видит и замечает немыслимое для ординарного наблюдателя богатство разнообразной информации. Восторг и радость творчества, не ведающего скуки. Талант ведь как мировосприятие: и «унылая пора» для него — «очей очарованье». Борис Николаевич сразу *в центре*: это *творчество* фольклориста перенесло его в немыслимо далекие края — туда, где он моментально нашел себя как многоопытного собирателя-исследователя — «передо мной *открылась* живая первобытная культура народа...». Именно *перед ним*

открылась: видящий внутренний свет есть свет дающий.

Мы помним, что случилось потом — во второй поездке Путилову было хладнокровно отказано, и тогда произошло чудо непокорившейся творческой воли, чудо Творческого Профессионализма: выдающийся славист создал десятки первоклассных работ по фольклору Океании и наследию Н. Н. Миклухо-Маклая в самых разных жанрах, от фундаментальной монографии до уникального комплекта из трех грампластинок с восьмистраничным буклетом.

Воистину Творчество не знает ни случайности, ни периферии. Дух витает, где хочет, но осеняет не каждого. Те богатства материалов и идей, которые удалось ввести в отечественную и мировую науку Б. Н. Путилову, будут жить не только по причине своей объективной значимости, но и в силу того писательского блеска, с которым автор их преподносит. Чуть ли не согласно поэтике новогвинейских песен: «Хотя мы останемся здесь, дух нашей песни пойдет дальше».

И. И. Земцовский,
доктор искусствоведения
(Беркли, США)

БОРИС НИКОЛАЕВИЧ ПУТИЛОВ

Бориса Николаевича нет с нами уже 22 года. За это время выросло целое поколение фольклористов, которые ни разу не слышали его докладов, не общались с ним в кулуарах конференций, не встречались случайно на академическом пятачке Васильевского острова в Петербурге, чтобы вступить в коротенький уличный разговор... А ведь точнее — в Ленинграде: только шесть лет Борису Николаевичу довелось называть себя петербуржцем! Мало, ах как мало он прожил в атмосфере, когда «врата свободы» наконец-то оказались открыты для фольклористики.

Но сейчас я хочу сказать не о том, что мог бы еще сделать Борис Николаевич для науки о «живой старине». Хочу сказать об одной его черте — маленькой черточке, на которую, может быть, мы не всегда обращаем внимание. Борис Николаевич был щедр на похвалу — на похвалу в отношении тех, кто был младше его по возрасту и по статусу. Вспоминаю, как однажды в 1994 г., когда только что вышла в свет моя первая монография «Русская фольклористика в биографических очерках», при встрече он сказал мне: «А знаете, вы ведь написали хорошую работу. Я только что читал в Консерватории лекцию об Алексее Владимировиче Маркове и опирался на вашу книжку. Не знал, что Марков, этот представитель исторической школы (а мы все знаем, что Борис Николаевич

был противником этого направления в науке. — Т. И.), столь интересен и многогранен». Это похвала, которую я помню до сих пор, и это оценка моей работы, которой я горжусь. Так получилось, что вот уже более двадцати лет я читаю в Петербургской консерватории этномузыковедам тот курс, что когда-то читал Борис Николаевич. Хочется думать, что продолжаю его традиции.

И еще. Борис Николаевич умел с признательностью и благодарностью принимать дополнения (не хочу сказать — замечания) к его собственным работам. Вскоре после выхода в свет русской версии исследования американского фольклориста Альберта Лорда «The singer of tales» (Сказитель. М., 1994), перевод которого на русский язык был инициирован Борисом Николаевичем (мы все знаем, что Борис Николаевич был горячим сторонником «формульной теории» эпоса), он попросил меня написать рецензию на это издание. Я была польщена этим заказом. И так получилось — в рецензии, кроме всего прочего, сосредоточилась на послесловии Бориса Николаевича, где тот указал на обширную литературу последователей Лорда. Я же в рецензии назвала пару пропущенных им имен американских ученых, занимавшихся русскими былинами. Познакомился с рукописью моей рецензии Борис Николаевич на какой-то конференции, проходившей в Российском институте истории искусств. Пока он читал коронный текст, я очень волновалась: не

рассердят ли, не раздражат ли его мои дополнения. Но реакция была опять «щедрая»: «Замечательно, это не просто формальная рецензия-реферат, а почти самостоятельная статья. Сегодня же посылаю ее в “Живую старину”». Похвалил, поддержал, утвердил в мысли, что то, что я делаю — делаю правильно.

Земное общение с Борисом Николаевичем осталось уже в прошлом. Но диалог продолжается. Если любого из ныне здравствующих специалистов по устной словесности попросить назвать трех ученых, внесших во второй половине XX столетия наиболее значимый вклад в изучение народной культуры, то, я уверена, каждый из опрашиваемых обязательно назовет имя Бориса Николаевича Путилова. Борис Николаевич, своими идеями и книгами, продолжает оставаться активным участником научного диалога, а эта посмертная возможность дается далеко не каждому ученому — только талантливым, только честным в науке, только глубоко ей преданным.

Т. Г. Иванова,
доктор филол. наук,
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

«БЭ ЭН»

Наше знакомство началось с того, что Борис Николаевич написал мне письмо. Это был ответ на письмо Наташи Черняевой, с которой мы как-то го-

ворили о теме моего предполагаемого исследования. Ответ Борис Николаевич прислал не Наташе, а мне, и в этом был весь этот человек. Я приехала в Ленинград, и Борис Николаевич после предварительного разговора согласился быть научным руководителем моего диссертационного исследования. Оформить соискательство в Музее антропологии и этнографии не удалось, поскольку ни аспирантов, ни соискателей по специальности «Фольклористика» уже не брали, и когда я сообщила ему об этом после разговора с директором, Борис Николаевич сказал, что будет вести мою работу без официального оформления и оплаты. Несколько раз я приезжала к нему в МАЭ на консультации, проходившие обычно за его столом на галерее. Потом состоялась защита в Минске, и мне очень повезло, так как Б. Н. оппонировал на другой защите, у Оксаны Микитенко. Его присутствие было очень большой поддержкой.

Борис Николаевич неоднократно приезжал в Петрозаводск, был в нашем Институте языка, литературы и истории. Запомнилась его лекция, с которой он выступил перед сотрудниками института, на тему идеологического давления на фольклористику. Я уже не помню год, скорее всего, во второй половине 1980-х, когда произошли перемены в идеологии и политической жизни нашей страны. Всё, что он говорил, ощущалось нами, но это было привычно и воспринималось как должное. В нашем институте никогда не поднималась эта тема, никто



В секторе фольклора Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН. Слева направо: А. С. Степанова, Р. Б. Калашникова, С. М. Лойтер, Л. И. Иванова, И. М. Гин, В. П. Кузнецова, К. К. Логинов, Ю. А. Савватеев, Б. Н. Путилов, И. А. Разумова. Петрозаводск, 27 октября 1994 г. Фото Г. В. Рапацкой

так не говорил, как Борис Николаевич. Многие вещи стали для нас открытием, поскольку он, конечно, знал больше, чем мы, находясь в провинции.

Впервые я его увидела в одной из аудиторий Петрозаводского государственного университета на защите Н. А. Лавонен, его аспирантки и моей коллеги. Вот строки из ее письма, которое пришло совсем недавно из Хельсинки в ответ на просьбу поделиться воспоминаниями о Борисе Николаевиче: «Он был умным, интеллигентным человеком, в моем понимании идеалом ученого старшего поколения (...) я весь день провела в приятных воспоминаниях о встречах с Борисом Николаевичем...» Другая моя старшая коллега, А. С. Степанова, вспоминает, что он помог ей завершить диссертацию, когда на последнем этапе подготовки к защите ушла из института ее руководитель Унелма Конкка. Борис Николаевич консультировал и написал заключение. Александра Степановна говорит, что от него исходило тепло, он был умный, знающий ученый.

Потом в нашем институте появилась ученица Б. Н. Путилова Наташа Черняева, также обожавшая своего руководителя. Она всегда называла его не иначе как «Бэ Эн».

Он был не только научным руководителем, но и редактором многих исследований сотрудников Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР. Поскольку участие Бориса Николаевича в научной судьбе фольклористов было очень заметно, сектор фольклора в шутку кто-то назвал «Путиловский завод», а может, мы сами придумали это название.

Отдельная страница — это начало работы конференции «Рябининские чтения» под его руководством. Однажды ко мне обратилась Р. Б. Калашникова, работавшая в музее-заповеднике «Кижы», за советом, кого из ведущих ученых попросить возглавить конференцию, которая в 1991 г. состоялась под названием «Рябининские чтения: Фольклорные традиции и музеи». Тогда конференция проводилась на острове, и состав участников был небольшой. Планировалось проводить эту конференцию периодически, раз в четыре года. Я сразу сказала, что это Б. Н. Путилов; если он будет руководителем, то успех конференции обеспечен. Так и произошло. На мое письмо с вопросами, не согласится ли он руководить оргкомитетом и как назвать конференцию, Борис Николаевич ответил, что согласен, а название пусть останется — это «Рябининские чтения». Первая, а вернее вторая, конференция с таким названием и с большим составом участников состоялась в сентябре 1995 г. в Петрозаводске.

В один из его визитов в Петрозаводск для встречи с оргкомитетом я сопровождала его в поездке на о. Кижы.

Целью поездки было посещение д. Гарницы, где когда-то жили Рябинины, самые знаменитые заонежские певцы былин. До Гарниц мы быстро добрались по Кижским шхерам на катере, предоставленном дирекцией музея. Проезжали мимо деревень Серёдка, Лонгасы, Сенная Губа. Так состоялось знакомство Бориса Николаевича с родными местами сказителей, творчество которых он изучал.

Борис Николаевич навсегда останется в нашей памяти как первый председатель оргкомитета конференции «Рябининские чтения», каждый раз собирающей ведущих специалистов по культуре Русского Севера и молодежь, которая делает первые шаги в науке. Он был настоящим Учителем, который не только щедро делился своими широчайшими знаниями, но у которого можно было научиться лучшим человеческим качествам и поступкам.

В. П. Кузнецова,
канд. филол. наук,
Институт языка,
литературы и истории
КарНЦ РАН (Петрозаводск)

О Б. Н. ПУТИЛОВЕ

Когда уходит из жизни талантливый и столь многообразно одаренный человек, как Борис Николаевич Путилов, мы почти всегда испытываем чувство вины перед ним, перед памятью о нем. Мы почти всегда с горечью осознаем, как много с ним недоговорено, не дослушано, не дозаписано... Известно, что Б. Н. довольно часто и с удовольствием пел казачьи песни во время дружеских домашних застолий. Мне только однажды довелось слышать его в такой домашней обстановке, и я понимаю теперь, какое это упущение, что пение выдающегося фольклориста с таким тонким певческим слухом не записывалось на магнитофон!

Но судьба бывает иногда благосклонной. 24 года назад, на I Рябининских чтениях Е. Е. Васильева решила во время предстоящего ей завтра докладом озвучить и показать для сопоставления сюжет духовного стиха «Взирай с прилежанием», как он бытовал в устно-письменной кантовой традиции — в связи с известной фольклорной записью этого же стиха в Карелии Истоминным и Дютшем. (Этот стих, широко вошедший в кантово-рукописную и фольклорную, особенно старообрядческую, традицию, представляет собой фрагмент эпитафии Стефана Яворского, написанной в 1709 г. на смерть святителя Димитрия Ростовского. Иногда, как и в нашем случае, начинается со слов «Текут времена лета».) Поскольку кантовая фактура трехголосна, мы предложили Б. Н. помочь нам. Б. Н. не только

с готовностью согласился, но азартно участвовал в записи.

Собрались в номере у О. М. Фишман, кроме нас был еще А. К. Байбурин. По тесситурному раскладу Б. Н. пришлось петь средний, т.е. психологически самый сложный голос (Е. Е. пела верхний голос, я — бас). Начали с более простого канта-стиха «Алексей человек Божий». Б. Н. попросил ноты с подтекстовкой и пел, внимательно глядя в ноты. Процесс разучивания оказался предельно простым: один раз я пропел с ним его партию, второй раз мы спели его партию с верхним голосом, в третий раз пели всю трехголосную партитуру одновременно с записью.

Затем так же легко и быстро записали «Текут времена лета». Эта запись и прозвучала на следующий день во время доклада. Б. Н. вел заседание, я сидел наискосок через стол, рядом с К. В. Чистовым. К. В. во время демонстрации записи шепнул мне на ухо: «Какое интересное, архаичное звучание!» А Б. Н., довольно улыбаясь, незаметно показал мне поднятый большой палец — дескать, во-о! Инкогнито исполнителей было тогда нами сохранено.

Дальше разговор пошел на злобу дня. Б. Н. взволнованно следил за телевизионными сообщениями о тревожно-трагических событиях в Чечне — на его родине и в местах его первых фольклорных экспедиций. Но нам удалось как-то удачно его отвлечь, разговор повернулся в историческое русло. И мы попросили Б. Н. спеть что-нибудь из терских казачьих песен. Он, чуть смущаясь, но и с явным удовольствием попробовал — «О-о, я охрип!» — откашлялся и начал: «Не из тучушки ветерочки они дуют...» Б. Н. спел (а я записал на диктофон) три строфы известной исторической песни «Терские казаки и Иван Грозный».

Анализ нотации этой звукозаписи, сравнение путиловского варианта с ранее им же записанной песней (1945) и с опубликованной нотацией звукозаписи Б. М. Добровольского (1948) показал, что Б. Н. и через 50 лет не просто хорошо помнил эту песню, но, в частности, в плане инструментовки распетого песенного стиха он создал фактически самостоятельную, богатую и вполне оригинальную версию. Таким образом, очевидно, что Б. Н. предстает здесь не просто фольклористом, который может спеть некоторые из записанных им когда-то и полюбившихся ему песен, но талантливым и самобытно оригинальным носителем фольклорно-песенной традиции.

Почувствовав талантливого и перспективного «живца», мы с Е. Е., конечно, как в «поле» вцепились в него со специальными вопросами. Этим небольшим фрагментом разговора-интервью я и закончу свои воспоминания.

II Памятные даты

«...» [Б. Н. Путилов:] Нет, я словесную материю очень хорошо представляю, так сказать, как бы и без мелодии.

[В. А. Лапин:] А вот когда вы поете ее как песню — что происходит у вас в сознании?

[Е. Е. Васильева:] Вы укладываете слово в какое-то другое... состояние?

[Б. Н.]: Да, я стараюсь уложить слово «...» я вижу свою цель в том, чтобы слова уложить в этот напев. «...»

[В. Л.]: То есть для вас в данном случае первоначальным... скажем так, контуром, стержнем процесса пения является напев?

[Б. Н.]: Конечно!

[В. Л.]: Вам надо слова в этот напев уложить?

[Б. Н.]: Да, слова уложить.

[В. Л.]: То есть — напев ведет песню?

[Б. Н.]: Да, да!

[Е. В.]: То есть — у вас сказительское сознание?

[Б. Н.]: Это сказительское сознание, конечно. У них проблема — выстроить стих. Задача заключается в том, чтобы выстроить стих.

[В. Л.]: В соответствии с напевом?

[Б. Н.]: В соответствии с напевом. «...»

Вот так. Лорд — Лордом, а в нашей благодарной памяти Борис Николаевич остался носителем сказительского сознания. Конечно! Он сам это о себе сказал.

Примечания

¹ В настоящих заметках используются фрагменты из доклада, прочитанного мной на вторых «Рябининских чтениях — 1999», посвященных памяти Б. Н. Путилова.

В. А. Лапин,
доктор искусствоведения,
Российский ин-т истории искусств
(Санкт-Петербург)

ЛОРДОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

Узнав о смерти А. Б. Лорда (29 июля 1991 г.; известие дошло до Петербурга только в конце января 1992 г.), Б. Н. Путилов предложил посвятить его памяти одно из заседаний семинара «Фольклор и этнография». На этом заседании, получившем название «Первая конференция памяти Альберта Бейтса Лорда» (ноябрь 1992 г.), он же предложил проводить Лордовские чтения ежегодно.

Вторая конференция была назначена на ноябрь 1993 г.

«Надо бы сообщить ученикам Лорда, — сказал Б. Н. — Неудобно как-то...»

В декабре 1992 г. Борис Николаевич отправил сообщение в Центр по изучению устной традиции (Университет Миссури), которым руководил Джон Майлз Фоули (1947–2012). В январе 1993 г. пришел ответ: заявка на участие американских фольклористов во Второй конференции.

«Они пишут, что хотят приехать. Это, что же, получается международная конференция?..»

