СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Выпуск 13

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

**СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

Выпуск 13

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА

Сборник научных статей

МОСКВА
2010

УДК 398.33 + 398.54 + 393.05 + 316.75 + 394.262
ББК 82.3Р
С47

Печатается по решению Редакционно-экспертного совета Государственного республиканского центра русского фольклора

Составители
М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова

Редколлегия: **Каргин А.С.** (отв. редактор, руководитель проекта)**,**
Алексеевский М.Д., Ахметова М.В., Добровольская В.Е.,
Зайцева Е.А., Котельникова Н.Е., Новожилов В.В.,
Просина С.В., Чибисов И.Е.

С47 **Славянская** традиционная культура и современный мир. Вып. 13. Традиционная культура современного города: Сб. научных статей. — М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. — 464 с.
ISBN 5-96132-080-2

Издание представляет собой очередной сборник статей, написанных по материалам докладов научной конференции «Славянская традиционная культура и современный мир», которую ежегодно проводит Государственный республиканский центр русского фольклора в рамках Дней славянской письменности и культуры.

В представленных статьях рассматривается отражение города и городской жизни в фольклоре, исследуются фольклорные жанры городской культуры XX—XXI вв.; в сборник включены также работы этнографического и антропологического характера (в частности, о праздничной культуре современного города).

Издание предназначено специалистам в области традиционной культуры, а также широкому кругу читателей, интересующихся славянским фольклором.

УДК 398.33 + 398.54 + 393.05 + 316.75 +394.262
ББК 82.3Р

ISBN 5-96132-080-2

©Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей 5

Раздел 1
ГОРОД В ФОЛЬКЛОРНОЙ КУЛЬТУРЕ

Н.В. Дранникова, И.А. Разумова. Исторический город в современном фольклоре 9
И.В. Козлова. Образ города в творчестве советских сказителей 28
О.В. Белова. Сатанов: миф о подольском местечке в современных нарративах 64
Т.В. Быструшкина. Тара — бывший уездный город — в преданиях, легендах и устных рассказах 77
М.В. Ахметова. Пространство города Муром глазами его жителей 85
С.А. Тихомиров. Аксиология урбанистического пространства в фольклоре современной городской молодежи 112

Раздел 2
ФОЛЬКЛОР В ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В.В. Виноградов. Об исполнении подблюдных песен в районных домах культуры (по материалам Смоленской области) 126
С.К. Росовецкий. Крестьянские и городские песенники 1940—1970-х гг.: опыт статистического исследования 146
Е.М. Белецкая. Фольклор грозненской семьи в культурном пространстве провинциального города 173
М.Г. Матлин. «Замки счастья» на мосту влюбленных: об одной новации в современной городской свадьбе 194
М.П. Наговицына. Традиции устного информирования в рекламном пространстве современного города 218
В.Е. Добровольская. Особенности бытования традиционных нормативов в современной городской и деревенской культуре: общее и различия 227
И.Ю. Назарова. «Мальчики» и «девочки», духи и боги: о персонификации риска в современных магических практиках и фольклоре 242

Т.А. Золотова, А.А. Ситнова. Вербальное творчество студенческого сообщества: характер и типы связи с традиционной и массовой культурой 253
А.Б. Ипполитова. Исследование музейного фольклора: к постановке проблемы 272

Раздел 3
АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ ГОРОДА: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ

А.А. Панченко. Оккультизм и коммунистическая мораль: новые религиозные движения, советское прошлое и концепция метанарратива 287
М.В. Пулькин. Формирование еврейских религиозных общин на Европейском Севере России (XIX — начало XX в.) 319
Н.А. Джалилова. Современный праздник в городе: трансформация традиции или возрождение? 338
К.В. Черенцова. «Престольный» праздник и «День города»: традиционные основы локальной социокультурной коммуникации . . . 355
М.Д. Алексеевский. День города в современной праздничной культуре (на материале экспедиций ГРЦРФ в г. Муром) 370
Г.С. Петкевич. О Казюкасе, вербе и семейном ликбезе... (Празднование дня св. Казимира в современной городской культуре Литвы) 391
А.Г. Кулешов. Творчество мастеров в современном городе 397
С.В. Просина. Одежда — «приличие» и «шик» в представлении жителей провинциального города 411
Д.А. Радченко. Танец Другого: конструирование себя между реконструкцией и аутентичностью 427
Д.Б. Писаревская. Трансформация форм традиционной и урбанистической культуры в субкультуре ролевых игр 448
Д.А. Костина. Современное скоморошество на примере представителей екатеринбургской неофициальной культуры — Старика Букашкина и общества «Картинник» 458

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

Изучение традиционной культуры города в последние несколько десятилетий было объявлено одним из приоритетных направлений для российской фольклористики, однако приходится констатировать, что до сих пор вопросов в этой области больше, чем ответов. Городской фольклор можно назвать одной из самых неисследованных тем в истории русской культуры, и с некоторым сожалением приходится признать, что в некотором смысле ответственность за это лежит и на самой фольклористике. Десятилетиями (и даже столетиями) специалисты по традиционной культуре считали достойным рассмотрения исключительно крестьянский фольклор[1]. Как писал в 1995 г. А.С. Каргин, «вокруг городского фольклора сложился “заговор умолчания”, опирающийся на откровенные высказывания о несуществовании такого фольклора»[2]. К счастью, сейчас исследователей, которые бы полностью отказывали городскому фольклору в праве на существование, практически не осталось, однако ясности в том, как именно изучать традиционную культуру города, до сих пор нет. Во многом это связано с исследовательскими стереотипами, которые сформировались достаточно давно.

До середины XVIII в. средневековая культура Руси была относительно целостным явлением. Но интенсивный рост городов и развитие промышленности привели к резкой дифференциации общества, а, следовательно, и к ощутимому разделению культуры. С этого времени четко прослеживаются три культурных слоя: культура высших слоев (дворянская, книжная), культура крестьянская (которую чаще всего и называют фольклорной) и культура городских обывателей[3]. Этот слой русской культуры всегда осознавался как внутренне неоднородный и несамодостаточный: отмечалось взаимодействие в городской среде элементов высокой культуры с культурой деревни, а невысокий художественный уровень устной поэзии обычно объяснялся разрушением традиционных форм. Однако в XX в. стало очевидно, что городской фольклор существует и имеет свои жанры, и жанровые традиции. Н.С. Полищук определил городской фольклор как «устно-поэтическое творчество

разных групп горожан»[4], отнеся к ним рабочих, кустарей, ремесленников, мелких торговцев, разносчиков товаров, различной прислуги, солдат и т.п. В.А. Поздеев убедительно доказал, что сюда же следует добавить и учащихся, студентов, разночинцев, интеллигенцию и деклассированный элемент[5]. Культура городских слоев полисоциальна. В отличие от дворянской или крестьянской культуры она вынуждена реагировать на различные культурные факторы как со стороны социально более высокой, так и со стороны социально низкой среды. Она не могла их игнорировать, поскольку идеалы носителей третьей культуры основаны на идее саморазвития, в значительной степени это движение было ориентировано на социальные верхи. Представители городского социума, стараясь приспособиться к городской жизни, вырабатывали особые традиции; у них складывался особый менталитет, в котором главенствуют такие черты как предприимчивость, гибкость, приспособляемость и т.п., хотя не забыты и традиционные ценности.

Исследователи городского фольклора рассматривали его либо как результат разрушения традиции, либо как самостоятельное явление культуры, отмечая, что он развивался в поисках своего собственного эстетического идеала и соответствующих ему художественных форм. Однако Б.Н. Путилов, говоря о фольклоре городских низов, отметил, что в своем творчестве они как стихийно, так и осознанно опираются на устойчивые традиции. Фольклор изначально связан с различными аспектами отношений внутри коллектива и не может функционировать вне этих отношений. «Сама структура фольклора любого социального коллектива... соответствует структуре его быта. Жанровые системы возникают и существуют в соотнесении с бытовыми отношениями... Фольклор как художественная и функциональная система порождается единством быта и представлений коллектива, их движением и противоречиями»[6]. Так, например, исследователи устной поэзии рабочих показали, что словесная практика этой общественной страты выросла на основе крестьянских традиций, однако восприняла и традиции других социальных групп, а также подверглась влиянию литературы[7].

Разумеется, очень важно учитывать и обратное влияние: на протяжении последних двух столетий влияние городской культуры неуклонно росло. Даже в таких классических жанрах крестьянского фольклора, как былины и исторические песни, обнаруживается «урбанистическое влияние». Как справедливо отметил С.Ю. Неклюдов, «образ русского “сельского” фольклора Нового времени сложился в тесном взаимодействии с городской жизнью, с идущей из горо-

да книжностью»[8]. В XX в. городская культура начинает замещать традиционную сельскую культуру особенно интенсивно: деревенские девушки начинают стараться надевать на праздничные гуляния «городское платье», старинные протяжные песни уступают место городским романсам, чтение газет вызывает у крестьян больший интерес, чем рассказывание сказок.

Одну из ключевых ролей в смене фольклорной парадигмы как в городе, так и в деревне играло изменение способов культурной коммуникации: постепенно возрастала роль печатного слова, затем появились радио, телевидение, магнитофоны и видеомагнитофоны... В свою очередь устные каналы передачи информации стали иметь меньшее значение, чем раньше; «естественная коммуникация» начинала уступать место «технической», если пользоваться терминологией К.В. Чистова[9]. Новейшие формы медиа (мобильная связь, Интернет) еще в большей степени влияют на современную культуру, как вытесняя и трансформируя старые формы фольклора, так и создавая новые[10].

Таким, образом, можно говорить о многослойности и неоднородности фольклорной городской традиции, что побуждает исследователей применять междисциплинарный подход при ее изучении. Рассмотрение городской культуры в рамках только одной дисциплины неизбежно искажает картину. Именно поэтому в мае 2009 г. Государственный республиканский центр русского фольклора решил определить тему ежегодной международной конференции «Славянская традиционная культура и современный мир» следующим образом: «Традиционная культура современного города». Результатом работы конференции стал этот сборник статей по материалам докладов участников.

В первом разделе сборника собраны статьи, где рассматривается отражение города и городской жизни в фольклоре, особое внимание уделяется локальной специфике того или иного города: от столиц (Москва, Санкт-Петербург) до провинциальных районных центров (Муром, Сатанов, Тара). Второй раздел посвящен фольклорным жанрам городской культуры XX—XXI вв., где находится место и работам о городских песенниках, и статьям о студенческом фольклоре. В третий раздел собраны исследования городской культуры этнографического и антропологического характера, особое место занимают статьи о праздничной культуре современного города.

Составители сборника надеются, что он найдет своего заинтересованного читателя и станет важной вехой на пути к комплексному изучению традиционной культуры города.

Примечания

[1] Обзор немногочисленных исключений см. *Неклюдов С.Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 5—24.

[2] *Каргин А.С.* Городской фольклор: реальность, нуждающаяся в новом прочтении // Живая старина. 1995. № 2. С. 15.

[3] Подробнее об этом см. *Прокофьев В.Н.* О трех уровнях художественной культуры Нового и Новейшего времени (к проблеме примитива в изобразительных искусствах) // Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени. М., 1983. С. 6—28.

[4] *Полищук Н.С.* Фольклор городской // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4. М., 1991. С. 138—139.

[5] *Поздеев В.А.* Фольклор и литература в контексте «третьей культуры». М., 2002.

[6] *Путилов Б.Н.* К типологии природы фольклора и его специфики // Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 176.

[7] См. например: *Алексеева О.Б.* К вопросу о понятии «рабочий фольклор» // Устная поэзия рабочих России. М.; Л., 1965; *Лазарев А.И.* Рабочий фольклор Урала. Иркутск, 1988; *Ширяева П.Г.* Народное творчество первой русской революции // Русское народное поэтическое творчество. М., 1956. Т. 2. Кн. 2.

[8] *Неклюдов С.Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 8.

[9] *Чистов К.В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). М., 1975.

[10] Подробнее см.: Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиции — к виртуальности. Сборник научных статей. М., 2007; Фольклор и Интернет. Сборник статей. М., 2009.