Справка. В 1992 г. в России не существовало фондов, в которые можно было обращаться за грантами на проведение конференций (Б. Н. занял у Кунсткамеры 11 тыс. рублей, которые помогли вернуть четыре иностранных участника, скинувшие по 30 долларов), не было средств быстрой связи (пользовались факсом Кунсткамеры, а когда он сломался, нашелся доброхот, позволивший использовать электронную почту своего учреждения), не было профессиональных организаторов конференций («Вы пойдете в столовую, я — в гостиницу. Хотя нет, в столовой с вами разговаривать не станут, я пойду, а в гостиницу — вы». — «У вас кто-то в Эрмитаже. Попросите, пусть организуют экскурсию». — «У NN есть знакомый в Заксобрании. Обещал помочь с машиной»). Как-то, одурев от беготни, Борис Николаевич сказал мечтательно: «Раньше бы обком подключился». Потом: «И черта с два они бы нам разрешили такую конференцию».

В ноябре 1993 г. в Петербурге прошла 2-я Международная конференция памя-

ти А. Б. Лорда. Участвовали фольклористы России (Санкт-Петербург, Москва, Якутск), США, Казахстана...

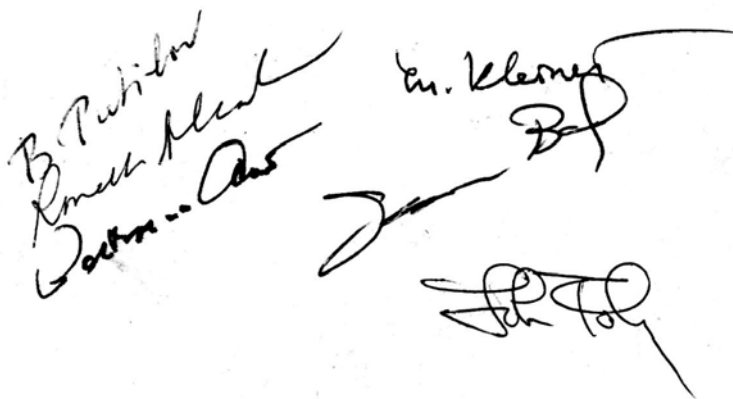
Из Якутска и Казахстана приехали сказители. И те и другие добились на перекладных. Казахи захватили мешок дынь, которые использовали на взятки в аэропортах. Как добрались якуты, непонятно. С четырьмя американцами мы встретились в гостинице «Россия»: Патриша Арант, Ронелл Александр, Джим Бейли. Последним появился очень симпатичный, слегка застенчивый на вид человек, который представился: «I'm John Foley». Потом он сказал, что это была лучшая в его жизни конференция. Поездив по миру, многие из участников Лордовских чтений пришли к выводу, что это не был просто комплимент организаторам.

Все прошло на едином дыхании: высочайшего уровня доклады, органично с ними соединившиеся выступления сказителей, а потом — фуршет, организованный Галиной Григорьевной Шаповаловой по просьбе Бориса Николаевича («Галья, помоги!..») всё из тех же 11 тысяч.

Всем хотелось продолжения.

ВТОРАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПАМЯТИ АЛЬБЕРТА БЕЙТСА ЛОРДА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
4 — 10 ноября 1993 г.



Музей Антропологии и Этнографии
Санкт-Петербург 199034
Университетская наб., 3
тел. 218-41-41; 218-08-12

Программа конференции памяти А. Лорда (Санкт-Петербург, 1993 г.) с автографами ее участников

В качестве организаторов следующих конференций предложили себя Якутия (Джон Фоули: «Why they?» — «They have diamonds». — «I see»¹) и Казахстан (Фоули: «What do they have?»²).

Был избран постоянный оргкомитет конференции, в составе: председатели — Б. Н. Путилов и Дж. М. Фоули, секретари — Ронелл Александер и Ю. А. Клейнер.

Так получилось, что последующие конференции (Якутск, 1994; Петербург, 1995; Алматы, 1996) обсуждались с Дж. Фоули только по почте. Собственно организацией по-прежнему занимался Борис Николаевич и руководимые им секретари и доброты.

Шестая, последняя Лордовская конференция (ноябрь 1997 г., Баку), также подготовленная Борисом Николаевичем, прошла уже без него. От Петербурга были Ю. А. Клейнер, Е. А. Костюхин и М. В. Самсонова.

«Обязательно поезжайте, — говорил Б. Н. — Конференции обязательно нужно продолжать. И сообщество фольклористов хорошо бы, чтобы не распалось».

Казалось, что все возможно — и конференции продолжатся, и сообщество не распадется.

В том, что все не так просто, мы убедились, оказавшись на конференции памяти Лорда Бейтса («Мы думали, это титул. Он же англичанин»).

Среди участников бакинской конференции нашлись вполне достойные фольклористы, из тех, чьи адреса Борис Николаевич записывал в маленькую коричневую записную книжечку. Там хранились адреса всех фольклористов Союза ССР.

Но у нас этой книжечки не было. 16 октября 1997 г. она куда-то пропала.

Примечания

¹ «Почему они?» — «У них алмазы». — «Понятно».

² «А у этих что?»

Ю. А. Клейнер,

доктор филол. наук,

Санкт-Петербургский гос. ун-т

Б. Н. ПУТИЛОВ

И «ЖИВАЯ СТАРИНА»

С журналом «Живая старина» Бориса Николаевича связывали тесная дружба и творческое сотрудничество. В 1991 г., когда в Государственном республиканском центре русского фольклора возник замысел создания нового журнала, посвященного фольклору и традиционной культуре, он вошел в состав редколлегии «Русской старины» (так сначала планировалось именовать новый журнал).

В 1992 г. и начались регулярные рабочие встречи членов редколлегии, разработка концепции журнала, определение основных тематических направлений, наполнение редакционного портфеля. 29 апреля 1992 г. на заседании редколлегии утверждался состав первого номера журнала, который должен был не только показать широту понятия «фольклор» и разнообразие методов и подходов, которые использует современная фольклористика, но и привлечь внимание читателей к проблемам, с которыми сталкивается традиционная культура в постиндустриальном обществе. Для первого номера журнала Б. Н. Путилов предложил статью «Русская фольклористика у врат свободы», в которой обосновал необходимость широкого понимания фольклора, обозначив в то же время основные достижения советской фольклористики, указав на необходимость сохранения преемственности традиций. В 1994 г. именно этот текст, написанный темпераментно и живо, открыл вышедший в свет первый номер журнала, который к тому времени обрел свое нынешнее имя, став «Живой стариной» (ЖС. 1994. № 1. С. 4–6).

Борис Николаевич всегда радовался тому, чтобы в «Живой старине» регулярно появлялись материалы для рубрики «Из истории науки», и сам предлагал материалы на эту тему. Его статья «Вернемся к наследию Бронислава Малиновского», посвященная блестящему антропологу и выдающемуся мастеру полевых исследований, главе культурно-социологической функциональной школы (ЖС. 1994. № 4. С. 20–23), позволила широкому читателю приблизиться к научному фонду Малиновского, имеющему отношение к фольклористике, а специалистам-фольклористам без идеологической предвзятости обратиться к его трудам. С большим энтузиазмом в 1995 г. Борис Николаевич включился в подготовку «пропововского» номера (ЖС. 1995. № 3), посвященного 100-летию со дня рождения великого фольклориста В. Я. Проппа. Журнал открывала статья Б. Н. Путилова «Перечитывая и передумывая Проппа» (с. 2–6), в которой он ярко показал глубину и размах методологии ученого, его тонкое понимание отношений фольклора с лежащей вне его реальностью, — эта статья, безусловно, должна входить в круг обязательного чтения молодых (и не только) фольклористов. В 1997 г. в номере «Живой старины», посвященном памяти академика Н. И. Толстого, первого главного редактора нашего журнала, Борис Николаевич опубликовал один из лучших текстов о московской этнолингвистической школе, о современных подходах к исследованию славянской мифологии и о словаре «Славянские древности» — масштабном проекте, в котором

фольклорные жанры рассматриваются в связи с мифологией, архаическими представлениями и традиционной обрядностью (ЖС. 1997. № 2. С. 2–6). Для первого тома «Славянских древностей» Борис Николаевич успел подготовить две прекрасные статьи — «Баллады» и «Былины».

Творческой энергии Бориса Николаевича наш журнал обязан также и тем, что на его страницах окрепла и стала традиционной рубрика «Фольклористика в научных центрах». С 1996 г. редколлегия неоднократно обсуждала необходимость регулярной публикации материалов, в которых была бы представлена научная, экспедиционная, архивная, издательская работа фольклористов из различных научных и учебных учреждений в России и за рубежом. На заседании редколлегии 22 мая 1997 г. Б. Н. Путилов говорил: «У меня есть такая идея: дать хронику о фольклористике в Петербурге, у нас ведь пять учреждений, занимающихся фольклором, и о новых изданиях, причем не о монографиях, а о сборниках. Это будет достаточно пространственный материал — листа три. Я не помню на протяжении десятилетий, чтобы наш город жил такой интенсивной научной жизнью...» Так сложилась подборка «Петербургская мозаика», для которой сам Борис Николаевич подготовил преамбулу, обзор диссертаций, защищенных по фольклористике в 1996–1997 гг. в Петербурге, и информацию о новых изданиях. Номер с «Петербургской мозаикой» (ЖС. 1998. № 1) вышел уже после ухода Бориса Николаевича из жизни. Интерес, который вызвала эта рубрика, убедил нас, что дело стоит продолжать. В последнее время рубрика «Фольклористика в научных центрах» в журнале стала ежегодной.

Всего для «Живой старины» Б. Н. Путилов подготовил 15 публикаций, и каждая из них — будь то проблемная, «ключевая» статья, рецензия или воспоминания о коллегах — становилась подарком для читателей, открывавших для себя новые страницы российской фольклористики. И с самого начала существования журнала Борис Николаевич рекомендовал к публикации статьи своих коллег и учеников (многих из них дружба с журналом связывает и по сей день).

Мы часто вспоминаем Бориса Николаевича, неугомонного исследователя и путешественника, строгого и взыскательного рецензента и оппонента. Мы счастливы, что он был с нами, когда «Живая старина» делала свои первые шаги.

О. В. Белова,

доктор филол. наук,
главный редактор журнала
«Живая старина»

Алексей Юрьевич Балакин,
канд. филол. наук, Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург), Санкт-Петербургский гос. ун-т

СОВРЕМЕННЫЕ КОНСТРУКЦИИ ПОМОРСКИХ ЛОДОК

(по материалам фольклорных экспедиций 2010-х гг.
в Мезенский район Архангельской области)

Река Пёза — ближайший к Белому морю приток Мезени. От ее устья до г. Мезень около 40 км, чуть более получаса езды на машине. Однако, несмотря на такую географическую близость к центру, до стоящих по Пёзе сел добираться чрезвычайно трудно. Дорога проложена только до ближайшей деревни — Бычье. Если считать по реке, то Бычье находится в 90 км от ее устья, но Пёза сильно петляет, поэтому прямая грунтовая дорога от трассы до села — всего 30 км, правда, по ней можно проехать не круглый год. Еще в две деревни — Мосеево и Сафоново — из Архангельска летает Ан-2, однако цены на эти рейсы очень высоки: в 2018 г. билет до д. Мосеево стоил около 10 тысяч рублей, до д. Сафоново — больше 11 тысяч (примерно во столько же обошелся бы полет по маршруту Москва — Новосибирск).

К остальным селам летом дорог нет, и до них можно доплыть только по реке. Когда замерзают тянущиеся по обоим берегам Пёзы торфяные болота (по-местному *ра́ды*), то прокладывается зимник, по которому ездят снегоходы, тянущие за собой сани. Летом же почти вся транспортировка осуществляется лодками; на них возят и пассажиров, и продукты в магазины, и горячее, и запчасти для техники.

Подобная отдаленность и относительная труднодоступность пёзских сел привели к тому, что некоторые особенности их жизненного уклада заметно отличаются от мезенских. И буквально первое, что бросается в глаза, — это то, что лодки, плавающие по Пёзе, совсем не такие, как те, что плавают по Мезени.

Напомним, как выглядит классическая мезенка. Это длинная, в несколько метров, узкая плоскодонка (длина может варьироваться). Она изготавливается из широких досок, которые раньше скрепляли льняной бечевой или длинными и тонкими распаренными корнями деревьев. Поэтому местные жители и сейчас говорят, что они лодки «шьют», хотя уже используют другой материал: обычные гвозди или латунные (медные) заклепки. Последнее особенно практикуют поморы, делающие морские карбасы, так как соленая вода разъедает гвозди очень быстро. Вообще мезенки недолговечны. Хотя после изготовления они тщательно просмаливаются с обеих сторон, но всё равно через пару лет

дерево начинает впитывать воду, лодка становится тяжелой и ее приходится заменять другой (ил. 1).

Кроме простоты изготовления плоскодонная конструкция имеет еще одно преимущество — малую осадку. Для охотников и рыболовов, едущих на промыслы в лесную глушь порой за сотни километров, это особенно важно: мезенку приходится проводить по мелким ручьям или соединяющим реки протокам (местные жители их называют *в́иска*), где на лодке с большой осадкой проехать было бы гораздо сложнее. Более того, малая осадка мезенок приобрела особое значение сейчас. В 1920–1930-е гг. леса по берегу Мезени были вырублены, их корни перестали удерживать песок, и, как следствие, река обмелела и заилилась. Раньше по Мезени ходил пароход «Комсомолка», теперь, даже едучи на лодке, надо следить за фарватером и тщательно обходить мели. В советское время реку пытались очистить и углублять, ныне же все разнообразие и многочисленные земснаряды ржавеют на приколе недалеко от с. Лешуконское.

Река Пёза также отнюдь не глубока, но тем не менее местные лодки отличаются от мезенских. Их называют *килёвками*, а представляют они собой нечто среднее между мезенкой и поморским карбасом: у них узкий вытянутый корпус (как у мезенок), но при этом ярко выраженный киль (как у карбаса). Эту особенность объяснить сложно;

возможно, сказывается близость Пёзы к морю. Ни в одной деревне по Мезени и другим ее притокам лодки подобного типа мне не попадались. Да и в пёзских селлах они отнюдь не доминируют, хотя их отличие от классических мезенок гордо подчеркивают местные жители, считающие это заслуживающей внимания региональной приметой (ил. 2).

С наступлением космической эры и ввода в строй Плесецкого космодрома началась и новая эра в пёзском судостроении. Одна из ступеней запускаемых с космодрома ракет стала падать на болота примерно в полсотне километров от пёзских деревень, что по местным меркам совсем немного. Конечно, летом до этих мест добраться сложно, а вывезти находки и вовсе нереально. Зимой же, когда болота застывают, до обломков доезжают на снегоходах «Буран», прямо на месте разрезают их, цепляют на буксир и таким образом доставляют до своих деревень.

Найденные обломки имеют разные конструктивные особенности и соответственно разную ценность. Некоторые фрагменты невозможно ни к чему приспособить, и их бросают на окраинах сел. Другие, как, например, рельефные алюминиевые полосы с большими отверстиями, используют в конструкциях саней или делают из них калитки. Самый же ценный материал — это корпуса ракет: алюминиевые листы толщиной примерно пять миллиметров с двусторонним антикоррозионным напылением.

Они достаточно легкие, без проблем гнутся и легко разрезаются (правда, их невозможно сваривать и приходится клепать), очень прочны и ко всему прочему не подвергаются коррозии, поэтому диапазон их применения в деревенском быту чрезвычайно широк. Из них изготавливают предметы различной сложности и функционального назначения: от зимних повозок, прицепов для «Буранов», до противней для русских печей. Но самая важная и распростра-



Ил. 1. Просмаливание новой мезенки в д. Засулье Лешуконского р-на Архангельской обл. (среднее течение р. Мезень). 2013 г.

ненная сфера их применения — строительство лодок.

Появление «космического мусора» произвело настоящую революцию в этой области. Мезенки (и реже килёвки) стали шить из алюминиевых листов, в целом повторяя классические конструкции, но значительно увеличивая пропорции (ил. 3). Такие лодки гораздо легче и прочнее своих деревянных сестер, значительно выросла их грузоподъемность, а срок службы стал практически неограничен. Конструктивные особенности мезенок нового образца варьируются в зависимости от сферы их основного применения. На Пёзе можно встретить и узкие быстросходные охотничьи лодки, и широкие грузовые, с крытой палаткой посередине, которую называют *кибиткой*, — там пассажиры прячутся от дождя (ил. 4).



Ил. 2. Килёвка (на переднем плане) и мезенки на р. Пёза около д. Сафоново Мезенского р-на Архангельской обл. 2017 г.



Ил. 3. Современная мезенка на улице д. Бычье Мезенского р-на Архангельской обл. 2016 г.

В зависимости от количества груза, который надо везти (и от высоты воды), на лодки ставят разные моторы: это может быть старый и слабый, но экономичный «Ветерок» либо мощная «Ямаха». Если стоит высокая вода, то алюминиевая мезенка может увезти чрезвычайно много. Когда мы спускались из Сафонова обратно в Бычье, то кроме хозяина лодки и нас четверых с набитыми рюкзаками в лодку также поместились пара лодочных моторов, полная 200-литровая бочка керосина и еще немного разного другого барахла. Во время путешествия по Пёзе попадались встречные лодки, которые везли такое количество товара для деревенских магазинов, что из-за них даже не было видно кормчего.

Классическими мезенками и килёвками конструктивный репертуар пёзских судостроителей не ограничивается. На Пёзе и в ее окрестностях можно встретить лодки и совершенно других конструкций.

С одной стороны, это большие грузо-пассажирские катера, имеющие крытую застекленную рубку. Мотор у них не подвесной, а стационарный; на некоторых есть даже штурвал, соединенный

с рулем. Как по берегам рек и у деревень, так и на улицах Мезени встречаются полуразобранные *доры* или *мотокарбасы* из «космического мусора». На реке Кулой у д. Карьеполье нам встретился и чисто грузовой катер, изготовленный по заказу местного предпринимателя, на котором тот развез по кулойским селам товары

для своих магазинов. Сейчас этот катер тоже не на ходу. Как нам объяснили, он довольно сложен в управлении, неустойчив (один раз едва не перевернулся, когда шел порожняком) и к тому же дает течь, которую не удается устранить (ил. 5).

С другой стороны, это небольшие ялики, существование которых было невозможно в «докосмическую эпоху». Конструкция такого ялика чрезвычайно проста. Берется прямоугольный лист, загибается с двух сторон по короткой стороне, с боков ставятся деревянные борта — и лодка готова. Плавать на ней можно только одному, сидя на доске, прикрепленной к бортам, и гребя байдарочным веслом. Такие ялики используются прежде всего для проверки сетей или просто для переправы на другой берег реки (ил. 6).

Лодки из «космического мусора» остаются приметой почти исключительно пёзских сел; они не получили широкого распространения по Мезени и другим ее притокам. Однако на протяжении почти 20 лет в Мезенском районе был еще один, ныне угасший центр «кораблестроения», — село Долгощелье, расположенное на Кулое в 30 км от устья.



Ил. 4. Лодка с «кибиткой» на р. Пёза около д. Мосеево Мезенского р-на Архангельской обл. 2017 г.

Здесь с начала 1980-х гг. также делали лодки из «космического мусора», но в гораздо меньших количествах и гораздо менее тщательно и профессионально, чем на Пёзе, отчего пёзские конструкторы лодок смотрели на долгощельских свысока. Конструкции этих лодок заметно отличались от мезенок и килёвок, имитируя лодку, распространенную на Кулое и ее притоках — *соянку*. Классическая соянка представляет собой нечто среднее между мезенкой и килёвкой: у нее скошены борта, но отсутствует киль. Кроме того, она немного шире и короче, чем мезенка. Современные соянки из ракет также отличаются от алюминиевых мезенок. Из «космического мусора» у них делалось днище с коротким загибом на борту; остальной же борт изготовлялся из оцинкованной жести. Причиной тому было стремление удешевить лодку и израсходовать как можно меньше ценного алюминия, а также уменьшить вес лодки, сделать ее более проходимой в маленьких речушках и ручьях. Однако подобная конструкция не была долговечной: через 15–20 лет жестяные борта подвергались коррозии и заменялись на деревянные. Признаться, современные долгощельские соянки выглядят гораздо менее элегантно, чем «космические» мезенки, поэтому отношение к ним пёзских конструкторов можно понять.

Лодки из «космического мусора» перестали делать в Долгощелье в начале 2000-х гг. Причиной тому было как истощение ресурсов (ракеты стали падать вдалеке от тех мест, а все уже найденные были распилены), так и слабый спрос на подобные лодки среди жителей деревень по рекам Сояне и Кулою: они стали предпочитать лодки и катера фабричного изготовления. К тому же самодельные алюминиевые лодки довольно дороги. Как вспомнил один из жителей Долгощелья, в 1990-е за одну соянку (материал плюс работа) просили мотор «Ветерок» (8 л.с.) и бочку бензина. По нынешним ценам одна «космическая» мезенка стоит



Ил. 7. Современная соянка на хранении в с. Долгощелье. 2019 г.



Ил. 5. Грузовой катер из остатков ракеты на берегу р. Кулой около д. Карьеполье. 2019 г.



Ил. 6. Ялики на берегу р. Пёза около д. Ёлкино Мезенского р-на Архангельской обл. 2017 г.

80–100 тысяч рублей. Ныне как на Сояне, так и на Кулое алюминиевые соянки почти не используются и находятся на вечном хранении по берегам рек или на огородах (ил. 7). Во всяком случае, во время плавания по этим рекам ни одной соянки на плаву нам встретить не удалось.

По Кулою и его притокам плавает еще одна лодка из «космического мусора», о которой стоит рассказать подробнее.

Один из таких притоков — река Немнюга, протекающая юго-западнее Мезени и почти параллельно с ней. Она образуется от слияния нескольких речек

поменьше, течет несколько десятков километров, а потом впадает в Кулой. В паре километров от д. Совполье ее пересекает трасса, идущая на Мезень и Лешуконское. В этом месте пассажиры, направляющиеся из Архангельска в Долгощелье, Карьеполье (деревня на реке Кулой) и Сояну (деревня на одноименной реке) высаживаются из микроавтобусов, чтобы продолжить свой путь по воде.

К ним из Сояны поднимается большая лодка, которая специально была сконструирована для регулярных коммерческих пассажирских рейсов. Она достаточно широка, на ней закреплено несколько рядов скамеек, тогда как на обычных мезенках такая скамейка одна, максимум две, а немногочисленные пассажиры сидят либо на рыболовных ящиках, либо на ящиках из-под бутылок. Кроме того, вдоль почти всего корпуса установлены высокие рамы, на которые можно натягивать тент в случае дождя. Словом, сделано все для комфорта пассажиров, чтобы им было не в тягость переносить четырех-пятичасовое плавание после долгой пыльной дороги от Архангельска до Немнюги.

Фото автора

Статья подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда «Фольклор Белого моря в современных записях: исследования и тексты», № 17–78–20194.

К ЮБИЛЕЮ ЕЖИ БАРТМИНЬСКОГО

19 сентября 2019 г. исполняется 80 лет выдающемуся польскому филологу, основателю люблинской школы этнолингвистики, председателю Этнолингвистической комиссии при Международном комитете славистов, академику Польской академии наук и искусств профессору Ежи Бартминьскому. Наши читатели давно знакомы с работами Бартминьского по теории этнолингвистики и польской народной культуре. В 2005 г. в Москве был издан в переводе на русский язык сборник его статей «Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике», где излагались программа и концепция уникального словаря языка и польской народной культуры, задуманного Бартминьским еще в 1970-е гг., — «Словаря языковых стереотипов и символов». К настоящему времени издано шесть объемистых книг, четыре из которых составляют первый том «Космос», а с пятой начинается второй том «Растительный мир»¹, за которым будут следовать тома: III. Животный мир; IV. Человек; V. Общество; VI. Религия; VII. Время, пространство, меры, цвет (каждый том — это серия книг, посвященных разным аспектам одной крупной темы). Однако этот словарь не сразу обрел тот вид и жанр, который мы можем видеть сегодня. Первоначально речь шла о словаре языка польского фольклора; предполагалось лексикографически обработать прежде всего колоссальную коллекцию фольклорных текстов, собранную Оскаром Кольбергом, а затем и другие источники по польскому фольклору, однако этот грандиозный замысел остался неосуществленным.

Еще студентом Бартминьский, родившийся в Пшемышле, на польско-украинском пограничье, и учившийся в Люблинском университете, заинтересовался народным языком и фольклором, ездил в экспедиции, записывал и изучал диалекты и фольклор Люблинщины, Силезии и других районов Польши. Его магистерская и докторская диссертации были посвящены языку фольклора как особому идиому, отличному и от диалекта, и от общенародного языка. В ходе работы над словарем стало ясно, что ни сам фольклор, ни его язык не могут изучаться вне широкого контекста всей народной традиции, включая обряды, верования, мифологию, правила повседневной жизни. На этой основе сформировалась этнолингвистическая концепция словаря и ее ключевое понятие «языковой стереотип» — «субъективно детерминированное представление о предмете, охватывающее как описательные, так и оценочные признаки, а также являющееся результатом интерпретации действительности

в рамках социальных познавательных моделей»². Базирующийся на огромном, практически исчерпывающем польском языковом, этнографическом и фольклорном материале всех жанров, словарь в каждой статье воссоздает фрагмент народной картины мира во всей полноте семантики, ассоциативных связей, метафорических возможностей, символических функций описываемого явления или предмета.

Список трудов Ежи Бартминьского уже десять лет тому назад насчитывал около шестисот позиций³; его книги издавались не только в Польше, но и в других странах — в России, Англии, Германии, Сербии. Своими трудами и многолетней педагогической работой в Университете им. Марии Кюри-Склодовской он оказал огромное влияние на формирование молодых гуманитариев в Польше.

Последние два десятилетия ознаменовались новыми крупными научными начинаниями: Е. Бартминьский возглавил международный проект «Европейский языковой образ мира» (EUROJOS), результатом реализации которого стала серия изданий «Аксиологический лексикон славян и их соседей» (LASIS). Подготовленные под его руководством пять томов «Лексикона», посвященных концептам «ДОМ», «ТРУД», «ЧЕСТЬ», «ЕВРОПА», «СВОБОДА»⁴, стали первым опытом параллельного (выполненного по единой методике) изучения системы ценностей на материале большинства славянских, нескольких других европейских и неевропейских языков и традиций. Описание каждого концепта опирается на три типа данных: системные (словарные), анкетные (типовые вопросы), распространяемые среди студенческих групп примерно по сто человек) и текстовые (корпусные). Замысел такого масштабного труда был подготовлен многочисленными предшествующими исследованиями самого Е. Бартминьского и членов руководимого им люблинского коллектива этнолингвистов в области славянской аксиологии⁵.

С 1988 г. в Люблине под редакцией Ежи Бартминьского издается ежегодник «Этнолингвистика» (Etnolingwistyka), насчитывающий уже 31 том. Этот журнал стал поистине международной трибуной славянской этнолингвистики.

Профессор Бартминьский известен в Польше и за ее пределами не только своими выдающимися научными достижениями, но и своим общественным темпераментом, своей твердой моральной позицией, непримиримостью ко всякой лжи, яркими гражданскими выступлениями в защиту демократии и справедливости, своей верностью



гуманистическим идеалам. Исследователь и защитник духовных ценностей, он сам — ученый и человек — достойные славистики и высокая «ценность» нашей науки. Редколлегия и читатели «Живой старины» поздравляют Ежи Бартминьского с юбилеем и желают ему многих лет.

Примечания

¹ Słownik stereotypów i symboli ludowych / Koncepcja całości i redakcja: Jerzy Bartmiński. T. 1: Kosmos. Cz. 1: Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie. Lublin, 1996; Cz. 2: Ziemia, woda, podziemie. Lublin, 1999; Cz. 3: Meteorologia. Lublin, 2012; Cz. 4: Świat, światło, metale. Lublin, 2012; T. 2: Rośliny. Cz. 1: Zboża. Lublin, 2017. Cz. 2: Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe. Lublin, 2018. См. рецензии: ЖС. 1997. № 4. С. 52–53; 2000. № 2. С. 52–53; Славяноведение. 2014. № 6. С. 104–109.

² Бартминьский Е. Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 189.

³ См. библиографию трудов по польской этнолингвистике: Bibliografia adnotowana lubelskiego zespołu etnolingwistycznego (do roku 2009) / Opracowały B. Maksymiuk-Pacek, S. Niebrzegowska-Bartmińska. Lublin, 2009.

⁴ Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów. DOM / Pod red. J. Bartmińskiego, I. Bielińskiej-Gardziel i B. Żywieckiej. Lublin, 2015; PRACA / Pod red. J. Bartmińskiego, S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej i M. Brzozowskiej. Lublin, 2016; HONOR / Pod red. P. Sotirowa i D. Ajdaczyca. Lublin, 2017; WOLNOŚĆ / Pod red. M. Abramowicza, J. Bartmińskiego. Lublin; Warszawa, 2019; EUROPA (в печати).

⁵ См. серию сборников «Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów» ([T.] 1–3. Lublin, 2012–2014), изданных под ред. Е. Бартминьского и др.

С. М. Толстая,
академик РАН,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

НОВЫЕ ПЕСЕННО-ФОЛЬКЛОРНЫЕ АУДИОДИСКИ

Частушка Липецкой области / Липецкое обл. краевед. об-во — [Липецк]: [б. и.], 2018. — 2 электрон. опт. диска (CD-ROM), буклет (27 с.). — [Предисл. К. Иващенко]. — 75 мин 53 с + 63 мин 17 с.

Жанр частушки считается одним из поздних в народной культуре. На некоторых территориях частушечные формы получили настолько широкое распространение, что до настоящего времени являются доминирующими в жанровом составе традиции. Так, в Липецкой области частушка представлена во всем ее многообразии — страдания короткие, длинные, «Покосные»/«Тягучие», «Елецкие», «Монастырские», «Шовские», «Куйманские», «Канарейка», «Досада», «Шарабан», «к ней», «от ней», «Матаня», «Рассыпуха» и многие другие локальные названия, подразумевающие различные вокально-инструментально-хореографические формы. Все эти разновидности представлены на новом диске «Частушка Липецкой области», который вбирает в себя как современные полевые и студийные записи 2000-х гг., так и более ранние — 1990-х гг. Диск опубликован при поддержке Липецкого областного краеведческого общества. Авторами идеи издания являются руководитель фольклорного ансамбля «Воскресение» заслуженный работник культуры РФ (Липецк) К. Л. Иващенко и предприниматель, учредитель «Галереи Назарова» (Липецк) А. В. Назаров; фотографии исполнителей представлены местным собирателем-фольклористом В. А. Юрьевым; звукорежиссеры, работавшие над диском, — Р. В. Бирюков и Е. Рымар.

Издание состоит из двух частей: 2 диска включают 47 образцов, из которых 24 записи даны на первом диске и 23 — на втором. В издание включены различные образцы частушечных форм из разных районов области: Липецкого (14 образцов), Воловского (3 образца), Добровского (15 образцов), Лебедянского (3 образца), Данковского (5 образцов), Хлевенского (6 образцов) и Становлянского (1 образец). Группировка материала произведена по селам. Например, открывают диск частушки села Подгорное Липецкого района, далее следуют частушки из села Вешаловка Липецкого района и т.д. При этом в расположении образцов не соблюдается географический принцип (от северных районов к южным или наоборот), а звуковые дорожки располагаются по усмотрению создателей диска.

Частушки Липецкой области, представленные на диске, разнообразны и по формам исполнения — без сопровождения, «под язык», под балалайку, под баян, под хроматическую или рояльную гармонику (елецкая рояльная гармоника — местная разновидность гармоники, являющаяся маркером южной части Липецкой области: Елецкого, Усманского, Липецкого, Задонского, Тербунского, Хлевенского, Грязинского и Добровского районов). Диск дополняется красочным буклетом, в котором опубликовано предисловие к изданию К. Л. Иващенко, указаны паспортные данные к образцам и приведены тексты частушек. На обложке буклета и самих дисках приведены фотографии народных исполнителей Липецкой области.

Рецензируемый диск дополняет немногочисленные издания по музыкальному фольклору Липецкого края, среди которых назовем CD «Песни сводного ансамбля сёл Дёмкино и Колыбельское Чаплыгинского района Липецкой области» (2012), DVD «Страдания “Канарейка” с Каликино Добровского района» (2013), а также сборники народных песен «Долина-долинушка» (1994–2006. Вып. 1–6), «Русские народные песни Липецкой области» (2007), «Как у Вани на поляне: Народные песни Липецкой области» (2010) с аудиоприложением.

Такие издания, как «Частушки Липецкой области», способствуют развитию интереса и популяризации традиционной культуры Липецкого края. Данная публикация будет полезна как любителям аутентичной музыки, так и профессионалам, занимающимся исследованием и воссозданием традиционных образцов музыкального фольклора.