Раздел 1

ГОРОД В ФОЛЬКЛОРНОЙ КУЛЬТУРЕ

Н.В. ДРАННИКОВА, И.А. РАЗУМОВА
(Архангельск — Апатиты)

ИСТОРИЧЕСКИЙ ГОРОД В СОВРЕМЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Еще раз о культуре северных городов

Русский Север — не просто как территория, но как историко-культурная категория — имеет ряд устойчивых значений, концептуальных и оценочных, связанных по преимуществу с традиционными этнокультурными комплексами. В процессе колонизации постепенно сформировались определенные культурные очаги, или микроареалы, со своими конфигурациями культурных элементов. Одни из них воспринимаются и населением, и исследователями как «центры», «средоточие» традиционной севернорусской культуры, другие, по умолчанию, представляют или сферу ценностей модернизированного общества («цивилизации», но не «культуры»), или некое промежуточное пространство с неопределенным культурным статусом. Так, Кольский Север, входя в состав Архангельской губернии, затем — Карело-Мурманского края, не только в формально-административном, но и в историко-культурном смысле всегда рассматривался как периферия Русского Севера, основным ареалом которого являются Архангельская губерния / область и Олонецкая губерния / Карелия.

Если идет речь о культуре «городов Русского Севера», то можно почти не сомневаться, что подразумеваются старинные города, сами имена которых вызывает определенные исторические и этнические ассоциации: Архангельск, Каргополь, Великий Устюг и т.п. Ряд таких городов имеет официально закрепленный статус «исторических», другие, не обладая данным статусом, имеют соответствующую заслуженную репутацию. При этом подходе Русский Север представляет собой своего рода заповедник, на территории

которого наблюдается сосредоточение «центров традиционной культуры». В них отчасти консервируются, отчасти обретают новые формы жизни элементы социокультурных систем доиндустриальной эпохи.

«Традиционным» городам противопоставлены «новые», «индустриальные», «социалистические» и т.п. Именно таких городов больше всего на Кольском полуострове. Карельский научный центр РАН уже не один год проводит исследования культуры малых северных городов (в первую очередь, Крайнего Севера). Показано, что даже в пределах одной области (территории) малые города представляют сложную систему, у них свои сходства, различия и свои взаимоотношения [Разумова 2006б]. Кроме того, севернорусские культурные ареалы значительно различаются системами взаимоотношений между сельской и урбанистической культурами. Там, где есть «исторические» города, которые формировались, в основном, за счет населения близлежащих территорий, существует и преемственная связь двух типов локальной культуры — традиционной и городской (модернизированной). Обстоятельства же экстремальной урбанизации, например, Кольского полуострова, сказались на культурной дистанции, которая разделяет городские и традиционные сельские сообщества, в том числе старожильческие поморские, делая последние либо terra incognita, либо частью предыстории края. При этом даже очень молодой индустриальный город (г. Полярные Зори, например, 1974 «года рождения», городской же статус получил в 1991 г.) имеет свою культуру и свое прошлое. Наконец, если учитывать этноязыковую ситуацию, следует признать, что мы в данном случае имеем дело с локальным (северным) вариантом урбанистической русской культуры. В свою очередь, старинные города — это не просто памятники культуры, достойные лишь музеефикации, в этих «культурных резервациях» живут современные люди.

При изучении любого вопроса, связанного с феноменом, который называется «культурой Русского Севера», нельзя не учитывать, что признанные специфическими особенности севернорусской культуры имеют различные зоны распространения и весьма условно коррелируют с самосознанием разных групп русского населения. Самостоятельный интерес представляет исследование того, как формировался и изменялся образ Русского Севера в культуре — и в том числе в науке — по мере колонизации территорий, какую роль сыграли в этом профессиональные этнографы и фольклористы, художественная литература, масс-медиа и проч. Судя по текущим исследованиям, например, собственно «северная» идентичность значительно превосходит «севернорусскую» (здесь отступают даже

этнические различия), и она присуща в разной степени жителям конкретных локальных очагов, старожильческому и мигрировавшему населению и т.д. Изучение внешней точки зрения также показывает, что, с позиции массового восприятия, идентификация понятия передоверяется экспертам — ученым, которые знают, «как правильно». В любом случае, идентификация «региональных особенностей» той или иной традиции непосредственно зависит от определения того, что называется «регионом», «ареалом» и т.п. в историко-культурном значении. В этом смысле культурный (или фольклорно-этнографический) ареал — это социальное пространство, которое «вписано одновременно в объективные пространственные структуры и в субъективные структуры», являющиеся, в свою очередь, «отчасти продуктом инкорпорации объективированных структур» [Бурдье 2005: 52].

Каждый город играет роль центра, в том числе культурного, по отношению к большей или меньшей территории. Следовательно, какие бы размеры, административный статус и возраст он ни имел, одной из его функций является поддержание символики коллективной идентичности [Эйзенштадт 1999: 176]. В основе ее лежат содержательные элементы и оценочные характеристики, которые и определяют статус жителей и места их жительства. Одним из индикаторов стабильности городского населения, его локальной идентичности на разных уровнях — от «северян» до жителей определенного города — является наличие устойчивых форм устной культуры, способов репрезентации своего места, образа жизни и т.п. В силу этого перспективным, на наш взгляд, направлением региональных исследований является изучение фольклора урбанизированных сообществ региона.

Здесь мы обращаемся к особому культурному феномену — локальной культуре эпохи глобализации, и к иным, по сравнению с традиционными, формам устойчивых фольклорно-речевых практик. Решать проблемы региональности применительно к данному материалу предстоит на новых методологических основаниях.

В этом отношении сопоставление таких различных по многим социокультурным параметрам северных ареалов, как Кольский Север и Архангельский Север, представляется весьма показательным. Во-первых, это касается «возрастных» различий: в сравнении с Архангельским краем, Кольский Север, интенсивно заселявшийся в XX в., относительно «молод» как зона распространения русской культуры, что позволяет с достаточно близкой дистанции наблюдать процессы формирования определенного культурного пространства. Как писал Б.Н. Путилов, «регионы, сформировавшиеся

относительно поздно и в результате миграции неоднородного в этническом отношении населения, отличаются тем, как поддерживаются и развиваются принесенные из «метрополий» традиции и как создаются новые — путем синтеза, трансформации и осложнения новациями принесенных разнорегиональных культурных феноменов» [Путилов 1994: 152]. В социально-демографическом отношении регионы также различны. Несмотря на депопуляцию северной деревни, а с ней и деактуализацию сельских традиций, Архангельский Север все-таки сохраняет — если не в этнографической реальности, то в коммуникативной памяти поколений — преемственную традиционно-культурную основу. Кольский полуостров — территория высокоурбанизированная, и, несмотря на наличие известных очагов традиционных культур (саамской, поморской), в качестве культурного пространства воспринимается, скорее, как цивилизационное достижение в отсутствие локальной преемственности. Наконец, Кольский Север пограничен (в буквальном смысле) и в силу этого «инокультурен» по отношению к Архангельскому Северу, который не просто мыслится и репрезентируется как «сердце» северной русской культуры, но иногда и присваивает исключительное право на нее.

Подход и методика

О том, что фольклористика занимает «маргинальное», или интердисциплинарное, пространство, в последние годы говорилось немало и вполне справедливо. Состояние проблемы и обзор исследований представлены, в частности, в монографии К.А. Богданова [Богданов 2000]. Возможность и необходимость приложения к фольклорному материалу комплексной методики обусловлена природой текста, требующей для корректной фиксации и анализа этнографического, лингвистического, социологического, филологического и иного инструментария.

С расширением предметного поля фольклористика становится всё более гетерономной. В качестве предмета исследования выступают, в частности, многообразные речевые клише, тексты литературного и мультимедийного происхождения, а также в разной степени стабилизировавшиеся нарративы, которые располагаются в широком континууме от текстов-«репортажей» до мифологических повествований, полностью отделенных от повествователя. По отношению к разному типу текстов может быть применена интегративная методика собирания и интерпретации. По мере того как устный текст оказывается в фокусе внимания историков (в рамках

микроистории и, прежде всего, устной истории) и социологов (с развитием биографического метода), возможности координации методик и интерпретативных моделей значительно возрастают. Так, технологии интервьюирования, составления программ-опросников, работы с информантами, анализа интервью так называемыми «качественными методами», разработанные социологами, открывают новые перспективы и для практической фольклористической работы [Kvale 1996; Белановский 2001; Садмен, Брэдберн 2002; Страусс, Корбин 2001; Рогозин 2002]. Закономерное сближение методик — объективная необходимость, связанная с обращением фольклористики к современному материалу, к текстам, актуализирующимся в контексте биографического и повседневного опыта.

Возможности координации методов обнаруживаются и в тех случаях, когда в результате проведения устно-исторического или биографического исследования в нашем распоряжении оказываются ценные фольклористические материалы. Они дают возможность, среди прочего, проследить механизмы фольклоризации той или иной категории устных высказываний, т.е. процесс асемантизации текстов и превращения их в знаковые для членов определенного сообщества. Это явление всегда сопутствует интегративной социальной тенденции, становлению идентичности группы: локальной, семейно-родственной, корпоративной и т.п.

Наша цель — продемонстрировать известное совпадение интересов фольклористики, социальной антропологии, истории на материале современной устной городской словесности. Изучение городского фольклора в российской науке несколько запоздало (в западной фольклористике оно было инициировано в 1920—1930-е гг. трудами представителей чикагской социологической школы), но в настоящее время уже занимает достаточно твердые позиции [Некрылова 1988; Неклюдов 1997; Русский школьный фольклор 1998; Современный городской фольклор 2003 и др.]. Ранее одному из авторов уже приходилось писать об устной культуре северных городов — на материале малых индустриальных городов Кольского полуострова [Разумова 2004; 2006а]. Все города Кольского Севера достаточно молоды, созданы в XX в., на их фоне старинный город Кола, сохранивший ныне лишь название, и Кандалакша с ее многовековой историей оказываются, скорее, исключениями. Что касается «исторических» городов, то сам их образ долгое время препятствовал изучению современного фольклора, казалось бы, неорганичного для поселений с глубокой культурной памятью.

Собирание и изучение фольклора северных урбанизированных поселений показало, что в устной русской культуре формируются

новые традиции, и исследование их на этапе становления представляет особый интерес. Культурные особенности поселенческих сообществ связаны с фактором самоопределения, в том числе со спецификой самого места (как она осознается и воспринимается жителями), с локальной идентичностью. Примером может служить фольклоризовавшаяся смеховая форма: передача диалога между жителями Севера и Юга. В качестве южанина-глупца, с точки зрения жителей Кольского полуострова, может выступать житель любой территории, расположенной южнее Полярного круга, который имеет фантастические представления о жизни на Крайнем Севере. Роль северянина-шута — утвердить его в этих воззрениях. Данная фольклорная форма является способом демонстрации локальной идентичности, которая основана на идее преодоления жителем Севера экстремальных для «обычного» человека условий существования.

Легче всего выявляется локальная специфика на содержательном уровне фольклорной несказочной прозы — в силу самой природы ее жанров. В устной словесности городов Севера мы встречаем все известные разновидности: предания, мемораты, легенды, мифологические рассказы, слухи. «Исторический» фольклор имеют и относительно молодые локальные сообщества, если они интегрированные. Источниками содержания устойчивых сюжетов могут служить литературные тексты, информация СМИ, индивидуальные истории и многое другое. Тексты исторического содержания вполне традиционно актуализируются в ситуациях, когда нужно представить свой город или местность приезжим. В них вполне репрезентативен фонд этиологических мотивов, связанных со строительством городов, происхождением урбанонимов и т.п. У городов и микроареалов есть свои устойчивые сюжеты, знаковые объекты и личности: для мончегорцев это первопоселенец саам Калина Архипов, для жителей Кировска и Апатитов — академик А.Е. Ферсман [Разумова 2004; Пация, Разумова 2006].

В немалой степени фольклорный профиль региона и микроареалов формируется в зависимости от уровней культурного влияния тех или иных групп и видов деятельности, связанной, в свою очередь, с природными и культурными объектами. Например, фольклор Кировско-Апатитского района связан с Хибинскими горами и, соответственно, с туризмом, спортом (в том числе экстремальным), с многочисленными природными объектами. Он включает в себя этиологические предания, мифологические рассказы, песни, ритуальные тексты и многое другое. Носителями традиции являются люди разных поколений, отнюдь не всегда причастные к спортивно-туристской деятельности. Характер религиозно-конфессиональ-

ной ситуации в регионе сказывается на бытовании религиозного фольклора и его известной актуализации. Это рассказы о разрушении и строительстве храмов, эсхатологические слухи и противостоящие им тексты об особой духовной миссии Крайнего Севера. В частности, в г. Кандалакше в среде верующих хорошо известен сюжет о наказании города за грех разрушения храма; в г. Апатиты мифологические рассказы о церкви, которая расположилась в помещении бывшего магазина, известны как верующим, так и неверующим горожанам.

Таким образом, возможны как общетеоретический, так и частные ракурсы исследования региональных аспектов функционирования устойчивых текстов современной устной городской словесности. Ее бытование определяется совокупностью социокультурных факторов, связано с фольклорной концептуализацией местной истории, социума и пространственно-объектных координат локального уровня. Представляется необходимым изучение данного культурного феномена с использованием методов социальной антропологии и этнологии.