Е. В. Аньшина,
бакалавр,

Санкт-Петербургская
гос. консерватория
им. Н. А. Римского-Корсакова

Календарные обряды Верхнего Дона. Липецкая область. — Липецк: [б. и.], 2018. — Электрон. опт. диск (CD-ROM). — 79 мин 9 с. — [Прилож. к: Иващенко К. Л. Календарные обряды Верхнего Дона. Липецкая область / Ред. А. Ю. Клоков, А. А. Найдёнов. — Липецк: Липецкое обл. краевед. об-во, 2018. — 260 с.: цв. ил.].

Современные печатные издания устной народной поэзии всё чаще выходят в сопровождении компакт-дисков, на кото-

рых представлен звуко- и видеоматериал. Книга «Календарные обряды Верхнего Дона: Липецкая область», написанная К. Л. Иващенко, преподавателем Липецкого областного колледжа искусств им. К. Н. Игумнова, в которой описан годовой цикл жизни местного крестьянства, имеет приложение — аудиодиск с записями календарных песен и интервью с исполнителями. Материал записан в 1989–2017 гг. в экспедициях Липецкого областного дома народного творчества, Липецкого областного центра культуры и народного творчества, Липецкого областного колледжа искусств, Воронежской государственной академии искусств (совместно с Московской государственной консерваторией), а также в личных поездках К. Л. Иващенко. Перечень содержания диска (паспортные данные записей) находится на с. 253–256 монографии. Это 54 записи продолжительностью от 13 с до 4 мин 10 с.

Аудиозаписи расположены в порядке от весеннего периода (начало года для земледельца) до Масленицы. Данный диск имеет несколько достоинств: здесь в записи хорошего качества представлен не только песенный материал, но и рассказы информантов о календаре; многие песенные тексты даны в нескольких вариантах; архаические языческие формы календарных обрядов сочетаются с религиозно-церковными.

Диск открывается тремя текстами заклички «Весна-красна» (№ 1–3). В № 5 представлена народная (неканоническая) молитва-заговор «Господи, помилуй», читавшаяся в день Сорока мучеников (22 марта по н.ст.), который в местной традиции является днем особой молитвы за здравствующих и ушедших в мир предков: «Кто в поле погиб, кто в речке остался, кто на поле брани, кто домой вернулся, помяни, Господи, их, кого за здоровье, а кого за упокой». Для этномузыковедов настоящим подарком являются 11 записей пасхального тропаря «Христос воскрес» (№ 6–16), включенного в обряд христославения, привлекающий в настоящее время особое внимание фольклористов. Представленный материал тропаря демонстрирует многообразие (подчеркнем — на узкой территории) народных распевов этого канонического церковного текста. Этномузыковеды, без сомнения, оценят три варианта песни «Ишла, ишла девушка» (№ 23–25) — балладный сюжет «дочка-пташка», включенный в местной традиции в троцкий цикл. Интервью № 28–32, взаимно дополняя друг друга, раскрывают обряды с русалкой (похороны, проводы, вождение русалки).

Весьма интересны плачи по мушке-блоске (№ 33, 34), отражающие ритуалы *Семень-дня* (дня св. Симеона, 14 сентября по н.ст.), знаменующего начало осеннего периода. Традиционное шествие

по деревне с ряжеными («батушка», накрытый дерюжкой) и «гробиками» (спичечные коробки) с мухами (блохами) сопровождается причетом к «мушеньке-блошеньке» («Да на каво же ты нас спакинешь? / Ох, хто жа нас кусать-та будя?» — № 33). Пародийный эффект возникает при сочетании традиционного напряженного причетного напева (с плачевыми интонациями в голосе) и «смехового» текста голошения по мушке-блошке.

С № 35 по 46 представлен разнообразный материал святочно-рождественского цикла: рассказы носителей традиции о Рождестве; тексты колядки «Коляда, коляда, на чём пришла?»; рождественский тропарь «Рождество твое, Христе Боже наш»; авсеневые песни, исполнявшиеся на старый Новый год; вопросно-ответная форма «Калё-дуду, иде была?». Святочный период представлен не только «обходными», но и подблюдными песнями (№ 47–50). Обратим внимание на интересное интервью (запись 1995 г.), где звучат подблюдные песни с их толкованием. Завершается диск песнями, приуроченными к Масленице (№ 51–54).

Рецензируемый диск, без сомнения, имеет научное значение и будет востребован специалистами по фольклору и этнографии. Укажем также, что диск может использоваться в ходе учебного процесса в гуманитарных вузах и музыкальных колледжах и консерваториях. Наконец, аудиодиск обращен ко всем любителям традиционной культуры.

Т. Г. Иванова,
доктор филол. наук,
Санкт-Петербургская
гос. консерватория
им. Н. А. Римского-Корсакова

Валачобныя музычна-абрадавыя традыцыі беларусаў / Склад. Т. Канстанцінава. — Мінск: Беларус. дзярж. акадэмія музыкі, 2018. — 2 электрон. апт. дыска (CD-ROM), гуч., брашура (39 с.). — 77 мин 22 с + 76 мин 40 с. — (Аўдыя-атлас традыцыйнай музычнай культуры Беларусі; Вып. 10).

Волочечная традиция — это самобытная, уникальная часть календарно-обрядовой культуры белорусов. По мнению М. Я. Гринблата, волочечный обряд представляет собой древнейшую, еще дохристианскую форму календарного земледельческого праздника. Во время Пасхи «волочечники» ходили по всей деревне и пели песни празднично-поздравительного характера хозяину дома с целью получения угодения.

Коллекция из двух CD «Волочечные музыкально-обрядовые традиции белорусов» — это десятый выпуск серийного издания «Аудиоатлас традиционной музыкальной культуры белорусов» (серия выходит с 2006 г. под руководством доцента кафедры истории музыки и музыкальной белорусистики кандидата искусствоведения Т. Л. Беркович), публикуемого Кабинетом традиционных музыкальных культур (КТМК) Белорусской государственной академии музыки (БГАМ). Рецензируемый двойной диск издан в 2018 г. и подготовлен методистом КТМК Т. Л. Константиновой. Издание составили звуковые записи экспедиционно-полевых исследований БГАМ, проходивших в 1972–2012 гг. в Минской, Гродненской, Витебской, Могилевской и Псковской областях. Материалы хранятся в Фоноархиве народной музыки БГАМ (один образец — CD 2, № 30 — был получен

от сотрудников архива Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси) и представляют яркие и наиболее показательные для белорусской территории образцы волочечной традиции.

Два компакт-диска включают 58 образцов волочечной песни, четыре псалмы, три инструментальных наигрыша, сопровождающих волочечный обряд, на скрипке (CD 1, № 5; CD 2, № 15, 19), один на цимбалах (CD 1, № 6), по одному на гармошке и двух баянах (CD 1, № 15; CD 2, № 26). Материал разделен по принципу структурно-типологических особенностей белорусской волочечной песни. Так, основной корпус аудиозаписей CD 1 (№ 1–34) составили песни первого типа напевов; в CD 2 помещены второй, третий, четвертый и пятый типы напевов волочечных песен (№ 1–30), а также четыре «великодных» псалмы, исполняемых во время обхода дворов на Пасху (№ 31–34), и рассказ о волочечном обряде (№ 35).

Издание оснащено буклетом, в который вошли статья Т. Л. Константиновой о стилевых особенностях белорусской волочечной музыкальной традиции на белорусском, русском и английском языках, 13 нотных-текстовых расшифровок песенных образцов, 2 карты, показывающие распространение типов напевов волочечных песен, 10 фотографий и иллюстраций, комментарии к аудиозаписям о жанровой принадлежности, паспортные данные образцов.

И. С. Глинчикова,
бакалавр,
Санкт-Петербургская
гос. консерватория
им. Н. А. Римского-Корсакова

LXV ВЫПУСК СБОРНИКА МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании / Сост. М. В. Станюкович (отв. ред.), А. К. Касаткина. — СПб.: МАЭ РАН, 2018. — 239 с.: ил. — (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 65).

Настоящий сборник вышел в старейшей в России серии, посвященной этнографии, и продолжает традиции данного издания, в котором в соответствии с региональным принципом публикуются как исследования, посвященные коллекциям музея, так и внemuзейному полевому и камеральному опыту авторов. Данный выпуск посвящен прежде всего народам австронезийского региона: Индонезии, Малайзии, Филиппин и Океании, —

хотя содержит свежие данные и о народах австроазиатской семьи.

«Австронезийские» выпуски в рамках серии «Сборник МАЭ» выходят с интервалом примерно в десять лет¹. Состав исследователей, занимающихся этнографией региона, за этот период значительно изменился, лишь один автор — Е. В. Ревуненкова — участвовала во всех изданиях.

Сборник содержит 11 статей, разделенных по тематическому принципу

на три группы. В первом разделе, «Полевые о своих и чужих коллекциях», собраны работы, в которых данные многолетней полевой работы авторов включены в широкий сравнительно-музейный контекст. Второй раздел, «Экспозиция, архив, история науки», посвящен истории коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (далее — МАЭ). И, наконец, третий раздел, «In memoriam», написанный Е. В. Ревуненковой, посвящен видному специалисту по культуре Океании Людмиле Алексеевне Ивановой, ушедшей от нас в 2017 г. Он содержит биографические сведения и оценку ее творческого наследия. Остановимся подробнее на вошедших в сборник статьях.

Первый раздел открывает статья специалиста по культуре Микронезии Арины Александровны Лебедевой «Ткачество в Микронезии (исторический

аспект, полевые и музейные материалы)». Известно, что в Океании, в отличие от Индонезии или Филиппин, ткачество распространено не повсеместно, в большинстве океанийских культур вместо него, а иногда и наряду с ним распространено производство лубяной материи — *тапы*. Главным центром океанийского ткачества являются острова и атоллы Западной Микронезии, хотя оно встречается и на сопредельной территории в Полинезии (на островах к северо-востоку от Соломоновых островов) и Меланезии (острова Бенкс и Санта-Крус). А. А. Лебедева подробно рассматривает строение поясного ткацкого станка, характерного для региона, на основе собственного полевого материала и по данным коллекций № 711 и № 157 МАЭ и пишет о культурной значимости изделий из ткани. Кроме того, в статье рассматриваются возможные пути распространения данной традиции в регионе, в частности, демонстрируется, что немикронезийское ткачество является вторичным по отношению к ткачеству Микронезии и, вероятно, пришло на полинезийские атоллы через мост Нукуоро-Капингамаранги. Существование подобного рода контактов уже демонстрировалось автором статьи². Вопрос о том, когда именно ткачество появляется в этом регионе, автор оставляет открытым.

В статье Марии Владимировны Станюкович «Кокосовая чарка, бамбуковый стакан. Этнография и этноботаника амельной культуры Юго-Восточной Азии» подробно рассматриваются все виды алкогольных напитков, характерных для Филиппин и других районов Юго-Восточной Азии, прежде всего Камбоджи. Отмечается необычайное их разнообразие: местное «вино» может быть изготовлено из пальмового сока, сахарного тростника, меда и фруктов, проса, а также риса. Все эти напитки образуют «алкогольный культурный код», который сопутствует «бетельному коду»³; автор особо выделяет рисовую брагу, которая имеет в культуре огромное символическое значение⁴. Демонстрируются традиционные способы изготовления и потребления алкоголя и их современные трансформации, исчезновение старых и распространение новых напитков, например фруктовых браг на Филиппинах. В статье также рассмотрены различные предметы, участвующие в производстве и хранении алкоголя: разнообразные давилки, черпаки, кувшины, чаши. Статья богато иллюстрирована полевыми фотоматериалами автора и изображениями коллекционных предметов из фондов МАЭ.

Завершают первый раздел три статьи Александровны Константиновны Касаткиной, посвященные коллекции № 2286, собранной Альбертом Грубауэром на Северном Борнео. Первая из них, «К каталогу материалов Альберта Грубауэра

из Северного Борнео», представляет собой описание состава самой коллекции и историю ее документации⁵. Большой раздел статьи посвящен музейному документированию и аннотированию и работе с системой «КАМИС», подробно рассмотрены разнообразные аспекты заполнения карточек предмета в этой системе. В статье «Заколки дусунов (Северный Борнео; совр. Сабах, Малайзия) из коллекции МАЭ № 2286» А. К. Касаткина на основе изложенного в предыдущей статье описывает 9 заколок (точнее, шпильки для волос) дусунов. Отмечается, что помимо дусунских заколок в коллекции присутствуют заколки мурутов и брунейцев, а кроме того, дусунские заколки, собранные Грубауэром, имеются в коллекции Дрезденского музея. В МАЭ хранятся заколки из пяти различных деревьев, все эти деревья, кроме одной, существуют и в настоящее время. Особое внимание автор уделяет орнаментам заколок и определению локальных традиций выделки. Заключительная статья, «Украшения из плодов бусеника (*Coix lacryma-jobi*) в коллекции МАЭ № 2286», посвящена трем шейным ожерельям, два из которых принадлежат дусунам, а третье является мурутским. Важно отметить, что украшения из этого материала являются довольно распространенными в Юго-Восточной Азии благодаря его декоративности.

Раздел «Экспозиция, архив, история науки» открывается изданием рукописи Александра Борисовича Пиотровского (1888–1942) «Игры народов Австралии и Океании», подготовленной к печати Татьяной Игоревной Шаскольской. Издание статьи снабжено биографией и библиографией А. Б. Пиотровского, который много сделал для МАЭ и для становления российской этнографии региона. Он, в частности, был одним из организаторов юбилейной выставки памяти Н. Н. Миклухо-Маклая, прошедшей в 1938 г. Публикуемая статья была написана, вероятнее всего, в середине 1930-х гг. Она носит компилятивный характер и включает описание самых разнообразных австралийских, новогвинейских и полинезийских игр. Вероятно, до сих пор во многих отношениях это самая подробная работа на русском языке, посвященная данной теме.

Продолжает раздел статья А. А. Лебедевой «Коллекция доктора Отто Финша в собраниях МАЭ РАН». В ней содержится краткое описание коллекции № 157, поступившей в МАЭ в 1891 г. и собранной в последней четверти XIX в. Особое внимание уделено тому, насколько подробно Отто Финш, особенно по меркам того времени, документировал свою коллекцию: так, многие мелкие предметы были снабжены этикетками, которые должны были способствовать их более легкой последующей идентификации. Кроме того, изложена во многом

противоречивая история сбора этих предметов, связанная с колонизацией Германией северо-восточного побережья Новой Гвинеи, в частности берега Миклухо-Маклая.

Тему первоначальных описаний коллекций продолжает статья Павла Людвиговича Белкова «Карточные каталоги отдела Австралии и Океании. К истории ранних океанийских коллекций МАЭ». В ней описываются основные вехи в деле регистрации и описания современных коллекций № 505, 736, 737 и 750. Автор особо подчеркивает, что каталоги, отражающие историю регистрации коллекций, которые были созданы в конце XIX — начале XX в., не являются первичными источниками, а представляют собой уже в значительной степени переработанный материал, в котором нередки разного рода неточности и «загадки», некоторые из которых не решены и в наше время. Интересно, что первый карточный каталог был богато иллюстрирован Б. Э. Петри.

Завершают раздел две статьи Елены Владимировны Ревуненковой «Макет Кунсткамеры “Традиционная каро батакская деревня” в историко-культурном аспекте» и «... Судьбы скрещенья» (из жизни исследователей и собирателей индонезийских коллекций)». Первая из них продолжает серию публикаций Е. В. Ревуненковой по культуре батаков в Сборниках МАЭ⁶. Статья посвящена одному из самых известных и эффектных экспонатов МАЭ — макету «Традиционная каро батакская деревня», который является частью коллекций Георга Мейсснера и Карла Машмейера, подаренных музею в 1897 и 1904 гг. Раскрывается состав обеих коллекций, описывается их судьба, приводится краткая биография Е. Л. Петри, внесшей значительный вклад в их описание. Вторая статья посвящена судьбе Вильгельмины Герардовны Трисман (1901–1982) и описанию ее работы в МАЭ в первой половине XX в.

Представляется, что сборник будет полезен не только всем интересующимся австронезийской тематикой, но и широкому кругу читателей.

Примечания

¹ См.: Культура и быт австронезийских народов (История коллекций и их собирателей). СПб., 2007. (Сб. МАЭ; Т. 53); Культура народов Океании и Юго-Восточной Азии. СПб., 1995. (Сб. МАЭ; Т. 46); Культура народов Индонезии и Океании. Л., 1984. (Сб. МАЭ; Т. 39); Культура народов Австралии и Океании. Л., 1974. (Сб. МАЭ; Т. 30).