Задача, которую мы ставим в данной статье, — воссоздать символический образ северного «исторического» города Архангельска на основе устных текстов. Предметом изучения выступает образ города — ценностно ориентированное представление о данном типе поселения и сообщества, их истории, о городском образе жизни и городской среде. Образ города базируется на восприятии стратифицированного пространства, что хорошо продемонстрировал американский исследователь К. Линч [Линч 1982], а также на историко-культурных, социальных, антропологических, предметно-вещных характеристиках. Устойчивость образа конкретного города, разработанность способов его демонстрации и трансляции свидетельствуют о способности территориального поселенческого сообщества к самоподдержанию.

Текстовую базу исследования составляют материалы, собранные в г. Архангельске в 2004—2007 гг. и представляющие собой устные и письменные высказывания, полученные в ответ на вопросы в ходе беседы, инициированной собирателем, и спонтанные. Вопросы информантам формулировались так, чтобы инициировать: 1) оценочные суждения о городе с их объяснением; 2) презентирующий текст (рассказ о городе аутсайдеру); 3) то же, но в форме спонтанной экскурсии; 4) автобиографический рассказ. В результате в нашем распоряжении оказались тексты разной жанровой принадлежности, которые по известным формальным признакам можно идентифицировать как устойчивые, традиционные (фольклорные).

Частично материал собирался по апробированному вопроснику, предложенному И.А. Разумовой во время чтения спецкурса по современному городскому фольклору студентам Поморского государственного университета (2004 г.). Впоследствии вопросник был доработан и адаптирован к архангельской традиции. Собирание материала осуществлялось под руководством Н.В. Дранниковой. Среди информантов — как старожилы Архангельска (представители укорененных семей), так и приезжие (например, приехавшие на учебу), а также дети переселенцев, которые по-разному идентифицируют себя в отношении к городу. Значительная часть информантов — студенты.

Архангельск, как и все города, имеет свою локальную историю, которая наложила отпечаток на его устную традицию. Во время сбора материала мы столкнулись с тем, что в Архангельске оказалась недостаточно выражена устная повествовательная традиция. Крайне редко встречаются рассказы с развитым сюжетом, повествующие об историческом прошлом города. Устная история Архангельска выражается через отдельные факты, которые во многом восходят к печатным источникам или же к недавнему прошлому, свидетелями которого были сами респонденты.

С конца XIX в. Архангельск активно заселялся выходцами из различных районов Архангельской и Вологодской областей, которые принесли с собой в город традиции крестьянской культуры. Внутри города до настоящего времени сохранились сельские по своему происхождению анклавы; с другой стороны, в современном Архангельске осталась лишь небольшая часть коренных архангелогородцев, которые поддерживают тесные отношения друг с другом. Устойчивое ироничное высказывание: *Архангельск — большая деревня — все друг друга знают* (Т. Быстрова, 1982 г.р.), — характерно для больших городов (ср.: то же о Москве). Здесь противопоставлены размеры города и такие его свойства, которые оцениваются как «деревенские», в данном случае — уровень коммуникаций.

Начиная с 1910-х гг. в Архангельск хлынули волны переселенцев. В начале Первой мировой войны в Архангельске жило 40 000 человек, в конце — около 70 000 [Куратов 2001а: 42]. Город был переполнен выходцами из других регионов. Гражданская война, социальные кризисы привели к перенаселению Архангельска. В 1920—1930-х гг. в Архангельск отправляют спецпереселенцев из Центральных регионов России для развития лесной промышленности и освоения края, в 1950-х гг. — из Западной Украины, Польши, а также немцев с Поволжья. В 1950—1960-е гг. активно развивалась лесная промышленность, были организованы спецнаборы (или оргнаборы) по

волжским и некоторым другим территориям Советского Союза в целях мобилизации людей для работы на лесозаводах Архангельска, поэтому в городе оказалось много татар и мордвы.

Ранее, в 1943—1944 гг., произошло добровольное массовое переселение жителей из центральных областей России на север. Мигранты из других регионов ехали в Архангельск на заработки, так как здесь были порт и лесозаводы, которые обеспечивали их работой. Существовало представление, что Архангельск — *город хлебный*. В Архангельске оказалось много переселенцев из соседних областей — Вологодской и Кировской.

В городской культуре действуют две противоположные тенденции. Первая связана со стремлением к самоидентификации самоизоляции локальных сообществ, вторая — со стремлением к проницаемости их границ и бытованием различных форм собственно городского фольклора [Неклюдов 1997: 77—89; Щепанская 2003: 27—33]. В Архангельске, с одной стороны, есть развитая система землячеств (или локоцентрических групп), с другой стороны, наблюдается быстрая степень усвоения мигрантами устной городской культуры.

За годы советской власти почти полностью была разрушена архитектурная среда старого города, что привело к исчезновению его исторической среды. Массовое уничтожение церквей произошло в 1930-х гг., когда началась перестройка города, вызванная тем, что Архангельск являлся столицей Северной области (1936—1937) [Куратов: 2001б]. В состав области вошли бывшие Архангельская и Вологодская губернии. Окончательное разрушение старых построек произошло в 1970-е гг., в период массового строительства жилья — так была уничтожена Немецкая слобода, в которой жили иностранцы, переехавшие в Архангельск (слобода возникла в конце XVI — начале XVII в.) [Огородников 1890]. Жители старых микрорайонов были переселены в новые, например, жителям Соломбалы дали квартиры в Привокзальном районе. Исчезали исторически сложившиеся пространственная структура и среда города, и это не могло не привести к трансформации его культурной памяти.

Образы места и локального сообщества создают «стабилизированные» устно-исторические тексты. Часть из них можно отнести к преданиям. Основной этиологический сюжет городского фольклора обычно связан с имянаречением, которое знаменует символический акт рождения города. Жители Архангельска придают названию своего города сакральный смысл. Город был назван в честь Михайло-Архангельского монастыря, находившегося на месте буду-

щего города [Куратов 2001а: 41], поэтому, по утверждению местных жителей, когда в 1929 г. власти хотели переименовать Архангельск в Сталинопорт, то не смогли этого сделать. Действительно, в 1928—1929 гг. существовали попытки назвать Архангельск Беломорпортом, Лесопильском, Сталинопортом, но так как Архангельск был портовым городом, занимавшимся экспортной торговлей, то изменение наименования требовало больших финансовых вложений, поэтому было оставлено прежнее название [Агапитов 2001: 44]. В полном соответствии с традицией в имянаречении участвует царская особа — Петр I. Он будто бы видел сон, в котором к нему явился Архангел Михаил и сказал о необходимости строительства нового города-порта ([Ж], 1954 г.р.). На самом деле строительство Архангельска происходило в период правления Ивана Грозного. Официально датой основания Архангельска считается 1583 год [Огородников 1890], но в архангельской традиции, как и на всем Русском Севере, образ Петра I занимает особое место. Во многих рассказах Петр I выступает имядателем различных населенных пунктов, в том числе Архангельской области [Дранникова 2004: 228].

Большая часть собранных нами текстов представляют неразвернутые нарративы, в которых факты даются без интерпретации, формульно и не имеют развитого сюжета. В них, скорее, обозначен круг знаковых объектов, событий и персонажей. Информанты отмечают, что Архангельск был основан *как окно в Европу* и *для кораблестроения*, что в Архангельск бежали старообрядцы и крепостные, что здесь три раза был Петр I. Жителям Архангельска свойственно особое отношение к Петербургу, которое можно сравнить с рефлексией жителей Петербурга по отношению к Москве. Оно связано с падением роли Архангельска как порта, происшедшего после строительства Петербурга [Огородников 1890]. Информанты говорят, что Архангельск *остался бы окном в Европу, если бы подобное окно не прорубили в другом месте*. Вплоть до основания Петербурга в 1703 г. Архангельск был единственным русским портом, по которому осуществлялось морское сообщение со странами Северной Европы.

К знаковым событиям наши респонденты относят строительство в 1693 г. в Соломбале судоверфи [Огородников 1890]., которая в 1922 г. была преобразована в судостроительный завод «Красная кузница»; основание в самом начале XVIII в. в период Северной войны, знаменитой Новодвинской крепости [Крестинин 1792]; разрушение Троицкого кафедрального собора (1928—1931); приход в Архангельск во время второй мировой войны морских конвоев из других стран.

По стилю и сюжетике некоторые архангельские предания порой близки к анекдотам. Текст «Архангелогородцы-*шанёжники*», записанный С.В. Максимовым в 1856 г. [Криничная 1991: № 349] содержит мотив соперничества двух городов-портов — Архангельска и Петербурга. В роли арбитра выступает Петр I, в роли свидетеля — голландский матрос. Посещение русских городов иностранцами — один из популярных мотивов, доказывающий значимость города в народном сознании и нашедший отражение в фольклорной прозе [Разумова 2003: 550]. Основным аргументом (имеющим анекдотическую мотивировку), подтверждающим приоритет архангельского порта перед петербургским, являются вкусные *шаньги* (пироги), которыми всегда угощали иностранных моряков жители города.

Советский период, особенно для молодежи, тоже постепенно становится отдаленной историей. К архангельским преданиям можно отнести не только рассказы об исторической связи региона с Новгородом, о былом значении архангельского порта, о Петре I, но и о «кукурузной» кампании, развернутой в середине XX в. Современные архангелогородцы используют в высказываниях о городе повествовательные стереотипы, часть которых восходит к советской риторике. По мнению информантов старшего поколения, город знаменит тем, что является *воротами в Арктику* и *всесоюзной лесопилкой* (метафоры советского периода).

К сфере архангельского пригородного фольклора относятся анекдотические сюжеты о происхождении локально-групповых прозвищ (далее — ЛГП) окрестных деревень. В нем выделяется несколько устойчивых тем и мотивов (*кукурузники / картофельные короли / жипники*)[1]. Коллективным прозвищем *кукурузники* называют жителей многочисленных селений, находящихся вокруг Архангельска. Некоторые из них впоследствии вошли в черту города (д. Заостровье, Кегостров, Лисестрово, Мечка, Пустошь, Повракула, Тойнокурье). Это же прозвище имело население отдаленных микрорайонов Архангельска — Бакарицы, Левого берега (Северной Двины) и Соломбалы[2]. У нас имеется восемь вариантов рассказа о *кукурузниках*. По распространенным объяснениям, а) когда-то в Архангельск пришла баржа с кукурузой, жители окрестных деревень растащили груз и получили после этого прозвище *кукурузники;* б) баржа вначале утонула, а только после этого с нее украли кукурузу (В.К. Свещева, 1949 г.р.). Предание содержит точное указание на дату события: *пятьдесят лет назад*, *в пятидесятые годы*, реже происхождение прозвища относят ко *времени интервенции или Гражданской войны* (1918—1920 гг.). В рассказах отразился местный ландшафт — действие происходит на реке Северной Двине

или же около нее. В нескольких записях образование данного антропонима напрямую связывается с деятельностью Н.С. Хрущева, требовавшего заниматься выращиванием кукурузы в приполярных районах. В архангельском фольклоре образ Хрущева пришел на смену царственным персонажам. Руководитель государства выступает в роли своеобразного культурного героя.

Сюжет о затонувшей барже является самым популярным в этой группе преданий, баржа «тонет» около каждой из перечисленных выше деревень. Менее известен сюжет о том, что кукурузу украли с судна новгородских купцов жители деревни Повракулы, когда торговцы (купцы) были в *казёнке*:

> *Жителей деревни Повракулы называют кукурузниками. Все время в деревню заезжали люди с Новгорода — торговцы. На сей раз оставили баржу с кукурузой, деревня была в то время зажиточной. В то время в деревне был магазин (казёнка) с огромным ассортиментом продуктов. Торговцы туда и зашли, пока они там были, деревенские жители всю кукурузу с баржи растащили*[3] (А.Г. Лапина, 1960 г.р.).

Упоминание о новгородских купцах повышает статус жителей. Стереотипные представления о происхождении местного населения от новгородцев или о более поздних контактах с ними являются составной частью локальной идентичности населения Архангельской области.

ЛГП *кукурузники* включает в себя семантику не только воровства, но и богатства, материальной обеспеченности. В одном из вариантов рассказа *кукурузники — зажиточные люди*, *имевшие свои мельницы*. Локальные микрогруппы обладают речевой гомогенностью: прозвище *кукурузники* в речи архангелогородцев стало именем нарицательным, означающим жадного человека (это же значение имеет еще одно пригородное прозвище — *жипники*). Имеющийся у нас в единственной записи сюжет о том, что жители этих деревень ходили обвешанными лукошками, *подобно початку кукурузы*, следует считать более поздним, как и встретившийся в двух записях сюжет о том, что на деревню упал *самолет-кукурузник*.