² См., в частности: Лебедева А. А. Очерк современного состояния традиционной культуры населения о. Яп // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. / [Отв. ред. Ю. К. Чистов]. СПб., 2013. С. 136–152.

³ См.: Станюкович М. В. «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: символика *Agave Catechu* и *Piper Betle* в фольклоре и традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // *Этноботаника: растения в языке и культуре* / Отв. ред. В. Б. Колосова. СПб., 2010. С. 306–340. (*Acta Linguistica Petropolitana*: Тр. Ин-та лингв. исслед. РАН; Т. 6, ч. 1).

⁴ О древних связях в области ее изготовления между островной и континентальной частями Юго-Восточной Азии на материале филиппинских (австронезийских) и бахнарических (австроазиатских) языков см. подробнее: Станюкович М. В., Дмитриенко С. Ю. Рисовая брага / кувшинное вино. Сопоставительный анализ лексики филиппинских и бахнарических языков // *Языки стран Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Запад-*

ной Африки: материалы конференции (Санкт-Петербург, 30 октября — 1 ноября 2018 года): [Сб. ст.] / Отв. ред. Е. Н. Колпачкова. СПб., 2018. С. 274–284.

⁵ Исследования автора, посвященные коллекции, также были представлены на Радловских (2015) и Маклаевских чтениях (2012, 2016) и в работе: Касаткина А. К. К музейному описанию орнаментации заколок и гребней дусунов в коллекции А. Грубауэра // *Орнаментика в артефактах традиционных культур: Материалы Пятнадцатых Междунар. Санкт-Петербургских этнографических чтений*. СПб., 2016. С. 279–282.

⁶ См.: Ревуненкова Е. В. Книги батакских жрецов в собраниях МАЭ // *Культура народов зарубежной Азии и Океании*. Л., 1969. (Сб. МАЭ; Т. 25). С. 235–256; Она же. Магические жезлы батаков Суматры.

Культура народов Зарубежной Азии. Л., 1973. (Сб. МАЭ; Т. 29). С. 183–200; Она же. «Корабль мертвых» у батаков Суматры (по коллекциям МАЭ) // *Культура народов Австралии и Океании*. Л., 1974. (Сб. МАЭ; Т. 30). С. 167–180; Она же. Новая коллекция батакских жреческих книг // *Культура народов Индонезии и Океании*. Л., 1984. (Сб. МАЭ; Т. 39). С. 120–135; Она же. Коллекция батакских тканей в МАЭ // *Культура народов Океании и Юго-Восточной Азии*. СПб., 1995. (Сб. МАЭ; Т. 46). С. 94–107; Она же. Модели каро батакских домов в собрании МАЭ // *Культура и быт австронезийских народов (история коллекций и их собирателей)*. СПб., 2007. (Сб. МАЭ; Т. 53). С. 133–184.

Е. В. Коровина,
Ин-т языкознания РАН
(Москва)

РАЕШНИКИ ЕВГЕНИЯ ШВАРЦА

Е. Л. Шварц. Стихотворения. Раешники: Сб. / Сост., вступ. ст. и коммент. Е. В. Воскобоевой. — СПб.: ИД «Петрополис», 2018. — 426 с., ил.

Замысел рецензируемого издания — исчерпывающе представить стихотворную составляющую творчества известного писателя, драматурга и киносценариста — обусловил привлечение большого числа разноплановых источников и сложную композицию книги. В сборник включены в виде самостоятельных разделов *лирические стихотворения* — ранние (например, «Баллада», «Мертвая зыбь») и зрелые («Бессонница», «Фотография К. Буллы» и др.), *стихи для детей* («Шарики», «Лагерь», «Наш огород», «Птичий двор» и т. п.), *песни* из театральных спектаклей и кинофильмов («Золушка», «Снежная королева», «Марья-искусница»), *газетная сатира*, а также шуточные *послания* и альбомные экспромты (К. И. Чуковскому, О. Ф. Берггольцу, Г. П. Макого-ненко, Б. М. Эйхенбауму, Ю. П. Герману, А. И. Райкину, Я. Б. Жеймо). Тексты последнего типа ранее публиковались вместе с дневниками Шварца, а также в книгах воспоминаний о нем — в связи с конкретными литературными именами и обстоятельствами, в частности в контексте общения писателя с «Серапионовыми братьями», обэриутами и редакцией Ленотгиза.

Избирательный характер предшествующих публикаций поэзии Евгения Шварца, безусловно, затруднял адекватную оценку источников и векторов развития его поэтического творчества. Тогда как сведенный воедино стихотворный корпус позволяет выявить характерные жанровые и интертекстуальные связи поэтических опытов Шварца с современной ему литературой и фольклором. В этом плане следует особо отметить

и высоко оценить факт первой системной публикации фельетонов Шварца, написанных раешным стихом и вышедших в 1923–1925 гг. в газете «Всероссийская кочегарка» (г. Бахмут Донецкой области).

У истоков ранней сатиры Шварца несомненно находится отечественная традиция устных, рукописных и печатных «адских газет» [1], на что прямо указывают конкретные формулы:

Администрация ежится, лентяи
тревожатся:
жутко грубиянам да вечно пьяным.
А рабочие рады: «Так, говорят, и надо!
наши грешники ждут, что их к ответу
позовут,
и суеются, стараются, наскоро
исправляются» (с. 75);

— Ребята, домовой прилетел
из «Кочегарочьего» ада.
Айда к нему с докладом (с. 78);

А все ж таки хорошо мчаться на моей
метле
и кипятить славных людей
в «Кочегаровском» котле (с. 100);

Увидавши такие фигуры, опечалился,
признаюсь вам, очень,
даже не спал три ночи.
Все снились мне вышеуказанные рожи:
будто спустил я с них кожи
и вывесил на месте видном, чтоб другим
не было завидно (с. 137).

Подтверждение знакомства молодого сатирика с «Курьером из ада» Ф. А. Эмина, «Почтой духов» И. А. Крылова, журналами эпохи революций 1905 и 1917 гг.

(«Адская почта», «Адская бомба» и пр.) либо с фольклорными вариантами «Газеты из ада» — предмет дальнейших разысканий. Тем не менее тот факт, что по донбасским закоулкам шныряет не условный «хромой бес», но «редакционный домовой» демонстрирует осознанное приспособление Шварцем традиционных сюжетных схем и образов к современной ему проблематике и интересам пролетарской аудитории:

Вспорхнул я, не смахнув даже поту,
потому работаю я по НОТУ,
у нас ведь тоже тейлоризация, да и вообще
домовые — культурная нация (с. 86).

Заводскую серию фельетонов «Полеты домового по Донбассу» (1923–1924) сменяет (в связи с изменением редакционной политики, направленной на расширение круга подписчиков) серия «Прогулки легшего по селам» (1925), отмеченная существенно большим числом фольклорных мотивов (запрет работать на Казанскую, леший — пастух белок) и игровым совмещением различных стилистических регистров (рифма «инако — Енакиево», «господь вашу мать прости»):

Полетел я в Луганское с горя, поглядеть,
какие там фокусы творят.
Подлетаю к яслям детским, нашим
яслям, советским.
Тишина в доме тонкая, ну ни одного как
есть ребенка.
Заведующую случайно встретил, чтоб
подробно ответила,
почему я детей здесь не вижу. Не знал
я, что ее так обижу.
Говорит мне сия особка: «Голова у вас,
гражданин, или пробка?
Стану я на Казанскую божью мать работу
по яслям подымать.
И бросьте вы даже эту мечту, я женщина
честная, все праздники чту». Хотел я напомнить ей другую мать, но
неохота была скандал поднимать (с. 129);

«Ах ты яга, ах ты просвещенная
кочерга —
недаром поповская дочка, — я тебе
пропишу точку!»
Обозвавши ее еще инако, полетел я со
злости в Енакиево (с. 130);

Провозился с проклятыми белками всю
ночь,
прямо с ними не в мочь! Ну, ясно не спал.
Утром встал, — на метлу и, как комета,
махнул к Алмазьянскому сельсовету (с. 98);

Ну, думаю, увидел я немало,
да и метла моя суфра ничего не жрала (с. 99);

Начало уже смеркаться —
не хотелось мне в другой район пускаться,
и, подкачав на метелке шины,
покатил я на прощанье в Вершины (с. 140);

Задумал один член артели взять жену.
Дело житейское, ну:
натянули покрепче шины
и поехали в деревню Вершины.
И напившись там до чертиков,
стали выбрасывать разные фортики.
А крестьяне головами качают
да про себя артельные проделки
отмечают:
«Вот тебе и коллектив,
господь вашу мать прости» (с. 145–146).

На широком фоне 104 опубликован-
ных фельетонов становится очевидным,
что и первая официальная поэтическая
публикация¹ Е. Л. Шварца «Рассказ
старой балалайки» (1924) неслучайно
строится на стереотипных формулах
балаганских зазывал и расхожих фольк-
лорных образах (отставной солдат, хо-
дивший на турка, домовый в облике кота
и сама собой говорящая балалайка):

— Подходи ближе, братцы!
Чего старика бояться?
Подходи, подходи!
Балалайка, гуди!
Говори, балалайка, уговаривай! (с. 173);

— Кузьмич! — обрадовались ребята. —
Ты много видал когда-то:
и в солдатах служил, и на турку ходил.
Прожил лет сто примерно, а такого
не видал наверно.
Тут кот человеческим голосом орет.
Балалайка бренчит сама собой... Ясное
дело — домовый! (с. 177).

Сходные формулы использует
стихотворение Шварца «Балалайка»
(1920-е гг.) — пародия на городской ро-
манс²:

Я всегда тебя встречаю,
Балалайка, говори!
После кофе, после чаю
Ты проходишь, дорогая,
Балалайка, погоди!
Серых глаз не подымая... (с. 43).

Выделенный нами курсивом рефрен
очевидно обыгрывает интернацио-
нальный топос разговора музыканта со
своим инструментом: «Тпрунда, тпрун-
да, балалайка!», «Tumbalalaika, shpil
balalalaika!», «Трень-брень, гусельцы,
золотые струночки!», «Играй, гармонь,
играй ловчей!», «Звени, играй и пой,
моя гитара!», «La chitarra parla, la chitarra
racconta» и т.п.

«Придурочное» брэнчание бала-
лайки входит символическим компо-
нентом и в шварцевский пародийный
синтез штампов фольклорного театра
(с его «Венерами», «Даммами» [так!] и
«Раизами»), классицистической, ро-
мантической и символистской лирики
(«Прекрасная Дама», «Поэт и Муза», «го-
рящие рукописи»), частушек-нескладух
и поэзии абсурда в стихотворении
«Спор» (1920-е гг.):

День отнимется за днем,
Но я горю былым огнем,
Еще я полон ожиданья...
— Ты лучше постигай законы
мирозданья.

— Когда я деву обнимаю,
То все законы понимаю!..
Я наслаждаюсь девушки природою...
— Давай ее сюда, сейчас ее я изуродую.
Смотри! Я для начала и пока
Ее лишая языка <...>
— Но ведь это против законов природы.
Женщины — существа интересной
породы.

Когда они так преобразовываются,
Страшные катастрофы образуются!
Ведь эта дева — ваша муза,
А муза все же, как-никак,
Жива, тепла и голопуза,
Сама вступает с вами в брак...
— Какая простота!
Дурак играл на балалайке
И вдруг, как зернышко, расцвел...
Сейчас я спичку достаю
И поджигаю жизнь твою!
— Я не знал ни дня, ни часа,
У окошка я сидел,
Балалайку скромно дергал,
Потихоньку песни пел...
Извините, я горю
И несладко говорю.
Тлеет бедный мой живот,
В бороде сгорают крошки,
Из моей несчастной ножки
Беспощадный дым идет.
Смотрит заяц из куста,
Шерсть прекрасна и густа.
Извините, я горю,
Я несладко говорю... (с. 160–163).

Ключевой мотив «поэтического го-
рения» объединяется в стихотворении
«Спор» с мотивом игры со спичками,
восходящим к традиции назидательных
стихов для детей типа «Неряхи Петера»
Генриха Гофмана (1845; рус. пер. 1849).
В свою очередь, на контаминации моти-
вов отечественных иллюстрированных

изданий XIX в. о «Степке-растрепке»
и народного кукольного театра стро-
ится поэтический сюжет шварцевской
«Войны Петрушки и Степки-Растрепки»
(1925), где чумазого няряху Степку берут
в плен и сажают в тюрьму; Погремушка,
дочь Петрушки, слышит песню заклю-
ченного, жалеет его и выпускает аре-
станта; Степка берется за ум, стрижется,
моется и женится на Погремушке. Про-
цитируем характерный эпизод с бравым
лекарем:

Служил у Петрушки лекарь, чинил
любого калеку.
Привели к нему раненых солдат.
«Почини», — говорят.
Скорее да скорее. Доктор рук не жалеет:
то зашьет, то зальет, тратит бочками йод.
Кончил шить — вот беда! — все пришито
не туда.

Раненые воины все до слез расстроены.
Один видит вдруг — ноги вместо рук.
А командиру — что за срам —
пришили голову к ногам.
Утешает лекарь командира: «Зато вам
не надо мундира.
А раз вам нужны только брюки — для
чего вам туловище и руки» (с. 184–185).

В составе произведений Шварца для
детей фиксируются и другие фольклор-
ные мотивы и топосы. Это и образы
новых Фомы и Еремы, пробующих авто-
мобильную шину ножиком, торгующих
клещи у потомка Медного всадника,
покупающих сахар метрами — в сказке
«Два друга — Хомут и Подпруга» (1925).
Это и выкрики рыночных зазывал в сти-
хотворении «Рынок» (1926):

— А вот, гражданки,
Горячие баранки!
— Кому щука
По рублику штука!
Эту щуку рыбаки
Как достали из реки,
Так глазам не верили,
Четвертями мерили.
Сколько лет жила,
От всех сетей ушла,
А в этом году
Попала на уду.
Щука, щука,
Рублик штука! (с. 198)³.

Неоднократно высказывавшаяся ис-
следователями идея о том, что раешный
сказ стал универсальным жанровым
каркасом, позволившим Шварцу созда-
вать как большие фабульные произведе-
ния, так и малые стихотворные формы,
находит наглядное подтверждение на
материале собранного и опубликован-
ного Е. В. Воскобоевой корпуса поэти-
ческих текстов. Существенно помогают
в этом развернутые комментарии,
включающие информацию об архив-
ных источниках и первых публикациях
текстов, а также поясняющие малоиз-

вестные исторические, географические и литературные факты, обусловившие содержательную и формально-художественную структуру поэтических произведений.

Издание сопровождается фотографией Е. Л. Шварца 1920–1950-х гг., копии газетных публикаций, альбомных рисунков, черновиков стихотворений, позволяющие читателю солидного тома не утратить чувства динамичного времени и подвижного жанра, которым посвящена эта замечательная книга.

Примечания

¹ Газетные фельетоны 1923–1925 гг. Шварц публиковал под псевдонимами «Щур», «Леший», «Чертяка».

² Ср. романс современной самодеятельной поэтессы Надежды Вотинцевой «Шестиструнная подруга»:

Ты, гитара, погоди!
Вновь натянутые струны
В звучный соберу аккорд «...»
Шестиструнная подруга,
Пой, родная, в унисон,
Разбуди скорее друга,
Прогони разлуки сон [2. С. 54].

³ Ср. стиливой субстрат ярмарочной рекламы в раешнике «Наш огород» (1931):
Осенью стали думать — кто победил?
Думали-судили — и вышло, что все

победили.

У октябрат все отлично, и у первого класса замечательно.

Капуста великан, четыре кило кочан,
огурцы молодцы — ни одного кривого,
лук золотой — по бокам кожа лупится,

помидор налитой — по бокам кожа лоснится,
картошка красавица — любому понравится,
репа с кулак и бурак здоровяк (с. 211).

Литература

1. Алпатов С. В. «Газета из ада» — реплика европейской сатиры в русской литературной и фольклорной традиции // Память жанра как феномен единства и неразрывности литературного развития: Сб. науч. тр. / Ред.-сост. М. Н. Дарвин, О. В. Федунина. М., 2018. С. 18–27.

2. Антология русской народной поэзии XXI века / Сост. Г. Г. Мирошниченко. Т. 1. Тула, 2010.