Широкое распространение прозвища можно объяснить тем, что кукурузная кампания, организованная Н.С. Хрущевым, проводниками которой были местные обкомы и райкомы партии, произвела сильное впечатление на жителей Архангельской области и привела к возникновению своеобразного «черного» юмора в виде рассказов и анекдотов о *кукурузниках*-ворах, а «утонувшая баржа» стала символом бессмысленности развернутой государством кампании [Дранникова 2004: 233—34].

Городское пространство и устная традиция

В Архангельске очень развито противопоставление центра города и его периферии [Дранникова 2004]. Оно виртуально прослеживается уже в XVIII в.: в городе сосуществовали жители Немецкой слободы и остальное русское население, между ними практически не было контактов [Огородников 1890]. К специфическим топографическим особенностям Архангельска относятся удаленность и труднодоступность его окраин. Город протянулся на сорок километров вдоль Северной Двины и частично расположен на островных территориях. На его окраинах находятся лесозаводы. Культурная жизнь сконцентрирована в центральной части города. Все респонденты делят Архангельск на *центральные* и *окраинные* районы, или *спокойные* и *спальные*. По мнению опрошенных город — это всё то, что *находится за железнодорожной насыпью*. При ответе на вопрос, куда направляется горожанин, можно часто услышать: «В город». Если возникает недоумение, следует пояснение, что *город только с Обводного канала начинается* и т.п. Современный Обводный канал (ныне это улица) находится в центре и начинается от железнодорожного моста.

Город делят на Центр, Соломбалу и окраины. Между жителями различных районов бывают выяснения отношений. Респонденты отмечают, что Архангельск — город контрастов. Приведем типичное выражение: *Центр — это город, всё остальное — отшиб*. К самым маргинальным районам относят Экономию, мотивируя это тем, что *там пятиклассники могут запросто обматерить учителя во время урока и курить*. На Сульфате и в Варавино цыгане будто бы *торгуют прямо около школы наркотиками*.

Жители окраин противопоставляются проживающим в центре, что свойственно большинству городов. Пригородное население «наделяется» культурной отсталостью. Жителей острова Хабарки называют *дикарями,* а про сам остров говорят: *«Хабарка — остров дикарей»* (М. Фокина, 1980 г.р.). Происхождение прозвища относится к прошлому: *раньше на этот остров селили всех ссыльных* (Е.А. Сивцева, 1985 г.р.). Неофициальная словесность пригородов хорошо разработана. Так как центральная часть Архангельска находится между двумя мостами через Северную Двину и Кузнечиху, то бытует следующий афоризм: *«От моста до моста — город: всё остальное — индейская резервация»* (О.В. Лосева, 1982 г.р.). По представлениям жителей центра города, обитателям пригородов свойственна свобода поведения и тяга к нарушению закона: *Фактория — страна чудес: кто туда попал — навсегда исчез* (О.Н. Карманова, 1981 г.р.). Пригород

Архангельска Исакогорку, находящуюся на левом берегу Северной Двины, называют *Косорыловкой*, а ее жителей — *косорыловцами*. *Косым рылом* называли и пьяниц. В прозвище используется метатеза (перестановка в слове букв, образующая другое слово), в результате возникло название, которое ассоциируется с пьянством. Исакогорка когда-то была конечной железнодорожной станцией на линии Москва—Архангельск, и там действительно был кабак.

Образ окраины города наделяется криминальными чертами: *Сульфат — деревня без чудес: вошел с зубами — вышел без* (Э.С. Рудалёва, 1982 г.р.). Сульфат — рабочий пригород Архангельска, на территории которого находится целлюлозно-бумажный комбинат. Еще одно подобное выражение: *Ночью едешь на Сульфат — бери с собою автомат* (А.В. Пилинкович, 1955 г.р.). Репутацию «бандитских» имеют районы Третьего лесозавода, Маймаксы, Варавино, Фактории и др.: *Третий лесозавод — ментовское поприще* (И.В. Кульнева, 1982); *дикая Маймакса — маленькое Чикаго* (Э.С. Рудалёва, 1982 г.р.); *Варавино — страна чудес: вошел с деньгами — вышел без* или *зашел в калошах — вышел без* (Е. Гречко, 1982 г.р.). Сульфат, Маймакса, Третий лесозавод, поселок Гидролизный завод и др. являются рабочими окраинами Архангельска, здесь расположены различные предприятия, деятельность которых связана с переработкой целлюлозы и леса. Архангелогородцев, проживающих в центральных микрорайонах, жители окраин называют *снобами*. Считается, что они отличаются хорошим материальным положением и завышенной самооценкой (А. Баранова, 1985 г.р.).

К страшным и неприятным местам традиционно относят районы, построенные на местах кладбищ или находящиеся рядом с ними. В Архангельске это Привокзальный район, так как в 1930-е гг. на его месте происходили массовые расстрелы, а сейчас *в нем чаще, чем в других районах, происходят криминальные истории и бегают крысы*, а *если по городу ходят слухи о маньяке, то там обязательно находят трупы* (С. Москаленко, 1984 г.р.). С Привокзальным районом связана история о маньяке Третьякове, зверски убивавшем женщин, которая потрясла Архангельск в 1970-е гг. Еще одним страшным местом считается Маймакса — рабочая окраина Архангельска, так как по соседству с ней находится городское кладбище.

К тем же категориям мест респонденты относят отдаленные и труднодоступные районы, например, Третий лесозавод (в мотивациях подчеркивается нежелание таксистов ехать в этот район); улицы со старыми и деревянными домами: Варавино, Фактория, Красноармейская (*они мрачные, плохо освещены, грязь)*; все окраины. Расслоению общества соответствует стратификация простран-

ства по признакам чистоты/грязи, ухоженности/заброшенности, безопасности/опасности и т.д. Отмечаются большое число *гопников*, *убожество окраин и помойки, разваливающиеся деревянные дома.*

Неприятные ассоциации вызывают места торговли. Территорию около городского рынка называют *черный квадрат*. Такие же ассоциации вызывают здания, в которых находятся органы власти, например, мэрия (*негатив от них идет какой-то)* и здание областной администрации.

Представители разных поколений имеют различные любимые маршруты, что демонстрирует несовпадающие ценностные ориентиры. Представители старшего поколения предпочитают часть Набережной — от старой пристани до Соломбальского моста, улицу Чумбарова-Лучинского, на которой расположены старинные особняки; старые кладбища, включая остров Ягры в городе Северодвинске; Кемский поселок в Соломбале, бывшую Красную пристань, где до сих находятся старые дебаркадеры, железнодорожный мост, лыжную трассу, пролегающую от Соломбалы до железнодорожного вокзала. Студенты в качестве любимого маршрута называют Троиций проспект (*вдоль него расположены крупные магазины и современные постройки*). К любимым местам горожан, независимо от их возраста, относится площадка у фонтана около драмтеатра на Троицком проспекте, площадка около памятника Ленину, которая отличается своей ухоженностью и обилием цветов, Набережная Северной Двины, летом залитая солнцем.

Информанты, отличающиеся чувством юмора, в качестве любимого места назвали Петровский парк, известный тем, что в нем собираются лица нетрадиционной ориентации. Они поясняют, что идут туда затем, *чтобы поднять себе настроение, там такие чудики собираются.*

Символическая карта города имеет прорисованную в деталях Набережную и заканчивается Троицким проспектом (его по-прежнему называют проспектом Павлина Виноградова). На символической карте, кроме Набережной, отмечены Петровский парк, памятник «Нулевой километр», Троицкий проспект, высотное здание на углу Троицкого проспекта и улицы Воскресенской и др.

На вопрос о том, какие достопримечательности можно показать приезжим, большинство опрошенных жителей Архангельска ответили, что в первую очередь показали бы своим гостям Музей деревянного зодчества и народного искусства Малые Корелы. Считают, что приезжим надо показывать храмы, Набережную, музеи, а в музеях — экспозиции северных икон и прялок. Достопримечательными признаны также Гостиные дворы, памятник народам Крайнего

Севера около Областной администрации, танк, который оставили англо-американские войска во время оккупации Архангельска в период гражданской войны; раньше показали бы плоты с лесом на Северной Двине, которые перегораживали реку. Символическое значение для архангелогородцев имеет баня: ее посещение связывают с проявлением гостеприимства.

В ответ на вопрос о достопримечательностях города также получены ироничные высказывания, указывающие на социальные и экологические проблемы города: некоторые из горожан хотели бы показать *слив нечистот из Архбума* (раньше так назывался Новодвинский целлюлозно-бумажный комбинат), а также *окраины и помойки*.

Образ города связан также с наблюдаемым или приписываемым восприятием Архангельской области жителями других городов. По анекдотическим рассказам архангелогородцев, жители более южных местностей спрашивают, есть ли в Архангельске олени; считают, что в Архангельске по городу ходят белые медведи и т.п. Сюжет обнаруживает абсолютное сходство с рассказами жителей Заполярья и прочих «северов» и свидетельствует об устойчивой традиции самопрезентации северян, отмечаемой пока только в городах. При этом наблюдается определенная иерархия «северов», и, с точки зрения самих архангелогородцев, известные стереотипы вполне применимы к Крайнему Северу: *На Юге считают, что Архангельск находится на Крайнем Севере, а потому зимой ходят по улицам белые медведи, а жители ездят на оленях* (Н. Орлова, 1981 г.р.).

Таким образом, в устойчивых высказываниях, характеризующих Архангельск и его жителей, преобладают типовые реалии: «белый медведь» — *Северяне — суровый народ, но и терпеливый, выносливый, как белый медведь* (О. Викторова, 1979 г.р.); *белые медведи гуляют по улицам ночью* (Н.В. Поспеловская, 1979 г.р.); «морж» — *купаются в море с моржами*; «лед» — *«Это северные люди — они во льдах купаются»*, — *говорят об архангелогородцах на Юге* (М. Фокина, 1979 г.р.); «олени»/«оленьи упряжки» — «вечная мерзлота» — *Мы ездим к бабушке в Ростовскую область, и нас спрашивают, как мы можем жить в вечной мерзлоте, без травы, зелени и солнца* (Ю.Н. Синебрюхова, 1982 г.р.).

Жители Архангельска утверждают, что в других городах их называют *замороженными*, имея в виду особенности темперамента и поведения, и *трескоедами*. Локально-групповые прозвища были приняты самими жителями города и превратились в самоназвания. В городском фольклоре распространены шуточные диалоги, в которых обыгрываются эти прозвища:

— Почему, когда по всей России проходила цепь забастовок, стачек, в Архангельске было спокойно?

— Люди у нас замороженные — и не такое терпели, но молчали (О. Викторова, 1979 г.р.).

Архангелогородцы считают, что их везде уважают. Они утверждают, что моряки из других городов радуются, узнав, что их собеседник из Архангельска. Образ типичного жителя города, по мнению респондентов, отличается следующими чертами: замкнутость, некоторая угрюмость, честность, твердость, выносливость, свободолюбие, чувство собственного достоинства, добродушие, сдержанность, верность слову. В определении характера архангелогородца наши респонденты демонстрируют типовую характеристику помора, сложившуюся в краеведческой, художественной и научной литературе.

* * *

Городская устная культура демонстрирует образ города глазами самих жителей, поэтому можно предположить, что этот образ будет менее цельным и более вариативным, чем представление о том же городе извне. Собирание материалов только начинается, и пока еще рано делать выводы о степени устойчивости образа Архангельска в массовых представлениях архангелогородцев. Перспективным является сопоставление этих представлений у собственно горожан и у населения разных районов Архангельской области, а также тех или иных регионов. Архангельск — город «исторический», поэтому он известен во всей стране, по крайней мере как имя. При этом уже можно заметить наличие определенных типовых свойств в локальных образах Архангельска, так и вариативность этих образов. Согласно стереотипу, Архангельск — заснеженный северный город на берегу реки Северной Двины, город корабелов и моряков, северный порт, отправной пункт всех арктических экспедиций (обратим внимание, что за исключением конкретного гидронима, все определители соответствуют, в частности, Мурманску). Есть реалии, которые больше роднят этот образ с образами других северных городов, например Воркуты («край ссылки и массовых расстрелов»). Можно сопоставить ландшафтный образ Архангельска с образами прочих северных городов и территорий: все информанты отмечают просторы, свойственные городу, реку, на которой он расположен, море, находящееся неподалеку, а также обилие островов.

Архангельск, на наш взгляд, имеет свою смысловую доминанту — это северный город, жители которого обладают поморским

самосознанием. Современные архангелогородцы считают себя прямыми потомками носителей традиционной крестьянской культуры Русского Севера (это подтверждается и тем, что одним из символов Архангельска называют Музей деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы»).

Литература

Агапитов — *Агапитов Ф.С.* Архангельск: попытки переименования 1928—1929 // Поморская энциклопедия: В 5-ти т. / Гл. ред. В.Н. Булатов, сост. А.А. Куратов. Т. 1: История Архангельского Севера. Архангельск, 2001. С. 44.

Белановский 2001 — *Белановский С.А.* Глубокое интервью. М., 2001.

Богданов 2000 — *Богданов К.А.* Повседневность и мифология. СПб., 2000.

Бурдье 2005 — *Бурдье П.* Социология социального пространства. СПб., 2005.

Дранникова — *Дранникова Н.В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Архангельск, 2004.

Крестинин — *Крестинин В.В.* Краткая история о городе Архангельском. СПб., 1792.

Криничная — *Криничная Н.А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

Куратов 2001а — *Куратов А.А.* Архангельск // Поморская энциклопедия: В 5-ти т. / Гл. ред. В.Н. Булатов, сост. А.А. Куратов. Т. 1: История Архангельского Севера. Архангельск, 2001. С. 41—43.

Куратов 2001б — *Куратов А.А.* Северный край // Поморская энциклопедия: В 5-ти т. / Гл. ред. В.Н. Булатов, сост. А.А. Куратов. Т. 1: История Архангельского Севера. Архангельск, 2001. С. 361.

Линч 1982 — *Линч К.* Образ города. М., 1982.

Неклюдов 1997 — *Неклюдов С.Ю.* Устные традиции современного города: смена фольклорной парадигмы // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре (Studies in Slavic Folklore and Folk Culture). Вып. 2. Berkeley, 1997. С. 77—89.

Некрылова 1988 — *Некрылова А.Ф.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Л., 1988.

Огородников — *Огородников С.Ф.* Очерк истории города Архангельска в торгово-промышленном отношении. СПб., 1890.

Пация, Разумова 2006 — *Пация Е.Я., Разумова И.А.* Genius loci (А.Е. Ферсман) // Северяне: Проблемы социокультурной адаптации жителей Кольского полуострова. Апатиты, 2006. С. 60—69.

Путилов 1994 — *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Разумова 2003 — *Разумова И.А.* Несказочная проза провинциального города // Современный городской фольклор. М., 2003.

Разумова 2004 — *Разумова И.А.* Про академика Ферсмана, «обманный камень» и «лунный пейзаж»: современный фольклор заполярного города // Живая старина. 2004. № 1. С. 16—19.

Разумова 2006а — *Разумова И.А* Репрезентация Севера в устных и письменных текстах современной городской культуры Заполярья // XVII Ломоносовские междунар. чтения. Поморские чтения по семиотике культуры: Сб. науч. докл. и ст. / Отв. ред. Н.М. Теребихин. Архангельск, 2006. Вып. 2. С. 25—32.

Разумова 2006б — *Разумова И.А.* Стереотипное и уникальное в образах заполярных городов // Культурное разнообразие в эпоху глобализации — Cultural Diversity in the Epoch of Globalization: Материалы междунар. конф. (Мурманск, март 2006 года) / Отв. ред. Н.И. Курганова. Мурманск, 2006. Ч. 1. С.32—35.

Рогозин 2002 — *Рогозин Д.М.* Когнитивный анализ опросного инструмента. М., 2002.

Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998.

Садмен, Брэдберн 2002 — *Садмен Е., Брэдберн Н.* Как правильно задавать вопросы: введение в проектирование опросного инструмента. М., 2002.

Страусс, Корбин 2001 — *Страусс А., Корбин Д.* Основы качественного исследования. М., 2001.

Щепанская — *Щепанская Т.Б.* Традиция городских субкультур // Современный городской фольклор... С. 27—33.

Эйзенштадт — *Эйзенштадт Ш.* Структура отношений центра и периферии в имперских и имперско-феодальных режимах // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / Сост. Б.С. Ерасов. М., 1999.

Kvale 1996 — *Kvale S.* InterViews. An introduction to qualitative research interviewing. Thousand Oaks; London; New Delhi. 1996.

Примечания

[1] Фольклорный архив Поморского государственного университета, ф. 30, л. 35 (далее — ФА ПГУ). *Картофельными королями* жители Архангельска называли население пригородных деревень, занимающееся выращиванием картофеля и его продажей. Оба прозвища (*картофельные короли* и *жипники*) имеют культурные коннотации, связанные с «зажиточностью», «корыстью».

[2] ФА ПГУ, ф. 30, л. 50, 69, 85, 140, 145, 169, 203, 235, 248, 261, 267, 270, 274, 297, 301, 304, 319—321.

[3] ФА ПГУ, ф. 30, л. 50.

И.В. КОЗЛОВА
(Санкт-Петербург)

ОБРАЗ ГОРОДА В ТВОРЧЕСТВЕ СОВЕТСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ

Значение середины 1930-х гг. как переломного этапа в истории отечественной фольклористики отмечалось исследователями неоднократно[1]. Во многом это связано с завершением дискуссий о сущности фольклора, проходивших в начале 1930-х гг.[2], проведением Первого совещания писателей и фольклористов в декабре 1933 г., которое подытожило результаты дискуссий, и выступлением М. Горького на Первом съезде советских писателей в августе 1934 г. На Первом совещании писателей и фольклористов Ю.М. Соколов отметил необходимость активного собирания фольклора, как старого, так и нового, предложил связать работу фольклористов с практическими задачами, выдвинутыми социалистическим строительством, «положить предел стихийности, активно вмешиваться в фольклорный процесс»[3]. Эти положения доклада Соколова были поддержаны участниками совещания: М.К. Азадовским, А.А. Болотниковым, В.Д. Бонч-Бруевичем. Заинтересованные в отражении современности фольклористы, отказавшись от роли пассивных наблюдателей, стали предлагать носителям традиции актуальные темы для сочинения новых произведений. В результате этого во второй половине 1930-х гг. возникает принципиально новое «фольклорное» явление — индивидуальное творчество исполнителей былин, сказок, плачей, песен[4]. Их новые произведения печатались на страницах газет и журналов и издавались отдельными сборниками[5].

В указателе «Русский фольклор» за 1917—1944 гг. появляется отдельный раздел, называющийся «Творчество советских сказителей и народных певцов». Он открывается прозаическим сказом колхозницы Васюнкиной, о своей жизни, опубликованным в 1931 г., и

поэтическим сказом А.В. Морозовой «Про лестницу-чудесницу», опубликованным в 1935 г. в газете «Правда». Заметим, что прозаические автобиографические сказы, вызывавшие большой интерес в 1920-е — начале 1930-х гг., к середине 1930-х гг. отходят на периферию интересов фольклористов, в то время как наибольший интерес начинают вызывать эпические и лиро-эпические новообразования, возникающие на основе традиционных поэтических жанров[6]. Ф. Миллер отмечал, что с этого сказа Морозовой началось «возникновение новой псевдофольклорной литературы, непременным атрибутом которой было прославление Сталина»[7]. Сказ А.В. Морозовой «Про лестницу-чудесницу» был сложен непосредственно под впечатлением поездки исполнительницы в Москву[8], о чем говорится в самом его тексте:

На поезд пассажирский села
И очутилася в Москве,
Близ метрополитена[9].

Далее подробно описываются впечатления, полученные от московского метро, переходящие в заключительной части в восхищение Москвой, а потом и всем Советским Союзом, по которому ходят трамваи, трактора, над которым летают аэропланы. Заканчивается сказ выражением благодарности Сталину и Лазарю Кагановичу, которые «сотворили» все эти чудеса техники. Как мы видим, в первом опубликованном стихотворном сказе на советскую тематику Москва с ее бытовыми реалиями оказывается в центре повествования.

Плановая работа фольклористов по записи новых произведений от носителей фольклорной традиции начинается с 1937 г. В январе—феврале 1937 г. А.Я. Колотиловой был записан плач-сказ «Каменна Москва вся проплакала» от М.С. Крюковой, а М.И. Костровой — «Былина о Чапаеве» от П.И. Рябинина-Андреева. В том же году были записаны и опубликованы плачи о Ленине от Т.А. Долгушевой и А.С. Уконен, «Былина о Челюскинцах» от М.Е. Самылина, от М.С. Крюковой было записано еще несколько произведений о Сталине, Чапаеве, Ленине, челюскинцах и папанинцах. В 1938—1939 гг. число сказителей, обращавшихся к современным темам, было уже больше двадцати. В годы войны появилось еще несколько новых имен сказителей, складывающих патриотические сказы и песни.

Темы, к которым обращались сказители в конце 1930-х гг., были связаны с прославлением действий мудрых партийных лидеров, подвигов героев Красной Армии в гражданской войне и дальневосточном конфликте, достижений мирного социалистического строительства (от завоевания Северного полюса до открытия колхоз-

ных яслей). Несмотря на то, что все известные советские сказители принадлежали к крестьянской среде и большинство из них жило в деревнях, городам в их творчестве отводится значительное место.

Партийные деятели, в первую очередь Ленин и Сталин, безусловно, заняли в советском фольклоре центральное место. Первыми[10] лиро-эпическими произведениями о Ленине были два плача-сказа: М.С. Крюковой «Каменна Москва вся проплакала» и Т.А. Долгушевой «По твоим заветам всё исполнилось».

Плач Крюковой содержит название города уже в заглавии. Нет ничего удивительного, что в этом плаче говорится о Москве — городе, в котором покоится тело Ленина, тем более что сам этот плач был сложен сказительницей в столице после посещения мавзолея[11]. Начинается он строками:

*Как у нас было в каменной **Москве***
Велико у нас несчастие случилося.
Тут река-Москва сколыбалася
Да как морской волной разбегалася.

Традиционный для причитаний мотив скорби природы здесь подается как скорбь московского ландшафта — столица плачет по усопшему вождю. Упоминается здесь и северная столица, но лишь при перечислении мест, куда вождь, по мнению сказительницы, должен отправить «грамотку» после того, как «восстанет ото сна»:

Пробудись-ко, восстань, дорогой Ильич,
<...>
Ты пиши-пиши скору грамоту,
Скору грамоту по всей Россиюшке,
*Во всю славну камену **Москву**,*
*Во славной-от **Ленин-град**,*
По колхозам всем и по фабрикам[12].

Плач Т.А. Долгушевой был записан в Шурминском районе Кировской области[13]. В нем исполнительница выражает желание полететь к мавзолею, обернувшись птицей:

Если бы стала я да ясным соколом
<...>
Полетела б я прямехонько,
*До **Москвы** бы долетела я,*
До кремля стены, до каменной,
К мавзолею опустилася[14].

Выражение желания полететь, обернувшись птицей, на могилу покойного — один из распространенных приемов традицион-

ных русских причитаний[15]. Он широко используется и в плачах по Ленину. В сборнике «Сказы и плачи о Ленине» из восьми русскоязычных плачей, записанных в Карелии, в пяти упоминается Москва (в четырех из них — в связи с тем, что там «могила» Ленина).

А.Н. Корешкова в отличие от Долгушевой именует мавзолей традиционным эпитетом «умершая могилушка», но в то же время конкретно называет город ее местонахождения:

Кабы были бы у беднушки
У меня крылышки гусиные
<...>
Я слетала бы победнушка
<...>
Во ***Москву*** *во белокаменну*
На умершую могилушку[16].

А.М. Пашкова в своем плаче использует те же формулы о крылышках и полете, но вместо устойчивой метафоры «умершая могилушка» употребляет, как и Долгушева, конкретную реалию — мавзолей:

Полетела бы прямешенько
Я за матушку Москву-реку,
На Красну площадь бы спустилася
К мавзолею попросилася[17].

М.Ф. Павкова говорит о посещении могилы вождя проще, не используя прием «полета птицей»:

Я пойду, бедна горюшица,
На могилку пойду Ленина...[18]

В плаче Павковой названия городов не используются, но, кроме того, что город можно узнать, так как местонахождение «могилки» Ленина было известно всем, в тексте встречаются такие определения, как «город Ленина» и «город Сталина». Из сказа понятно, что «город Сталина» — это место, где он живет сейчас (т.е. Москва), так как на вопрос о том, как жить после смерти Ленина, сказительница отвечает всем своим «сестрицам»: «вы идите в город Сталина», объясняя свой совет тем, что ему Ильич передал все свои знания. Относительно «города Ленина» можно предположить, что это Ленинград, но в связи с тем, что город называется столицей и туда сказительница собирается идти «благодарить товарища Ленина», можно сделать вывод, что под «городом Ленина» также подразумевается Москва.