С. В. Алпатов,

доктор филол. наук,
МГУ им. М. В. Ломоносова
(Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Агапкина Т. А. Деревья в славянской народной традиции: очерки / Ин-т славяноведения РАН. — М.: Индрик, 2019. — 654 с. — (Традиц. духовн. культура славян. Соврем. исследования).

Анекдот и другие жанры фольклора как историко-психологический источник: материалы XLV Междунар. конф., Санкт-Петербург, 13 мая 2019 г. / Междунар. ассоциация ист. психологии им. проф. В. И. Старцева; [под ред. С. Н. Полторака]. — СПб.: Полторака, 2019. — 142 с.

Бейлин С. Х. Странствующие, или Всемирные повести и сказания в древнеравнинской письменности. — М.: Гешарим / Мосты культуры, 2019. — 346, [3] с.

Берман Е. А. Сказки забытого раввина: этнокультурное наследие Соломона Бейлина: еврейский фольклор, авторская публицистика, рассказы, воспоминания: сб. научно-популярных произведений / Мин-во науки и высшего образования РФ, Иркут. нац. исслед. техн. ун-т. — Иркутск: Изд-во Иркут. нац. исслед. техн. ун-та, 2019. — 243 с.: ил.

Виноградов В. В. Северорусские читаемые места: топики святынь: избр. ст., диссертация. — СПб.: Пропповский центр, 2019. — 429, [2] с., [8] л. цв. ил.: табл. — (Пропповский центр: гуманитар. исследования в области традиц. культуры).

Гаврилова М. В. Поэтика традиционных восточнославянских игр / Рос. гос. гуманитар. ун-т. — М.: [РГГУ], 2018. —

429 с. — [Гаврилова М. В. Поэтика традиционных восточнославянских игр / Рос. гос. гуманитар. ун-т: [Электрон. ресурс]. — 2-е изд. (электрон.). — М.: [РГГУ], 2019. — 437 с.]

Голенищева Е. Е., Кулапина О. И. Эволюция исследования русского народно-певческого искусства: теория, история, практика: монография / Саратов. гос. консерватория им. Л. В. Собинова. — Саратов: Саратов. гос. консерватория им. Л. В. Собинова, 2019. — 201 с.

Кабакова Г. И. От сказки к сказке. М.: Редкая птица, 2019. — 240 с.

Кабанов А. С. Современное фольклорное движение в России. Статьи разных лет / Мин-во культуры РФ. Рос. науч.-исслед. ин-т культ. и природ. наследия им. Д. С. Лихачёва; [предисл. и вступ. ст. Е. В. Минёнок]. — М.: Ин-т Наследия, 2019. — 301, [1] с.: ноты.

Качинская И. Б. Термины родства и языковая картина мира (по материалам архангельских говоров). М.: Индрик, 2018. — 288 с.

Ковшова М. Л. Лингвокультурологический анализ идиом, загадок, пословиц и поговорок: антропонимический код культуры. — М.: URSS, 2019. — 395, [1] с.: табл.

Корепова К. Е. Русская свадьба в Нижегородском Поволжье / Мин-во науки и высшего образования РФ, Нац. исслед. Нижегород. гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского. — Н. Новгород: Изд-во Нижегород. госун-та, 2019. — 663 с.: карты.

Музыкавед Надежда Николаева: труды, письма, воспоминания / Ин-т гуманитар. исследований и проблем малочисл. народов севера Сиб. отд-ния РАН; [сост. А. С. Ларионова и др.]. — Якутск: Медиа-холдинг Якутия, 2019. — 319 с., [4] л. ил., цв. ил.: ноты, портр., табл.

Мурашова Н. С. Старообрядческий духовный стих в контексте исторической эволюции внебогослужебного духовного пения = Old believers spiritual verse in the context of the historical evolution of non-ecclesiastical spiritual singing / Мин-во науки и высшего образования РФ, Новосиб. гос. пед. ун-т. — Новосибирск: НГПУ, 2019. — 370 с., [6] л. ил., цв. ил.: ноты, табл.

Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд / Рос. академия нар. хоз-ва и гос. службы при Президенте Российской Федерации, Ин-т обществ. наук, Школа актуальн. гуманитар. исследований, Лаборатория теоретической фольклористики; Рос. гос. гуманитар. ун-т, Центр типологии и семиотики фольклора. — М.: Индрик, 2019. — 519 с., [4] л. ил.: ил.

Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный / Рос. гос. гуманитар. ун-т, Центр типологии и семиотики фольклора [и др.]. — М.: Индрик, 2019. — 590 с., [4] л. цв. ил.: ил., табл.

Подюков И. А., Свалова Е. Н. Паремия в русских народных говорах Прикамья: семантика и прагматика / Мин-во науки и высш. образования РФ, Перм. гос. гуманитар.-пед. ун-т; Перм. фед. исслед. центр Урал. отд-ния РАН. — СПб.: Маматов, 2019. — 224 с.

Понимая город: коммуникация с пространством, временем и людьми: материалы XIX Междунар. школы по

фольклористике и культурной антропологии / Рос. гос. гуманитар. ун-т, Рос. академия нар. хоз-ва и гос. службы при Президенте РФ; [сост. Н. С. Петрова, Н. Н. Рычкова]. — М.: РГГУ, 2019. — 151 с.

Сибирский сказочник. Тексты. Документальные свидетельства. Комментарии / изд. подгот. С. А. Комаров. — Тюмень: Тюмен. изд. дом; Об-во рус. культуры, 2019. — 480 с.: ил.

Толстая С. М. Мир человека в зеркале языка: очерки по славянскому языкознанию и этнолингвистике / Ин-т славяноведения РАН. — М.: Индрик, 2019. — 702 с.: табл. — (Традиц. духовн. культура славян. Соврем. исследования).

Тюлина Е. В. «Сказание о Савитри»: архаический миф в древней и средневековой традиции / Ин-т востоковедения РАН. — М.: ИВ РАН, 2019. — 165 с.

Фадеева Л. В. Икона и книжная легенда в русском фольклоре / [Гос. ин-т искусствознания]. — М.: Индрик, 2019. — 350 с., [11] л. цв. ил.: ил. — (Традиц. духовн. культура славян. Соврем. исследования).

Фольклор: традиция и эксперимент: [сб.] / [отв. ред. В. Л. Кляус, Е. В. Минёнок; сост. В. М. Гацак]. — М.: ИМЛИ РАН, сор. 2018. — 563 с.: ил., табл., цв. портр. — (Фольклор / ИМЛИ им. А. М. Горького РАН; т. 11).

Халанский М. Г. Былина о Жидовине; О сербских народных песнях косовского цикла; Южнославянские песни о смерти Марка Краевича; Из заметок по истории русского литературного языка. — 2-е изд. — М.: URSS; ЛЕНАНД, 2019 (сор. 2018). — 181 с. — (Лингвист. наследие XIX в.); (Академия фундамент. исследований: этнология).

Эстес К. П. Бегущая с волками: женский архетип в мифах и сказаниях / [пер. с англ. Т. Науменко]. — М.: София, 2019. — 447 с.: ил.

Югай Е. Ф. Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX в. — М.: Индрик, 2019. — 528 с., [12] л. цв. ил. — (Традиц. духовн. культура славян. Соврем. исследования).

IV Всероссийский конгресс фольклористов: сб. науч. ст.: [в 3 т.] / Мин-во культуры РФ, Гос. рос. дом нар. творчества им. В. Д. Поленова. — Т. 1: Народная музыкальная культура: история изучения, современные исследования, проблемы актуализации / [ред.-сост. Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов]. — М.: ГРДНТ, 2019. — 333 с., [4] л. ил.: ил., ноты.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, НОТЫ

Барышникова О. И., Осипова А. А., Шулежкова С. Г. Пословица недаром молвится = Эйтем тиктэн эйтелмей: толковый словарь пословиц и поговорок нагайбакского народа / Мин-во науки и высш. образования РФ, Магнитогор. гос. техн. ун-т им. Г. И. Носова. — Магнитогорск: Магнитогор. Дом печати, 2019. — 157 с.: ил.

Испанские народные романсы: [пер. с исп.] / сост., статья, коммент. В. Н. Андреева. — СПб.: Наука, Санкт-Петербург. фил., 2019. — 318, [1] с.: ил., ноты. — (Б-ка заруб. поэта).

Карельские народные загадки = Karjalaisia arvoituksie = Karjalazii arvaituksii: [сб.] / Ин-т яз., лит. и истории Карел. науч. центра РАН; [отв. ред. В. П. Миронова; ред. карел. текстов: Н. А. Пеллинен, Н. А. Синицкая]. — 3-е изд. — Петрозаводск: Periodika, 2019. — 252, [2] с.: цв. ил.

Лекарство от задумчивости и бессонницы, или Настоящие русские сказки. — Иваново: Роцца, 2019. — 494, [1] с. — (Полн. собр. рус. сказок. Ранние собрания; т. 5).

Майзель В. Ю., Петровский С. А. Песни Политеха: К 120-летию Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого. СПб.: Политех-Пресс, 2019. — 516 с.

Оленкин С. А. Русский и белорусский фольклор в Латвии на рубеже тысячелетий. — [Рига]: [тип. «Zelta Rudens Printing»], 2017–2018. — Кн. 1: Песни, причеты и духовные стихи, записанные у русских староверов Латгалии, латгальских белорусов, русских православных жителей псковско-латвийского пограничья / [расшифровка и подгот. материалов к изданию А. А. Мехнецова]. — 2017. — 299, [5] с.: ноты, диагр., табл.; Кн. 2: Сказки, легенды, мифологические рассказы, этнографические сведения, тексты устной истории, записанные... / [расшифровка записей, сост., вступ. ст. и коммент. С. А. Оленкина; под ред. И. П. Никитиной] — 2018. — 347, [5] с.: диагр.

Сказки, легенды и перегадки из собрания Н. А. Иваницкого / [сост., ред., предисл. И. Н. Кузнецов]. — Иваново: Роцца, 2019. — 162, [1] с., [1] л. цв. ил. — (Полн. собр. рус. сказок; т. 17).

Сорокина С. П. Народная драма «Царь Максимилиан»: Тексты / Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького РАН. — М.: ИМЛИ РАН, 2019. — 349, [2] с.

Чжан Туньян, Ху Фанфан, Янь Синь. Мифы и легенды Китая / [пер.

с кит. А. С. Жмак]. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Шанс, 2019. — 265, [5] с.: ил., табл. — (Поднебесная в рассказах).

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Абашева Д. В., Жабина Е. М. Русское устное народное творчество: учеб.-метод. пос. / Мин-во науки и высшего образования РФ; Моск. пед. гос. ун-т. — М.: МПГУ, 2019. — 427 с.

Бобунова М. А. Лексикографический комплекс фольклорных текстов. Песни Курской губернии. — Курск: Изд-во Курского гос. ун-та, 2019. — 286 с.: ил.

Имена собственные персонажей эвенкийского эпоса: словарь-указатель / Г. И. Варламова, А. Н. Варламов, Н. Е. Захарова, М. П. Яковлева; Сиб. отд-ние РАН, Ин-т гуманитар. исследований и проблем малочисленных народов Севера. — Новосибирск: Наука, 2019. — 359 с., [1] л. портр., цв. портр. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Эвенки / Республика Саха (Якутия), Ассоциация коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия) и др.; т. 37).

Ковшова М. Л. Словарь собственных имен в русских загадках, пословицах, поговорках и идиомах / Ин-т языкознания РАН, Фразеолог. комиссия при Междунар. комитете славистов. — М.: URSS, 2019. — 350 с.

Савельева Н. М. Народная песня: язык и структура: учеб. пос. по специальности 53.05.05 «Музыковедение» и 53.03.06 «Музыкальное искусство» / Моск. гос. консерватория им. П. И. Чайковского, каф. истории русской музыки. — М.: Моск. консерватория, 2019. — 247 с.: ноты.

Смирнов Ю. И., Ангеловская Л. В., Канева Т. С. Былины Усть-Цильмы: справ.-библиогр. материалы / Мин-во науки и высшего образования РФ, Сыктывкар. гос. ун-т им. Питирима Сорокина, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького РАН. — Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2019. — 217 с.: цв. ил., табл.

АЛЬБОМЫ

Горожанина С. В., Демкина В. А. Русский сарафан. Белый, синий, красный: [альбом]. — М.: Бослен, сор. 2018. — 237, [1] с.: цв. ил.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

НЕОНИЛА АРТЁМОВНА КРИНИЧНАЯ

5 мая 2019 г. не стало крупнейшего ученого-фольклориста, доктора филологических наук, заслуженного деятеля науки Республики Карелии и Российской Федерации Неонила Артёмовны Криничной.

Совсем недавно — в ноябре 2018 г. — мы готовились к юбилею Неонила Артёмовны: ей исполнилось 80 лет. Прошло всего полгода — и воскресным майским днем, неторопливо пролистывая новостную ленту в социальной сети, я увидел сообщение, которому нельзя, невозможно было поверить...

Сейчас мне вспоминается другой летний день — в июне 2004 г. Я работал над кандидатской диссертацией, и мне требовались тексты духовных стихов из архива Карельского научного центра. Доступ к этим материалам можно было получить лишь с визой и подписью Неонила Артёмовны. Разрешение я получил незамедлительно, а вслед за тем последовало неожиданное предложение, которое и определило мою судьбу.

— На днях из нашего сектора перешла на другую работу одна сотрудница, — сказала Неонила Артёмовна. — Сейчас имеется вакансия младшего научного сотрудника. Не хотите ли вы изучать фольклор у нас? Вы ведь сейчас не трудоустроены?

Именно так и обстояло дело. И именно так я попал в сектор фольклора, которым тогда руководила Неонила Артёмовна. За разрешением работать с материалами я зашел на три минуты, а в секторе остался на годы.

В то время найти сотрудника для работы в академической науке было невозможно. Мутные волны «лихих 90-х» еще давали о себе знать; зарплата выплачивалась вовремя, но жить на нее было невозможно. Фольклористика в Карелии находилась на грани краха.

Об этом не могла не думать Неонила Артёмовна — с тревогой, болью за любимое дело. В последующие годы положение улучшилось. Появились молодые кадры, стабильнее стало финансирование, оживилась аспирантура по фольклористике. Дело всей жизни Неонила Артёмовны устояло под ударами экономических и политических катаклизмов, сотрясавших страну на исходе XX в.

С Неонилей Артёмовной мы работали десять лет. Всё это время можно назвать непрерывным мастер-классом по фольклористике. Каждый присутственный день она говорила только об одном — о фольклоре. Познания ее были безграничны: Неонила Артёмовна прошла капитальную научную школу. В alma mater — Ленинградском государственном университете — она обучалась фольклористике в семинаре Владимира Яковлевича Проппа. Позже именно В. Я. Пропп в 1970 г. вместе с Б. Н. Путиловым стал официальным оппонентом на защите кандидатской диссертации Н. А. Криничной на тему «Народные исторические песни Московской Руси начала XVII столетия». По-видимому, уже в то время была определена точка, к которой всю научную жизнь будет приковано внимание Неонила Артёмовны. Это история русской культуры по данным фольклора, реконструкция архаических форм фольклорных образов и мотивов, поиск мифологических истоков фольклорного мышления.

Докторская диссертация Неонила Артёмовны «Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры», защищенная в Ленинграде в 1991 г., была посвящена фольклорным преданиям и раскрывала их генетические истоки именно в свете мифологических воззрений. В этом же русле была выполнена работа «Персонажи преданий: становление



и эволюция образа» (1988). Методология анализа архетипических истоков фольклорных образов, представленная в этой монографии на высочайшем научном уровне, до сего дня остается актуальной.

Когда мы только начали работать в одном секторе, в самом разгаре находились исследования Неонила Артёмовны по русской мифологии, по жанрам быличек, бывальщин, поверий, легенд. Вышла ее фундаментальная монография «Русская мифология. Мир образов фольклора» (2004). Позже свет увидели научные сборники и исследования «Крестьянин и природная среда в свете мифологии» (2011), «Мифология воды и водоемов» (2014).

Мифологические воззрения — классическая тема для научных изысканий, и свою нишу в ней занять чрезвычайно сложно. Неониле Артёмовне это удалось. Многие фундаментальные проблемы теории фольклора она раскрыла с новой стороны, установила глубинную,

архаическую семантику множества образов и мотивов. Ее взгляд на фольклорные явления был всегда оригинален и аргументирован до мелочей.

Материал для исследований Неонила Артёмовна черпала не только из опубликованных источников. Она вела активную собирательскую работу на территории Карелии и сопредельных областей, записывала мифологические рассказы, легенды, сказки. Многие из этих материалов вошли в фольклорные сборники, к составлению которых она подходила так же тщательно, как и к написанию статей и монографий. Мне вспоминается главное правило составителя, которое часто повторяла Неонила Артёмовна: «Структура сборника должна быть продумана так, чтобы каждый текст занял в нем *единственно возможное место*».