Ф.И. Быкова обращается к «ясным соколам» с просьбой посетить могилу Ленина:

Как вы прибудете в славный столичный город
*В **Москву**, в столицу белокаменную:*
Отыщите-ка могилу вы умершего[19].

В плаче Е.П. Копейкиной говорится о посещении Москвы в сослагательном наклонении. Здесь используется другой традиционный для севернорусских причитаний мотив защиты от смерти:

Уж каб знала это ведала,
*Уж во **Москву**-то я ведь сбегала*
Дак прогнала бы смертушку...[20]

В сборнике «Русские плачи Карелии» плачам о Ленине посвящен отдельный раздел из 13 плачей, семь из которых являются републикациями, повторными записями или вариантами текстов из «Сказов и плачей о Ленине». В четырех из шести новых плачей также отмечается Москва как место погребения Ленина.

Ф.И. Быкова, которая в первом плаче по Ленину обращалась к ясным соколам с просьбой отыскать могилу вождя, во втором желает сама пойти на его могилу:

*Пойду-ко я в **Москву**, в город славную,*
<...>
Отыщу-ко я могилу умершего
Дорогого Ленина[21].

Е.А. Кокунова начинает плач-сказ с описания картины места погребения Ленина:

*В каменной **Москве,** да в золотом Кремле,*
В том Кремле да в мавзолее-то
<...>
Лежит наш вождь Владимир Ильич[22].

А.В. Ватчиева, оплакивая Ленина и Кирова в одном плаче, хочет полететь «в ту сторонушку во дальнюю», «во *Москву* да славный городок»[23].

Е.С. Журавлева, ездившая в Москву и посещавшая мавзолей, соединила в плаче-сказе традиционный мотив желания полететь на могилу и описание впечатлений от посещения мавзолея и Москвы:

Прилетела я, многобеднушка,
*Во **Москву** да белокаменну,*
Как на ту да площадь красную,
К мавзолеюшку садилася[24].

Оплакав Ленина, сказительница переходит к описанию достижений советского строя после его смерти, но в отличие от других плакальщиц, также использующих в плачах описание счастливой жизни, сосредотачивает свое внимание именно на московских картинах. Прежде всего она восторгается тем, что в Москве построено «метро дорожка подземельная», а также «много фабрик и заводушек <...> машин-скороходушек».

Рисует картину Москвы и печорская сказительница М.Г. Голубкова в плаче-сказе «На большой на Красной площади», который она сочинила также после посещения мавзолея. Описание Москвы сводится здесь в основном к описанию самой Красной площади, с «часами верными», «караульщиками надежными», «домиком мраморным». Голубкова, как и Журавлева, показывает мотив желания полета на могилу как осуществленный, объясняя свой полет достижениями технического прогресса:

Я летела да птицей вольною
Я на хитрости — на мудрости,
На машине самолетноей,
Уж дошла я уж доехала
До ***Москвы*** *до самой матушки*[25].

Сибирская сказительница А.Е. Рогожникова в плаче-сказе «Памяти Ленина» рисует картину собравшихся на Красной площади людей, которые после раздумий, как же им теперь жить, избирают в правители Сталина.

Кроме плачей и плачей-сказов, о Ленине складывались произведения, ориентированные на поэтику былин. Таких произведений о Ленине значительно меньше, чем плачей-сказов: «Сказание о Ленине» М.С. Крюковой; «О Ленине» А.И. Гладкобородовой; большая новина о Ленине была сложена М.К. Рябининым, но опубликована только в отрывках; есть упоминание новины о Ленине, сложенной Ф.А. Конашковым, но текста новины нам найти не удалось. Несмотря на то, что эти произведения носят биографический характер, и, казалось бы, могли освещать жизнь Ленина в разных городах, количество упоминаний городов в них невелико.

В новине М.С. Крюковой упоминаются Симбирск, как место, где прошло детство главного героя и его брата Александра, Санкт-Петербург, как место обитания царя, куда отправляется Александр с целью убить царя-угнетателя: «ко царю самому в город *Питер* же», Москва, как столица «советского народа», за которую ведутся бои в гражданскую войну:

Нападала сила белая да со всех концов,
Они хотели забрать во владеньице камену ***Москву****,*
Камену Москву, столицу народа советского[26].

Также о Москве говорится в связи с захоронением Ленина, заканчивается новина описанием мавзолея.

В опубликованных отрывках новины М.К. Рябинина, которые печатались под названиями «Приезд Ленина в Петроград» и «О Ленине», упоминаются две столицы. В первом отрывке описывается то, как Ленин едет в Петроград из Финляндии, а во втором — как Ленина разыскивают жандармы:

*Тут жандармы по **Питеру** кидалися,*
Разыскать Ильича они старалися.

Кроме Петрограда во втором отрывке называются Горки, из которых прибывает траурный поезд с телом Ленина на Павелецкий вокзал. Москва в нем не называется, но встречаются ее топонимы: Павелецкий вокзал, Кремль, мавзолей. Заканчивается новина М.К. Рябинина, также как и Крюковой, описанием мавзолея:

А у той стены да у Кремлевскоей
Мавзолей стоит из мрамора узорчата...[27]

Новина А.И. Гладкобородовой «О Ленине» была сложена уже во время Великой Отечественной войны, в ней упоминается только Москва, как город, за который идут бои с фашистской Германией:

Возненавидели нас люты вороги
<...>
*Подступили они к **Москве** древнее,*
Но уж тут для них мы пир устроили[28].

Таким образом, в 22 произведениях о Ленине нам встретилось всего три города: Москва, Ленинград (Петроград, Питер), Симбирск. Москва, упоминается в 16 произведениях: во всех известных нам трех новинах и в 13 плачах-сказах из 19, записанных от 15 сказительниц. Ленинград встречается в трех произведениях: в новинах Крюковой и М.К. Рябинина (в обеих именуется Питером) и в одном плаче Крюковой. В одной новине упоминается Симбирск. Из этого видно, что центральный топос произведений о Ленине — безусловно, Москва. Важность ее места в плачах обуславливается тем, что это город, в котором покоится тело Ленина. В новинах она выступает и как центр советской власти, за который борются с врагами в гражданской и Отечественной войне в текстах Крюковой и Гладкобородовой, а также как место захоронения главного героя, что отражено в последних строках новин М.С. Крюковой и М.К. Рябинина. Петроград в новинах рисуется исключительно в связи с прошлым, как столица царской России, и в этом смысле он противопоставлен Москве, которая является столицей Советского

Союза и центром новой власти. В плаче по Ленину Ленинград выступает как первый среди равных городов Советского Союза, которые получают известия из Москвы. Симбирск фигурирует как простая географическая реалия, не нагруженная символическим смыслом.

Как мы видим, о Ленине, умершем задолго до начала массового создания лиро-эпических советских произведений, было сложено значительно больше плачей, чем героических новин[29]. Другим политическим деятелем, чья кончина вызвала со стороны плакальщиц массовый отклик через несколько лет после его смерти, оказался С.М. Киров, на момент гибели первый секретарь Ленинградского обкома и горкома ВКП(б). О Кирове нам известно пять плачей[30]: Е.С. Журавлевой, А.В. Ватчиевой (два, один из них — о Кирове и Ленине — рассмотрен нами в плачах о Ленине), П.Н. Денисовой, А.Е. Рогожниковой.

Для плачей по Кирову характерны те же приемы, что и для плачей по Ленину. Е.С. Журавлева начинает свой плач с желания пойти на могилу Кирова в Москву:

Как пойду я, многобеднушка,
Во ***Москву*** *во белокаменную*[31].

П.Н. Денисова, прибегая к приему «бужения покойного», призывает пойти в Москву к Сталину, говорить с ним о делах:

Уж-ка стань-ко ты, пожалуйста,
Дорогой ты наш товарищ-друг,
Ты пойдем-ка в ***Москву*** *да белокаменну...*[32]

А.Е. Рогожникова не называет городов, но говорит о советском народе, что он «к кремлевской стене подвигается», чтобы дать клятву на могиле Кирова отомстить врагу за его смерть.

Кроме плачей о С.М. Кирове известна одна[33] новина, записанная от Н.В. Кигачева. В ней в связи с биографией Кирова упоминается несколько городов: Томск, Иркутск, Владикавказ как места его революционной деятельности, Москва, Питер и Астрахань в связи с гражданской войной, больше всего внимания отводится Астрахани, как городу, который непосредственно защищал С.М. Киров.

Из пяти плачей по Кирову в четырех указывается Москва, других городов, в том числе Ленинграда, в котором он жил последние восемь лет и был убит, в плачах не называется, в одной новине о Кирове указаны шесть городов, с которыми была связана жизнь Кирова на разных этапах.

Для плачей по Кирову, как и для плачей по Ленину, места жизни и политической деятельности героя также оказываются неваж-

ны. Важен лишь тот город, где находится «умершая могилушка» героя. Автор новины о Кирове стремится к документальности изложения его биографии и перечисляет все города, о которых он, по всей видимости, прочитал в биографической литературе. Все города в новине выступают как конкретные географические реалии, не обладающие символическим смыслом, и все могут рассматриваться в одном ряду.

Пять плачей вызвала смерть заместителя народного комиссара просвещения РСФСР, вдовы В.И. Ленина — Н.К. Крупской. Плачи о Крупской записаны от Е.С. Журавлевой, А.Т. Конашковой, М.Т. Мишаевой, А.Е. Рогожниковой, А.К. Барышниковой.

Е.С. Журавлева использует тот же мотив желания полета в Москву, который она использовала в плачах по Ленину и Кирову, только здесь, так как плач был сложен сразу после смерти Крупской, речь идет не о том, чтобы посетить могилу, а о том, чтоб проститься с покойницей:

Так слетала бы я, беднушка,
Во ***Москву*** *белокаменную*
<...>
Поглядела бы на тело мертвое, на личико на блеклое[34].

Плач М.Т. Мишаевой строится в основном на описании процесса похорон, в нем не называется город, но присутствуют топонимы, по которым можно понять, что действие происходит в Москве:

Понесли из зала из колонного
Надежду Константиновну
На ***площадь-то на Красную***[35].

Таким образом, из пяти плачей по Н.К. Крупской в двух говорится о Москве как о городе, в котором ее хоронят, другие города в плачах по вдове и соратнице Ленина не упоминаются.

Последним политическим деятелем, о смерти которого записывались и публиковались плачи, был Председатель Президиума Верховного Совета СССР М.И. Калинин, умерший в 1946 г. На его смерть откликнулись Ф.И. Быкова, М.Р. Голубкова и А.Е. Суховерхова.

В них, повторяются те же приемы, что и в плачах 1930-х гг. Ф.И. Быкова выражает желание слетать на могилу Михаила Ивановича:

Уж как были бы у меня, у горюшицы,
Крылышки легкие сизые,
Улетела бы я в ***Москву*** *белокаменну*[36].

А.Е. Суховерхова рисует картину скорби Москвы по умершему:

Уж восплакалась нынь
Да Москва-река,
Приосыпались тут круты бережка...[37]

М.Р. Голубкова описывает, как «от *Кремля* стены белокаменной» по всей земле «пролетела да весть нерадостна»[38].

Получается, что в трех плачах по М.И. Калинину везде присутствует Москва, хотя название города фигурирует только у Ф.И. Быковой. Других городов в плачах о Калинине, как и во всех других плачах о политических деятелях (за исключением одного плача Крюковой), нет, новин о Калинине нам не встречалось.

Героями советских плачей, сказов и новин становились не только политические деятели, но и люди героических профессий, первое по популярности место среди которых занимают летчики. О разбившемся в 1938 г. Герое Советского Союза В.П. Чкалове было опубликовано семь плачей-сказов.

Е.С. Журавлева в плаче по Чкалову снова использует свой излюбленный прием выражения стремления полететь на могилу:

Да слечу я, многобеднушка,
*Уж в **Москву** я белокаменну*
На могилушку покойную
Дорогого друга Чкалова[39].

У Ватчиевой Москва указана как конкретное место гибели летчика:

А в один-то день горька весть пришла,
*Что погиб он, наш герой, в **Москве***[40].

В плаче Пашковой упоминание Москвы связано не с гибелью или местом захоронения Героя Советского Союза, а с рассказом о его жизни:

Пролетал он прямешенько
*Из **Москвы** прямо на Арктику*[41].

В других четырех плачах и сказах о Чкалове (Конашковой, Быковой, Работяговой, Губиной) городов не указывается.

Кроме Чкалова, героями плачей и сказов стали летчики Серов и Осипенко, экипаж С.А. Леваневского, погибший при попытке перелета через полюс, экипаж дирижабля «СССР В-6» и экипаж самолета «СССР Н-212».

В плаче Е.А Кокуновой об экипаже дирижабля «СССР В-6», плачея обращается к оставшимся в живых членам экипажа:

Не скучайте там, не тревожтеся,
*Уж доставят вас в каменну **Москву**.*[42]

В плаче Ф.И. Быковой «Поломался самолет героев-летчиков» (о самолете «СССР Н-212») упоминаются два города: Архангельск и Москва (Архангельск — как географический объект, в котором летчики должны были совершить посадку):

*А назад полетели — на **Архангельс**к путь*
Повстретило их да несчастьице.

После описания крушения самолета и выражения сожаления о гибели летчиков плачея сообщает о том, что тела погибших доставили в Москву, где с ними смогут проститься родные:

*Привезли их в **Москву**, столицу славную*[43].

В плачах по Серову и Осипенко и по экипажу С.А. Леваневского городов не называется. Новин о летчиках нами встречено не было, хотя известно, что о Чкалове было сложено две новины, М.К. Рябининым и Т.А. Конашковой, но их тексты нам найти пока не удалось[44].

Таким образом, из 11 плачей и плачей-сказов о летчиках в пяти называется Москва, в шести никаких городов не называется, в одном кроме Москвы называется Архангельск. Москва в плачах по Чкалову может выступать местом его могилы, аналогично могилам Ленина, Кирова и Крупской, местом гибели, а также фигурировать как место старта его знаменитого перелета через Северный полюс. В плаче о летчиках, погибших под Архангельском, Москва также служит местом, где хоронят героев. Несмотря на то, что погибли они далеко от столицы, хоронить их привозят в Москву, как и убитого в Ленинграде Кирова. В плаче об экипаже дирижабля «СССР В-6» Москва выступает в нетипичной для плачей функции (видимо потому, что речь идет и о людях, оставшихся в живых) как центр, из которого приходит помощь попавшим в беду.

Главными героями новин, ориентированных на былины, оказываются лица определенной профессиональной принадлежности. В основном это люди, связанные с военной службой (с Красной Армией) и с покорением Арктики.

Одной из центральных фигур героического советского эпоса выступает глава советского правительства И.В. Сталин. Нам известно семь новин, посвященных непосредственно образу вождя или моментам его биографии. Первые новины о Сталине были сочинены в начале 1937 г. М.С. Крюковой и П.И. Рябининым-Андреевым.

В новине М.С. Крюковой через описание Москвы показывается достигнутое под руководством Сталина:

*Как под матушкой каменной **Москвой***
Ходит чудо-машина подземельная.

Со всего света люди съезжаются,
Делами Сталина-свет дивуются[45].

Других городов в этой новине не называется, хотя в ней присутствует описание страны в целом: цветущих колхозных полей и садов, городов с большими домами и т.п.

В «Былине о Сталине» Рябинина-Андреева городов упоминается довольно много, так как сказитель пытается рассказать о деятельности вождя во времена гражданской войны. Начинается действие с отъезда Сталина из Москвы:

Как из той ***Москвы*** *да белокаменной,*
А из-за тех кремлевских стен высоких,
Отправляется дуродний добрый молодец[46].

В дальнейшем повествовании встречаются города Царицын, Умань, Мурман, Питер, Ростов, в которых сражается Сталин на гражданской войне. Заканчивается новина возвращением главного героя обратно в Москву, где Ленин устраивает пир в честь победы.

Во второй новине М.С. Крюковой о Сталине «На родине вождя», которая была сложена в результате ее поездки в Гори в 1938 г., называются города: Архангельск, Москва (как пункты, через которые едет сказительница: «из каменной *Москвы* ехати по горам кавказским») и Гори, с которым и связана цель поездки сказительницы:

Во городе во кавказском во ***Гори***
Я была на родине вождя нашего.[47]

В новине А.И. Гладкобородовой «Величальные песни поет наш народ» рассказывается о городе Сольвычегодске (место ссылки Сталина); сказительница посещает город, чтобы посмотреть на домик, в котором жил вождь в тяжелые для него времена:

На краю-то лесов дремучих
<...>
Славный город ***Сольвычегодск***[48].

О Сольвычегодской ссылке повествует и сказ П.С. Губиной «Река Вычегда», в котором от лица реки Вычегды говорится: она прославилась тем, что укрывала от врагов и поила своей водой Сталина и что «донесла его до Москвы-реки».

В «Сказе о Сталине» П.Г. Горшкова говорится, что Сталин смотрит на всю страну из Москвы. Мотив охраняющего спокойную жизнь всех советских людей Сталина встречается и у Голубковой: «он *в Кремле* работает, не смыкая глаз»[49].

Москва упоминается в шести из семи новин о Сталине. В четырех присутствует название города, в двух — «опознавательные»

топонимы: Москва-река, Кремль. Кроме Москвы, в новинах о Сталине встречается немало и других городов: Гори в связи с рождением, детством вождя, Сольвычегодск — в связи со ссылкой, шесть городов — в связи с действиями в гражданской войне. В новине Гладкобородовой, посвященной конкретному эпизоду жизни Сталина — сольвычегодской ссылке, о Москве не упоминается. В новине Губиной Сольвычегодск не называется, но подразумевается, так как большую часть сказа занимает диалог сказительницы с рекой Вычегдой, причем подчеркивается «промежуточная» роль Вычегды (она поила своей водой вождя для того, чтобы «донести» его до Москвы). В новине Крюковой «На родине вождя» упоминание Москвы не несет особой смысловой нагрузки, центральное место здесь занимает Гори. В новине же Рябинина-Андреева хоть и перечисляются шесть городов, но центральное место в ней отводится Москве, откуда отправляется и куда возвращается Сталин. Получается, что в семи новинах о Сталине встречается всего девять городов. Москва оказывается центральным топосом в пяти новинах из семи, в двух оставшихся центральное место занимают другие города — Гори и Сольвычегодск.

Следующие лица, воспетые в новинах — «богатыри» гражданской войны. В первую очередь это Чапаев и Ворошилов: о Чапаеве нам известно четыре новины, о Ворошилове — три. Среди других участников гражданской войны героями единичных новин оказались Буденный и финский коммунист Тойво Антикайнен.

В новине о Чапаеве, опубликованной в сборнике «Красноармейский фольклор» без указания автора, упоминается только один город — Балаков, место рождения героя. В «Былине о Чапаеве» П.И. Рябинина-Андрееева встречаются города Уральск («Уральский») и Царицын, за которые сражаются Чапаев и Фрунзе, а также Москва, о которой вспоминают сражающиеся герои в связи с тем, что там находится их учитель — В.И. Ленин. В новине И.Т. Фофанова «Про Чапаева» упоминается только Уральск как место, где воюет главный герой: «приезжал как ён ко городу *Уральскому*». В новине М.С. Крюковой «Чапай» упоминается только Москва (как и у Рябинина-Андреева, Москва показывается как место деятельности и жизни Ленина).

В новинах о Ворошилове П.И. Рябинина-Андреева и М.С. Крюковой не указывается ни одного города, хотя встречаются другие топонимы: Волга, Белое море. В новине о Ворошилове Горшкова называются Луганск, Царицын и Москва. В Луганске Ворошилов собирает дружину, под Царицыном он героически сражается вместе со Сталиным, в Москву он возвращается с победой (в честь победы там устраивается пир):

Долго бились герои под ***Царицыном***
<...>
Вот очистили Россию от нашествия белобандитчиков,
Благополучно прибыли в ***Москву*** *белокаменну*
Пошел тут пир да пированьице[50].

В «Былине о Буденном», сложенной А.К. Чурековым, фигурируют города Москва, Царицын, Воронеж, Ростов, Бендин, Бузулук. В качестве значимых пунктов отмечаются Москва как главный город, за который идет война, и Царицын как важный стратегический пункт в военных действиях. Все остальные города упоминаются просто как географические пункты наравне со встречающимися в новине названиями станиц, гор и рек. В «Былине о Тойво Антикайнене» П.И. Рябинина-Андреева называются Ленинград, Кронштадт, Лодейное — географические пункты, вблизи которых сражался герой новины.

Кроме новин о героях гражданской войны, нам известно пять новин, посвященных каким-либо ее эпизодам. Эти новины, как правило, привязаны к определенным местностям, в связи с чем в них встречаются определенные группы населенных пунктов.

Три новины посвящены борьбе с интервенцией на севере Советской России, в связи с чем в них фигурируют севернорусские города. Так, в новине М.С. Крюковой «Как белые хотели Север отнять» называются города: Архангельск, Мурманск, Йоканьга, Шенкурск, за которые велась борьба в гражданскую войну на Севере. В ее же новине «Как богатырь англичан прогнал» центром повествования является Архангельск, за который ведутся бои (кроме Архангельска называются некоторые поморские деревни). В «Былине о северной авантюре» Туруева называются Мурманск, Архангельск (как города, вокруг которых идут военные действия), Москва и Питер (как центры, из которых защитникам Красного Севера приходит помощь).

В новине Кигачева «Разгром Деникина» упоминаются Киев, Харьков и Орел как места сражений; в Москве начинается и заканчивается действие новины: из нее выходят советские войска и возвращаются назад с победой.

В новине Чичаевой «Про гражданскую войну», посвященной войне с армией Колчака в Сибири, упоминаются Иркутск (как город, за который шли описываемые в новине сражения) и Москва («конечная цель» мечтаний Колчака).

В новине М.Р. Голубковой «Сила храбрая, красноармейская», посвященной всей гражданской войне в целом, называется только

Москва. Заканчивается новина победой Красной Армии над белогвардейцами и интервентами, о которых говорится:

Не летать чтобы им по советской земле,
Не бывать-то да им в каменной ***Москве***[51].

Таким образом, в 15 новинах о гражданской войне, включающих девять новин о героях и шесть «о событиях», упоминается 20 городов: в восьми текстах встречается Москва, трижды — Царицын, Мурманск и Архангельск, дважды — Ленинград (Питер) и Уральск (Уральский). По одному разу встречаются: Ростов, Балаково, Луганск, Воронеж, Бендин, Бузулук, Кронштадт, Лодейное поле, Йоканьга, Шенкурск, Киев, Харьков, Орел, Иркутск.

Значимость Москвы для новин о гражданской войне очевидна: это столица молодой страны, за которую идет борьба. Даже там, где действия описывают сражения в далеких от Москвы местах (на Севере, в Сибири, на Урале), сражающиеся думают о Москве, в которой переживает за них Ленин и в которую можно обратиться за помощью о подкреплении. В нескольких новинах она служит местом, из которого отправляются герои и в которое они возвращаются с победой. Значимость Царицына объясняется во многом тем, что в его обороне от белогвардейцев лично участвовали Сталин (Царицын в связи с гражданской войной встречается также в новине о Сталине Рябинина-Андреева) и Ворошилов. Архангельск и Мурманск оказались наиболее часто упоминаемых городов, вероятно, в связи с тем, что три из шести новин о событиях гражданской войны посвящены северным «эпизодам» (происходившим на родине сказителей, сочиняющих новины). В общем же Архангельск и Мурманск, как и все другие города в новинах о гражданской войне, за исключением Москвы, выступают как географические объекты, значимые на определенном участке фронта. Наибольшим значением среди них наделяется Царицын, но и он выступает как город, отвоевав который у белых, герои возвращаются в Москву.

В четырех из шести новин о конфликтах на Дальнем Востоке названий городов не встречается, там упоминаются другие топонимы, такие как названия рек и сопок. В новине «Про Клима Ворошилова», сложенной И.Т. Фофановым, упоминается Москва как город, из которого Ворошилов выезжает на сражение с самураями. У Морозовой в «Сказе о том, как на Хасане мы самураев расхасанили» упоминаются Владивосток, из которого сражающимся у Хасана бойцам идут на помощь красноармейцы, и Москва, куда приезжает японский посол для переговоров после победы Красной армии над японскими войсками. Итак, в шести новинах дваж-

ды встречается Москва и один раз Владивосток. В одной из них Москва — город, из которого приходит помощь, в другой — центр, в котором окончательно закрепляется победа советских войск.