В сложном, противоречивом потоке жизни Неонила Артёмовна призывала выделять главное, на какое-то время по мере возможности

отстраняться хотя бы от части дел, препятствующих достижению более высокой цели. Часто приходится вспоминать ее слова: «Главное — это плановая тема!» Никаких скороспелых статей для «достижения плановых показателей публикационной активности»! Только серьезное исследование — с полным погружением в материал.

Вопреки новым наукометрическим веяниям для Неонила Артёмовны наука была не столько профессией, измеряемой «индексами» и «показателями», сколько творчеством, образом жи-

ни, образом мышления. Ее путь в науке — это пример подлинного бескорыстия, благородства, глубокой человеческой порядочности, высокого академизма.

А. М. Петров,
канд. филол. наук,
Ин-т языка, литературы
и истории КарНЦ РАН
(Петрозаводск)

Вспоминая Неонила Артёмовну, хочется говорить о ее душевном характере и теплоте, с которой она относилась к коллегам, молодым уче-

ным. Под ее неусыпным контролем было подготовлено несколько кандидатских диссертаций. Неонила Артёмовна всегда очень внимательно относилась к работам коллег, направляла, подсказывала, давала ценные советы. Она была бесконечно предана науке. Там, где заканчивалась ее научная «суровость», начиналось простое, искреннее радушие и сопереживание. С ней было одинаково приятно обсуждать как написание научных статей, так и воспитание детей. Большой житейский опыт, двойная радость материнства

помогали ей с пониманием относиться к различным событиям в жизни коллег. Тем не менее она никогда не опускала высокую научную планку, поднятую ею в секторе фольклора. К этой планке мы продолжаем тянуться и сегодня. Надеемся, что это станет лучшим признанием заслуг Неонила Артёмовны на ее плодотворном жизненном пути.

М. В. Кундозерова,
канд. филол. наук,
Ин-т языка, литературы
и истории КарНЦ РАН
(Петрозаводск)

Конференция «СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР. Отчий дом, малая Родина, родная страна: многообразие фольклорных традиций России»

Министерство культуры Российской Федерации, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова совместно с Министерством культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, Республиканским научно-методическим центром народного творчества и культурно-досуговой деятельности, Марийским гос. университетом и Марийским научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории им. В. М. Васильева провели **22–24 мая 2019 г.** в Йошкар-Оле XXIV Международную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир. Отчий дом, малая Родина, родная страна: многообразие фольклорных традиций России». В конференции, приуроченной ко Дню славянской письменности и культуры, приняли участие ученые из Екатеринбурга, Ижевска, Йошкар-Олы, Казани, Кирова, Москвы, Нижнего Новгорода, Перми, Петрозаводска, Сыктывкара, Ульяновска, Уфы, Чебоксар, Черкесска и других городов России, а также из большинства районов Республики Марий Эл.

На открытии конференции прозвучали приветствия от министра культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл К. А. Иванова, директора ГРДНТ им. В. Д. Поленова Т. В. Пуртовой, директора Республиканского научно-методического центра народного творчества и культурно-досуговой деятельности Т. В. Дмитриевой, ректора Марийского гос. университета М. Н. Швецова и директора Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В. М. Васильева Е. П. Кузьмина. В приветствиях говорилось о роли традиционной культуры в сохранении национальной идентичности, укреплении дружбы и добрососедских от-

ношений между народами. Выступающие отметили важность проведения конференции «Славянская традиционная культура и современный мир» в регионах России, указали на ее роль в изучении и сохранении культур народов России, в формировании единого культурного пространства, на ее значение для распространения знаний о культуре и искусстве народов России, для привлечения внимания к проблемам нематериального культурного наследия и для пробуждения интереса граждан к традиционной культуре и народному искусству.

Пленарное заседание открыл доклад **А. В. Черных** (Пермь), посвященный этнокультурным особенностям и перспективам изучения традиционной культуры русского населения Среднего Поволжья. **Т. А. Золотова** (Йошкар-Ола) осветила историю собирания и изучения русского фольклора в Республике Марий Эл. Терминологическим аспектам в исследованиях традиционной культуры народов Урало-Поволжья посвятила свой доклад **Т. Г. Владыкина** (Ижевск). **М. В. Пенькова** (Йошкар-Ола) представила результаты полевых исследований фольклора марийцев в Горномарийском районе республики. **В. А. Поздеев** (Киров) подробно проанализировал деятельность Н. А. Добротворского и А. А. Андриевского (XIX в.) по собиранию и изданию вятского фольклорно-этнографического материала.

Далее состоялись секционные заседания.

Н. В. Мушкина (Йошкар-Ола) обратилась к проблеме межэтнических связей в марийском музыкальном фольклоре. **А. В. Березина** и **Т. И. Фролова** (Екатеринбург) продемонстрировали разновременные пласты в традиционной культуре марийцев Урала и влияние на нее культуры соседних народов. Специалисты по межэтнической журналистике **С. Ю. Смирнова** и **Е. В. Карпова** (Йошкар-Ола) представили методические наработки, связанные с презентацией взаимодействия культур разных народов. Методику собирания и публикации местных легенд проанализировала **А. П. Антонова** (Липатово) (Ульяновск). Материалы, связанные с жизнью и домашними ритуальными практиками бывших монахинь Дивеевской обители, рассмотрела **Ю. М. Шеваренкова** (Нижний Новгород).

Доклад **М. Г. Матлина** (Ульяновск) был посвящен значению и функциям костра в русской свадебной традиции Ульяновского Поволжья. **А. Н. Рассыхаев** (Сыктывкар) проанализировал изменения в системе традиционных календарных праздников села Большелуг Корткеросского района Республики Коми. Систему свадебной обрядности в Нижегородском Заветлужье на основании материалов

второй половины XX в. представила **Н. Б. Храмова** (Нижний Новгород). **М. С. Белова** (Йошкар-Ола) рассмотрела традиции и современное состояние промыслового рыбацкого фольклора в Республике Марий Эл. **В. Е. Добровольская** (Москва) проанализировала сюжет СУС 432 «Финист ясный сокол» в русской сказочной традиции и представила его реализации в авторском творчестве. **Н. С. Коровина** (Сыктывкар) обратилась к взаимодействию коми и русских волшебных сказок на примере сюжета СУС 706 «Безручка». **А. О. Трошкина** (Йошкар-Ола) посвятила свое выступление изменению описания сюжета СУС 325 «Хитрая наука» в международных и национальных сказочных указателях.

Н. Р. Фахрутдинова (Казань) продемонстрировала роль этнокультурного фестиваля в поддержании коллективной идентичности башкир. Фестивальное движение как средство популяризации нематериального культурного наследия стало предметом выступления **Н. А. Орловой** (Ульяновск). Тему продолжила **А. И. Глазырина** (Сернур), рассмотревшая особенности сценического воплощения фольклорно-этнографического материала русских переселенцев Республики Марий Эл. Краеведение как один из методов патриотического воспитания детей стало предметом доклада **Н. И. Григулевич** (Москва). Роль традиционной культуры в системе духовно-нравственного воспитания младших школьников рассмотрели **Е. А. Суворова**, **М. Н. Пирогова** и **Т. В. Мельникова** (Йошкар-Ола); роль фольклорной культуры и особенности ее использования в обучении школьников — **И. Б. Сергеева** и **А. В. Логинова** (Йошкар-Ола).

Выступление **С. Г. Низовцевой** (Сыктывкар) было посвящено прозвищам в культуре жителей русских заводских поселений Республики Коми. **М. А. Ключева** (Йошкар-Ола) проанализировала марийские названия игр в догонялки. **Т. Н. Русских** (Ижевск) рассмотрела традиционные постулаты речевого общения и их трансформации в современной коммуникации удмуртов. **А. Р. Ахмедзянова** (Йошкар-Ола) посвятила свой доклад опыту становления лингвокультурного портрета «человека творящего». **Е. П. Карташова** (Йошкар-Ола) обратилась к языковой личности писателя В. В. Розова в контексте традиционной культуры. **А. Б. Ипполитова** (Москва) проанализировала образ подорожника в рукописных травниках XVI — начала XX в. **А. Г. Акшиков** (Йошкар-Ола) рассмотрел исторические реминисценции в преданиях о возникновении Царевококшайска. Предметом доклада **Н. Е. Котельниковой** (Москва) стало отражение традиционной культуры Поволжья в путевых очерках XIX в.

М. Л. Федоров (Москва) обратился к начатой Демьяном Бедным полемике о русской гармонии в советской печати 1920-х гг. **С. А. Журавлев** (Йошкар-Ола) сравнил реализацию фольклорных мотивов в творчестве Владимира Солоухина и Андрея Дмитриева. Совместный доклад **Т. А. Золотовой**, **Н. И. Ефимовой** и **Е. А. Плотниковой** (Йошкар-Ола) был посвящен отражению в современном творчестве молодежи традиций мировой культуры и фольклора. В отдельном докладе **Е. А. Плотникова** представила взаимодействие традиций и новаций на примере творчества современных писательниц А. Афанасьевой и Е. Погореловой. Особенности интерпретации фольклорных сюжетов в современной массовой культуре рассмотрели **Т. А. Золотова** и **Е. С. Ходыкина** (Йошкар-Ола).

Во время конференции состоялись и другие мероприятия.

В рамках творческой лаборатории «Объекты нематериального культурного наследия народов Российской Федерации: методика выявления и описания» был представлен ряд объектов, внесенных в пилотные электронные каталоги, а также в региональные реестры объектов нематериального культурного наследия. **Т. И. Пакеева** (Сернур) продемон-

стрировала материал о семейно-бытовом обряде «Азам мочаш пуртымо йўла» (первая обрядовая баня новорожденного). **Ю. М. Шеваренкова** (Нижний Новгород) представила объект «Святочные обряды в Сосновском районе Нижегородской области». **Т. Ю. Владимирова** и **М. Г. Матлин** (Ульяновск) рассказали о традиции почитания Никольной горы у коренных народов Среднего Поволжья. Работу Республиканского дома народного творчества Республики Дагестан по сохранению нематериального культурного наследия на примере дидойского праздника окончания зимы Игби представила **В. Е. Добровольская** (Москва). Объект «Хакасское женское нагрудное свадебное украшение погоб», подготовленное Центром культуры и народного творчества им. С. П. Кадышева Республики Хакасия, представила **А. Б. Ипполитова** (Москва).

На дискуссионной площадке «Роль фольклора и традиционной культуры в формировании межнациональных отношений в современной России» выступили представители Волжского, Горномарийского, Звениговского, Килемарского, Куженерского, Мари-Турекского, Медведевского, Моркинского, Новоторъяльского, Оршанского, Параньгинского, Сернурского и Советского районов Республики Марий Эл, которые поделились опытом своей работы.

На конференции «Славянская традиционная культура и современный мир» традиционно проводится лекторий «Фольклорные традиции народов России в современном мире». В этом году с лекциями выступили **Т. Г. Владыкина** («Проблема презентации и адекватного восприятия фольклора народов Урало-Поволжья через посредничество русского языка»), **М. Г. Матлин** («Современная русская свадьба: традиции и новации»), **В. Е. Добровольская** («Запреты и предписания в традиционной культуре русских») и **А. Б. Ипполитова** («Фольклор и этноботаника в русских рукописных травниках XVI–XX вв.»).

Как обычно, состоялась презентация книг по фольклору и этнографии. Был проведен концерт фольклорных коллективов Республики Марий Эл.

На закрытии конференции было отмечено, что она способствует развитию традиционной культуры народов России и созданию условий для обеспечения доступа к культурным ценностям различных этнических групп, формированию толерантности и взаимопонимания между народами. Данный многолетний проект является основой для привлечения как специалистов, так и широкой общественности — тех, кто заинтересован в получении глубоких достоверных знаний и практик, позволяющих открыть новые страницы в постижении культурных традиций народов Российской Федерации, и в углублении знания основ традиционной культуры. На конференции рассматриваются различные подходы к сохранению и возрождению фольклора и традиционной культуры в полиэтничных и мононациональных зонах России, региональные особенности фольклорных традиций и процессы взаимовлияния фольклора разных народов. Работа конференции направлена на сохранение культурного наследия России, призвана способствовать выработке перспективных направлений и консолидации научно-практических задач в области фольклористики. Конференция стала реализацией системного и комплексного подхода к развитию культурного сотрудничества, к укреплению научных и творческих контактов. Было принято обращение к Государственному Российскому Дому народного творчества им. В. Д. Поленова о проведении следующей, XXV конференции в Ульяновске.

В. Е. Добровольская,
канд. филол. наук,
ГРДНТ им. В. Д. Поленова
(Москва)

Конференция «ФОЛЬКЛОР И СОВРЕМЕННОСТЬ»

На филологическом факультете Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова **12–13 марта 2019 г.** состоялась Всероссийская конференция с международным участием «Фольклор и современность», организованная кафедрой русского устного народного творчества к 90-летию юбилею со дня рождения доктора филологических наук, профессора Нины Ивановны Савушкиной. Проблематика прозвучавших докладов, с одной стороны, была обусловлена процессами, переживаемыми в наши дни фольклорной культурой (сужение сферы классических жанров и одновременное расширение зоны маргинальных форм; переключение способов архивации, трансмиссии и усвоения с устных на «письменные»; разнообразие ее вторичных версий — литературных, сценических, медийных и пр.), а с другой — перекраиванием внутренних границ научного дискурса, появлением интердисциплинарных исследований, изменением методологических и методических оснований исследовательского процесса, научного тезауруса. Доклады на конференции были распределены по трем секциям, тематика которых в разное время входила в круг теоретических, полевых и эдиционных интересов Н. И. Савушкиной: «Классический фольклор в современном социокультурном пространстве», «Современные формы фольклора: поэтический и прагматический аспекты», «Народная, элитарная и массовая культуры: проблема фольклоризма в аспекте межкультурной коммуникации».

С приветствием к участникам конференции обратился заведующий кафедрой устного народного творчества МГУ **С. В. Алпатов**. На пленарном заседании прозвучали доклады мемориального характера, представляющие три вышеозначенные темы. В докладе **А. А. Ивановой** (Москва) «Нина Ивановна Савушкина — ученый и педагог» речь шла об особенностях вузовской фольклористики, представители которой совмещают научную деятельность с педагогической, теоретическую работу с полевой и популяризаторской. Этой традиции, унаследованной от Э. В. Померанцевой и Ю. М. Соколова, Н. И. Савушкина оставалась верна все годы работы в МГУ, где совместно со студентами и аспирантами подготовила ряд научных и методических изданий по полевой фольклористике и сборников полевых материалов, до сих пор востребованных в фольклористическом сообществе. В выступлении **А. Ф. Некрыловой** (Санкт-Петербург) «Нина Ивановна Савушкина — исследователь народного театра» были подробно охарактеризованы основные труды Н. И. Савушкиной в области изучения народной театральной культуры, которой была посвящена ее докторская диссертация. Проблеме возрождения «классического» культурного наследия в наши дни, инициируемого «снизу», местными жителями, в целях сохранения села как социальной и культурной единицы, был посвящен доклад **А. Б. Мороза** (Москва) «Сербский обряд “вучари”: (вос)создание традиции». На примере традиционного весеннего календарного обряда, восстановленного несколько лет назад в юго-восточном сербском городе Болевац, докладчик показал, как продюсируется и режиссируется его современная версия. В докладе **А. Л. Топоркова** (Москва) «Заговорнопоэтическое творчество современных неоязычников» была подробно охарактеризована одна из наиболее приметных книг современной неоязыческой литературы — «Веда Заговоров (Славянский Заговорник)» (2014), написанная Ильей Черкасовым (волхвом Велеславом). Обратив внимание на то, что в ее названии отражается двойственная жанровая установка автора (ориентированность на русские «языческие» заговоры, очищенные

от двоеверных исторических наслоений, и «ведические» гимны в честь славянских богов), докладчик охарактеризовал стратегию современной неоязыческой литературы как попытку художественной реконструкции утраченных священных текстов славянского язычества, которая была обозначена еще в трудах представителей мифологической школы XIX в. Подробно были рассмотрены некоторые тактики работы неоязычников с текстами традиционных заговоров, в частности замена ключевых христианских формул («аминь», «раб Божий [имярек]») и образов (св. Николай, пророк Илия и др.) на языческие («гой!», «внук Дажьбожий [имярек]»; Велес, Перун и др.). О типах фольклоризма в поэтическом и прозаическом творчестве лауреатов российских литературных премий «Дебют», «Лицей» и «самодельных» авторов (поклонников культовых зарубежных и российских писателей, геймеров), о сходстве и различиях в освоении классического фольклорного наследия и моделей, по которым оно создавалось представителями старшего и младшего поколений современной русской культуры, шла речь в докладе **Т. А. Золотовой, Н. И. Ефимовой и Е. А. Плотниковой** (Йошкар-Ола) «Типы фольклоризма в современной молодежной культуре (литературе)». В качестве основного иллюстративного материала были выбраны сказка и жанры несказочной прозы (легенда, быличка, рассказ), на основе которых в молодежной среде создаются разнообразные «тексты» (компьютерные игры, графика, анимация, литература).

Серия докладов в секции «Классический фольклор в современном социокультурном пространстве» была посвящена судьбе и трансформации классических фольклорных жанров в новых историко-культурных, социальных и коммуникативных контекстах. В докладе **С. П. Сорокиной** (Москва) «Фольклорный театр сегодня» сравнивались две формы бытования современного фольклорного театра — аутентичная (на примере «Маланки» Окницкого района Республики Молдова) и в форме реконструкции (театр Петрушки, вертеп, народная драма), осуществляемой самодеятельными и профессиональными актерами. В выступлении **М. Г. Матлина** (Ульяновск) «Масленица в с. Урено-Карлинское Карсунского района Ульяновской области: реконструкция/конструирование традиции» на примере одной локальной традиции была детально описана топика современной версии Масленицы: традиционная (катания с гор, на лошадях, выпекание блинов и др.), театрально-игровая, сформированная в 1960–1990 гг. в процессе развития культурно-досуговой деятельности учреждений культуры (выступления вокальных коллективов, театрализованные представления, конкурсы, спортивные и силовые игры, и др.) и реконструированная (масленичные и немасленичные массовые игры, развлечения: кулачные бои, разыгрывание сценок народного театра, выступления фольклорных коллективов и др.). Об изменении источников обретения магического знания практикующими знахарками в связи с появлением новых форм и технических средств ретрансляции духовной культуры рассказал **В. А. Ковпик** (Москва) в докладе «Магический репертуар современной знахарки: соотношение устных и письменных источников». Сюжетный и мотивный репертуар современной прозы о Святом озере (бывший Гороховецкий уезд Владимирской губернии), восходящий к архетипическим представлениям о воде, водных источниках, эсхатологическом будущем, был представлен в выступлении **Ю. М. Кувшинской** (Москва) и **П. А. Брюхачевой** (Нижний Новгород) «Круг сюжетов о Святом озере: интерпретация фактов действительности в фольклорном дискурсе». О популярных жизнеописаниях святых блаженных рассказала **Л. В. Фадеева** (Москва) в докладе «Народная христианская легенда и современная массовая религиозная литература». На примере книги Г. П. Дурасова о схимонахине Макарии (Артемьевой) она показала, что

основанные на устных рассказах о стихийно почитаемых местных блаженных, юродивых и прозорливых подобные жизнеописания оказываются в противоречии с традициями русской житийной литературы и являются в большой степени продуктом «народного православия». В докладе **Н. С. Петровой** (Москва) «“Увага, увага! Неўзабаве святкуем Купалле!!!”: фольклорные и медийные элементы календарной обрядности русско-белорусского пограничья 2000-х гг.» на материале фольклорных экспедиций 2014–2018 гг. в приграничные регионы России и Беларуси (Смоленскую, Брянскую, Витебскую и Могилевскую области) и данных медийных публикаций рассматривались современные формы проведения календарных праздников, сравнивались их сельские и городские версии, поднимался вопрос о специфике процессов медиатизации данного сегмента традиционной культуры, о влиянии на сохранность/трансформацию традиционных элементов обрядовых практик и текстов различных культурных акторов (деревенских активистов, сотрудников муниципальных учреждений культуры, ивент-организаций и др.). О судьбах фольклорной традиции переселенцев из европейской части России в Сибирь в докладе «Камчатское село Мильково — проблема “коренного” фольклора» рассказала **Е. В. Минёнок** (Москва). В выступлении **Г. И. Власовой** (Нур-Султан, Казахстан) «Календарный нарратив как гипертекст» было отмечено, что в последние десятилетия в полевых условиях всё реже фиксируются аутентичные календарные обрядовые практики и всё чаще — рассказы меморатного и фабулатного типа о том, как это происходило раньше. Полагая, что подобные нарративы, организованные при устном воспроизведении по гипертекстовому принципу, став «заменителем» живого обряда или праздника, могут изучаться как особый тип текста — календарный нарратив, докладчица описала его структурные параметры (календарное время, половозрастной состав участников, ритуалы и обряды, поведенческие стереотипы, приметы, поверья, эстетическая оценка праздника, вербальная часть — отрывок из календарного текста), доминантные мотивы, функции, редуцированные и амплифицированные формы.

Доклады, прочитанные на секции «Современные формы фольклора: поэтический и прагматический аспекты», по преимуществу были обращены к лингвистическим аспектам анализа текстообразования. В докладе **Е. Е. Левкиевской** (Москва) «Традиционные модели и инновации в конструировании биографического нарратива о религиозных специалистах» были проанализированы структура и принципы построения записанных на территории Саратовского Поволжья современных биографических нарративов о лицах, в советское время замещавших священников (они крестили детей, отпевали покойников, освящали крещенскую воду и пасхальную пищу, служили у себя на дому молебны по основному христианским праздникам). На примере воспоминаний о жизни самого известного из местных религиозных специалистов — Василия Николаевича Коваленко (1927–1999) — было показано, на основе каких элементов традиции память сообщества проецирует и конструирует биографии подобных людей, определяет их статус по отношению к другим типам «знающих». Выступление **В. А. Черванёвой** (Москва) «“Рассказать” и “объяснить”: функции повествователя в мифологическом нарративе» содержало анализ одной из приметных черт мифологического дискурса — объяснение причинно-следственных отношений в изображаемом мире, которое отражает восприятие говорящим своего собеседника — как равного ему по степени вовлеченности в традицию или как «профана», которому необходимо пояснять описываемые события и явления. Подобная организация текста объясняется пограничным положением мифологической прозы — ее существованием на стыке традиционной словесности и повседневной коммуникации. **С. Ю. Королёва** (Пермь) выступила с до-

кладом «Современные рассказы об исполнении похоронно-поминальных и окказиональных причитаний (по материалам Северного Прикамья)», в основу которого легли полевые материалы, собранные в зоне русско-финно-угорских контактов. Несмотря на то что на обследованной территории похоронно-поминальные и окказиональные причитания уже практически ушли из обихода, воспоминания об их исполнении содержат ценную информацию, позволяющую составить представление о разнообразии форм плачевой культуры, существовавшей некогда в Пермском Прикамье. **И. Б. Качинская** (Москва) в докладе «Старые девы и холостяки (по материалам архангельских говоров)» обратила внимание на типологические сходства и различия в номинации девушек и парней, не вступивших в брачные отношения в предписанные традицией сроки, увязав их с особенностями половозрастных и семейных статусов, характерных для жителей архангельских деревень. В докладе **О. Е. Фроловой** (Москва) «Лингвистическая типология и тематическая группировка анекдотов. Социологические анекдоты» была предложена лингвистическая типология анекдотов, основанная на типе предиката, включении перцептивного компонента (своеобразной картинки), наличии признаков другого жанра, характере референции, и подробно проанализирована одна из выделенных по данным признакам группа — социологический анекдот. **М. Л. Ковшова** (Москва) в докладе «Имена собственные (антропонимы) в разных жанрах традиционной культуры: междискурсивный анализ» рассмотрела принципы междискурсивного анализа, позволяющего выявить сходство и различие упоминания имен собственных в разных жанрах фольклора в их статичном и динамичном бытовании.

Выступления в рамках секции «Народная, элитарная и массовая культуры: проблемы фольклоризма в аспекте межкультурной коммуникации» были посвящены проблеме межкультурных взаимодействий и разнообразным формам рецепции фольклора. Доклад **А. А. Плотниковой** (Москва) «Интерпретация мифологических запретов во времени и пространстве Южной Славии» был посвящен запретам, высказываемым в песнях-наравоучениях мифологическими персонажами типа «вил». Подобные запреты-предписания, адресованные обычным смертным, были записаны автором в 2014 г. у мусульман села Калафати в ходе этнолингвистической экспедиции в юго-западной Сербии и проинтерпретированы с привлечением славянских параллелей (в частности, песен-наравоучений русалок, распространенных на полесской и карпатской территориях). **К. А. Климова** (Москва) в докладе «Традиционная греческая культура в XXI в.: трансформации и инновации» на примере празднования дня св. Василия (1 января) и гадания на Клидонас (24 июня) рассказала о нескольких современных тенденциях трансформации традиционных календарных обрядов, вызванных либо переходом последних из крестьянской культуры в культуру современного города, либо желанием сельских жителей возродить утраченные ритуальные практики с целью привлечения туристов. Доклад **В. Л. Кляуса** (Москва) «Фольклор и политика в КНР (на примере китайских русских Северной Маньчжурии)» был посвящен фольклоризированным формам презентации молодой нации КНР — китайских русских. В выступлении **В. А. Поздеева** и **Фэн Мина** (Киров) «Вятские предания о богатырях: интерпретация в СМИ и художественной литературе XX в.» сравнивались литературная, газетная и фольклорная версии преданий о богатырях, курганах, городищах и спрятанных в них сокровищах, записанных и опубликованных известным вятским историком и археологом **А. А. Спицыным** (1858–1931). В докладе **П. Б. Мироновой** (Москва) «Художественные принципы переработки фольклора в “Сage о Ведьмаке” **А. Сапковского**» были представлены разные этнические фольклорные и литературные источники формирования популярного в мировой

массовой культуре польского фэнтезийного цикла о Вельмаке. Сообщение **Е. Г. Грушевской** (Москва) «Влияние народной и массовой культуры на русский футуристический театр» содержало анализ эстетики творчества режиссеров-футуристов, совмещающей традиции «низких» театральных жанров (цирк, театр-варьете, мюзик-холл) и народного площадного театра. **Н. Е. Котельникова** (Москва) в докладе «Традиционная фольклорная проза о кладах в Интернете» охарактеризовала основные типы интернет-сайтов и порталов, содержащих фольклорную прозу о кладах, и их сюжетные предпочтения (рассказы о кладах, связанные с историческими лицами и событиями, активно задействованы на сайтах кладоискателей и краеведческих ресурсах, о заклатиях кладов — на сайтах о тайных знаках и магии; о чудесных явлениях кладов в каких-либо обликах — на сайтах страшных и удивительных историй). В докладе **И. Н. Райковой** (Москва) «Детский фольклор и нарративы о нем в интернет-пространстве» было проанализировано, как представлены аутентичный и стилизованный детский фольклор, нарративы-воспоминания о его бытовании на популярных интернет-ресурсах, а также как осуществляется рецепция детской традиции пользователями глобальной сети. Сообщение **Э. Г. Рахимовой** (Москва) «Руны калевальской метрики как источник фольклоризма в фолк-роке» было посвящено авторским обработкам разных фольклорных жанров (баллад семейно-бытовой тематики, свадебной обрядовой и необрядовой лирики, заговоров и др.) музыкальными коллективами и солистами Финляндии. Безупречная стилизация, по мнению докладчицы, достигается в том случае, если она предваряется тщательными и квалифицированными филологическими и музыковедческими разысканиями. В докладе **В. Е. Добровольской** (Москва) «Русская фольклорная сказка на

сцене: старые мастера и современные исполнители» речь шла о характере современного сценического исполнительства, которое либо продолжает традицию, заложенную на рубеже XIX–XX вв., предполагающую импровизацию, свободное обращение с текстом, нацеленность на передачу конкретной локальной традиции, либо отступает от нее. В последнем случае профессиональный артист формирует исполняемый репертуар по личному вкусу, заучивает тексты, имитируя манеру и речевые особенности конкретного сказочника, не допуская свободной импровизации. Проблеме сценического исполнительства был посвящен и доклад **А. С. Лызловой** (Петрозаводск) «Мы сослужим службу государству нашему...»: творчество и общественная деятельность сказителей — членов Союза советских писателей Карелии», в котором был охарактеризован круг карельских сказителей и сказочников, занимавшихся активной популяризацией фольклора (участие в съездах и совещаниях писателей и сказителей и выступления перед аудиторией). Литературная сказка рубежа XIX–XX вв. в аспекте ее реактуализации и эволюции, тесной связи с жанровой системой, актуальными мировоззренческими идеями и художественной спецификой эпохи Серебряного века была представлена в докладе **Т. В. Кривошаповой** (Нур-Султан, Казахстан) «Эволюция жанра русской литературной сказки».

Конференция завершилась памятным вечером, посвященным Н. И. Савушкиной, на котором помимо участников конференции присутствовали ее ученики разных лет, поделившиеся своими воспоминаниями об учителе.

А. А. Иванова,
канд. филол. наук,
Московский гос. ун-т
им. М. В. Ломоносова



Уважаемые коллеги!

В 2020 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию следующих рубрик:

- Вера и обряды
- История и фольклор
- Семейная обрядность
- Жанры фольклора
- Народный календарь
- Детский фольклор
- Архивная полка

Продолжается также прием материалов в постоянные рубрики «Экспедиции», «Обзоры, рецензии» и «Научная хроника».

Информацию для авторов вы можете найти на сайте ГРДНТ им. В. Д. Поленова по адресу:
<http://www.folkcentr.ru/production/zhurnal-zhivaya-starina/pravila-predstavleniya-rukopisej>.

Будем рады вашим статьям и материалам!

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписной индекс 45355

Ответственный секретарь редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор **О. В. Трефилова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**

Адрес редакции:

101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3
Тел.: 8 (495) 621-43-50
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2019

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации. Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г. Подписано в печать 17.10.19
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 996.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru



Сад (Sodas). 1986 г., г. Укмерге, Литовская ССР. Литовцы. РЭМ, НВ 9369. Фото О. В. Ганичевой



Рождественская корона (Jol Kroņa). 1910 г., о. Вормси, Российская империя. Шведы. РЭМ, № 2994–59. Фото Е. В. Дьяковой



Плоское «солнышко». 1974 г., г. Елгава, Латвийская ССР. Латыши. РЭМ, № 8449–15. Фото А. А. Михайловой



Сад (Sodas). 1986 г., г. Укмерге, Литовская ССР. Литовцы. РЭМ, НВ 9367. Фото О. В. Ганичевой



Гирлянда. Начало XX в. Словаки. РЭМ, № 6790–43. Фото Е. В. Дьяковой



Читайте статью А. А. Михайловой «От сакральности к дизайну: подвесные конструкции из соломки в собрании Российского этнографического музея» на с. 27–33



► Букет из перьев (Spalou ziedie). 1974 г., г. Елгава, Латвийская ССР. Латыши. РЭМ, № 8449–17. Фото А. А. Михайловой



«Кижская гавань принимает регату». Фото из архива музея-заповедника «Кижь». 2015 г.



Фрагмент экспозиции «Водные пути-дороги» в музее-заповеднике «Кижь». На переднем плане — реконструкция «берещаного каюка» мастера А. В. Шутихина. Фото И. В. Мельникова. 2018 г.



Реконструкция «ладожского челна» из раскопок А. А. Иностранцева (мастер С. А. Куликов) на выставке «Водные пути-дороги» в музее-заповеднике «Кижь». Фото И. В. Мельникова. 2018 г.

В августе 2018 г. в Государственном историко-архитектурном и этнографическом музее-заповеднике «Кижь» (Петрозаводск) открылась выставка «Водные пути-дороги: из истории судостроения, судоходства и рыболовства на Онежском озере с древности до XX века». Читайте обзор выставки на с. 44–46

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- А. И. Стрельцов (Москва). Украденная часовня и обменные праздники
- К. Е. Корепова (Нижний Новгород), О. С. Козырев (Шахунья). Хмелевицкие *Олёны* и ветлужская причетная традиция
- М. А. Енговатова (Москва). Святочные обряды и песни в Закамье
- В. Я. Петрухин (Москва). Великаны в наскальном изобразительном искусстве Евразии
- Т. В. Авилин (Минск, Республика Беларусь). Русский материал по метеорологии и астрономии в Эстонском фольклорном архиве



Фрагмент экспозиции «Водные пути-дороги», посвященный рыболовному промыслу. Фото И. М. Мельникова. 2018 г.