Другими популярными героями новин стали покорители Севера: челюскинцы и папанинцы. О челюскинцах опубликовано две новины: М.С. Крюковой и М.Е. Самылина. В новине Крюковой «Поколенборода и ясные соколы» упоминаются Ленинград (как порт, из которого вышел «Челюскин») и Москва (место, из которого приходит спасение экипажу корабля и где происходит встреча спасенных героев со Сталиным). В «Былине о челюскинцах» Самылина упоминаются Ленинград и Мурманск как города, мимо которых плывет корабль. Начинается же и заканчивается действие в Москве: из нее происходит отправка «челюскинцев», из нее, также как и у Крюковой, приходит спасение, в нее же возвращаются спасенные герои:

В камену ***Москву*** *мы приехали,*
Вся ***Москва*** *флагами изнавашена,*
Дорогих гостей ***Москва*** *встретила*[52].

В трех новинах о папанинцах (М.С. Крюковой «Сказание про полюс», И.В. Ольховского «Советские соколы» и В.В. Адамова «Былина о героях»), знаменовавших начало экспедиции — высадку четверки на льдину— и написанных во время пребывания папанинцев на полярной станции, города не упоминаются; в качестве важнейшего топоса выступает Северный полюс.

В трех новинах (М.Е. Самылина, М.К. Рябинина, А.М. Пашковой), «охватывающих» всю экспедицию Папанина, фигурируют Москва и Мурманск. Начинается действие во всех трех новинах с отправки папанинцев из Москвы. М.Е. Самылина описывает собрание у Сталина:

Как во матушке Каменной ***Москве***
У того ли товарища да Сталина...[53]

М.К. Рябинин также изображает собрание, только председателем его рисует Калинина:

Как во славной столице в ***Москве****-городе*
У Всесоюзного у старосты Калинина...[54]

А.М. Пашкова начинает новину с запева про киевских богатырей, от которых переходит к собранию советских богатырей у Сталина:

Как сошлись удалы добры молодцы
Во ***Москву*** *ли славну белокаменну*
Ко тому ли вождю Сталину[55].

Во всех трех новинах папанинцы из Москвы отправляются на полюс; далее следует рассказ о жизни на полюсе. В концовке новины Самылина из Мурманска на выручку папанинцев выходят ледоколы; у Рябинина вышедшие из Мурманска корабли привозят папанинцев в Москву; у Пашковой папанинцы приезжают в Москву, откуда отправляются на выручку команды Бадигина и в завершение вместе с седовцами приплывают в Мурманск. Кроме Москвы и Мурманска в запеве новины Пашковой называется Киев, который никак не связан с основным действием. Говорится о том, какие в старину в Киеве были богатыри и что теперь «во *Москве* ли славной белокаменной» «народилися» новые богатыри.

Две новины посвящены главным образом возвращению папанинцев: «Не един славный богатырь во советской земле» Крюковой и «Приезд папанинцев» Гладкобородовой. У Крюковой Сталин высылает из Мурманска ледоколы, которые привозят участников экспедиции в Москву. В новине Гладкобородовой ледоколы, отправленные Сталиным, привозят папанинцев в Ленинград.

Таким образом, из десяти новин о покорителях Арктики в трех городов не встречается вообще, в шести упоминается Москва, в пяти — Мурманск, в трех — Ленинград, в одной — Киев. Напомним, что в действительности ледоколы «Мурман» и «Таймыр» доставили папанинцев в Ленинград, откуда те и прибыли на поезде в Москву. Приезд папанинцев в Ленинград отражен только в одной новине из шести, повествующих о возвращении папанинцев (у Гладкобородовой). Для других же сказителей Ленинград в данном случае оказывается лишь промежуточным пунктом, так как «основная» торжественная встреча папанинцев происходила в столице. Значимость Мурманска объясняется тем, что это точка отправки ледоколов, и в газетах, которые читали сказители, помещались карты, где отмечался маршрут ледоколов от Мурманска до СП-1. Киев в отличие от Ленинграда и Мурманска не обозначает конкретного населенного пункта, а употребляется метафорически, при этом оказывается совершенно не связан с основным повествованием. Москва же здесь — одновременно и конкретный город, из которого уезжают и в который приезжают полярники, и метафорическая «столица», в которой живет и наблюдает за всеми великий вождь Сталин и из которого всегда приходит помощь попавшим в беду. Кроме того здесь, как и в некоторых новинах о гражданской войне, Москва служит местом не только реальной отправки и возвращения героев, но и символическим местом, откуда отправляются на сложное задание и куда возвращаются с победой на пир (который может изображаться и как пир, и как митинг или собрание) к Сталину.

Во время Великой Отечественной войны слагаются новые героические произведения о подвигах советских людей. Наиболее часто встречающимся и значимым городом по-прежнему остается Москва.

В новине М.С. Крюковой «Северное сказаньице» говорится о том, что

Задумал злодей полонить столицу красную
Знамениту нашу ***Москву*** *камену...*[56]

В «Здравице Красной Армии» сказительница желает красноармейцам возвращаться в Москву с победой, в новине «Воспроговорит да Илья Муромец» Илья дает наказ бойцам Красной Армии беречь Москву так же бдительно, как всегда берег ее он.

Москва изображается во многих военных сказах А.И. Гладкобородовой. В «Сказаньице» она говорит о красноармейцах:

Пускай крепче бьют врага Гитлера.
Стерегут страну да каменну ***Москву***[57].

Москва как метонимия Родины выступает и в других произведениях Гладкобородовой: «Стал размашист удар по немецким псам», «Девичья», «Истрепал Гитлер смазные сапоги», «Крепость непрострельная», «Бейте ворога, мои соколы», «Богатырь-то народ великий наш», а также в сказе А.Е. Суховерховой «Золотая верба».

Е.В. Волкова в сказе «Уж кабы были у меня крылья сокола» мечтает о том, как помогла бы она красноармейцам расправиться с неприятелем, а потом пошла бы с радостной вестью к Сталину:

И поехали в ***Москву*** *нашу — матушку белокаменную,*
Подошли бы мы ко стенам Кремля[58].

Е.И. Чичаева в плаче по Зое Космодемьянской говорит о Зое:

Ты ***Москву****-город отстаивала,*
За него ты крепко билася[59].

В «Былине о богатырях Отечественной войны» М.К. Рябинина красноармейцы дают клятву Сталину:

Разобьем фашистских мы змеенышей,
Не допустим до ***Москвы*** *до белокаменной*[60].

В новинах Крюковой «Растревожилась да вся земелюшка» и «Заставушки богатырские» упоминаются Киев и Чернигов. Если в «Заставушках богатырских» они (подобно Киеву в былине о папанинцах Пашковой) встречаются только в запеве, где речь идет

о старых временах, то в новине «Растревожилась да вся земелюшка» — выступают как реальные населенные пункты, которые оказались захвачены фашистами. В новине Крюковой «Тридцать три морских богатыря» центральное место отводится Архангельску, но в ней также упоминаются Москва и Сталинград.

Сталинград оказывается центральным городом для сказа Гладкобородовой «Наступление», который весь посвящен Сталинградской битве:

*Что под **Сталинградом**, старинным городом,*
Тут не две грозных тучи накатилися
<...>
Русски с немцами тут крепко дралися[61].

Сталинград упоминается и в сказе Волковой «Красной Армии 25 лет»:

Слушаем по радио, и каждый рад
*Тому, как очистили наш **Сталинград***[62].

В новинах военных лет гораздо чаще, чем в довоенных, говорится о Ленинграде. Ленинград выступает центральным городом в новинах А.Е. Суховерховой «Поворот от Ленинградских ворот», А.И. Гладкобородовой «Все над славною Невой-рекой», «Под славным Ленинградом было городом». Ленинград упоминается в новине Суховерховой «Богатырь Димитрий» как город, в котором родился и вырос главный герой.

Мурманску и Северному флоту посвящена новина Суховерховой «Кораблям флота Северна — слава». В сказах Гладкобородовой «Письмо в северные колхозы» и «Письмо родным колхозницам» говорится об Архангельске как о городе, в котором, не жалея сил, трудится сама сказительница и ее товарищи.

Четыре города называет Суховерхова в сказе «Слава громкая и бессмертная полководцу мудрому Сталину», говоря о действиях фашистов:

*Ище разграбили славен **Киев**-град,*
*Обвилися кольцом о славен **Ленинград**,*
*Подтаились, подошли к каменной **Москве**,*
Охватили черным крыльем наш прекрасный Крым,
*Протянули свои лапы прямо к **Мурману***[63].

Кроме того, во время Великой Отечественной войны А.Е. Рогожниковой было сложено несколько сказов, каждый из которых был посвящен определенному городу и его борьбе с захватчиками:

«Москва», «Ленинград», «Сталинград», «Новгород», «Смоленск», «Воронеж», «Киев». Сказ «Москва» открывает раздел сборника о советских городах, Москва в нем объявляется «сердцем страны», ее важнейшее положение среди всех городов несомненно. Особенного внимания заслуживает сказ «Ленинград». В нем А.Е. Рогожникова говорит о крепко запертых от нежданных гостей воротах Ленинграда, о мужественных ленинградских рабочих, призывает красноармейцев защищать Ленинград. Сказительница наделяет Ленинград статусом «родного батюшки» для страны, но при этом говорит о Москве как о матушке, тем самым подчеркивая хоть и значимое, но второстепенное место Ленинграда по сравнению с Москвой:

***Ленинград**-то стране — родной батюшка,*
***Москва**-то стране — родна матушка,*
Без батюшки жить тяжелехонько,
А без матушки и того тяжелей[64].

В сказе о Сталинграде подчеркивается значимость битвы за этот город для хода войны, говорится о потерях немцев под Сталинградом, о том, что теперь Красная Армия гонит немецкую обратно и освобождает советские города. В сказе о Киеве немецкая армия сравнивается с чудовищным змеем, а красноармейцы — с богатырями, которые ведут с ним бой и должны его выиграть. В сказе о Новгороде советским воинам помогает сражаться Александр Невский, освобожденный Новгород поздравляет Москва. О Смоленске и Воронеже рассказывается как о разоренных фашистами городах, сказительница выражает почтение павшим за них воинам и призывает советский народ к мести.

Таким образом, в 33 рассмотренных нами новинах о Великой Отечественной войне встречается десять городов: Москва, Ленинград, Сталинград, Киев, Чернигов, Архангельск, Мурманск, Новгород, Смоленск, Воронеж. Москва фигурирует в 20 новинах из 33, и в 16 из них ей отводится центральное место. Ленинград упоминается в шести новинах, четыре из которых полностью посвящены его жизни и борьбе. Четырежды встречается Сталинград, в двух сказах он просто упоминается как героический город, а две новины подробно рассказывают о боях за него. Также в четырех сказах военного времени говорится о Киеве (один посвящен его обороне, а в трех других о нем лишь упоминается). В трех новинах определенное место отводится Архангельску. Один сказ посвящен «Мурманскому флоту» и в одной Мурманск упоминается среди других городов. Дважды упоминается Чернигов, но оба раза лишь в запевах сказов о других городах.

Москва в новинах о Великой Отечественной войне, так же, как и в новинах о гражданской войне, — сердце Родины, за которое ведутся бои, и так же, как в новинах о полярниках — место пребывания Сталина, откуда тот наблюдает за всем происходящим и оказывает при надобности помощь на поле боя и в тылу. Киев и Чернигов, упоминавшиеся раньше только символически как города, в которых когда-то жили богатыри, оказываются одновременно и конкретными населенными пунктами, которые заняли фашисты; Киев, кроме того, в одном сказе оказывается и местом сражений, но и в этом случае действующие лица приобретают былинный облик. Ленинград и Сталинград, отличившийся героизмом, приобретают метафорическое значение, чего не было ни с одним городом в довоенных текстах сказителей. Ленинград получает статус «батюшки» России рядом с «матушкой» Москвой. Но все же символизация Ленинграда и Сталинграда не приобретает уровня, характерного для Москвы, и, в первую очередь, эти города продолжают оставаться конкретными географическими пунктами.

Города встречаются не только в героических новинах и в плачах по историческим лицам, но и в описательных сказах конца 1930-х гг., посвященных каким-либо явлениям мирного социалистического строительства.

Одной из таких тем выступают выборы депутатов. В сказах Голубковой и Пашковой о выборах изображается, как в Москву летят мысли всего советского народа:

Все-то думы наши народные
*Будто птицы, летят в **Москву**-матушку...*[65]

А.Т. Конашкова в сказе о XVIII съезде партии показывает, как с разных концов Советского Союза в Москву съезжаются делегаты:

*Как во матушку в каменну **Москву**,*
Во столицу во прекрасную
<...>
Делегаты собиралися[66].

М.Р. Голубкова в сказе «Про мое простое слово» говорит:

И мое простое слово сыздалека слышно.
Мои тихи разговоры
*Докатились до **Москвы***[67].

В сказе Голубковой «Мы пошли в поход на кулацкий род» из Москвы приходит известие о создании колхозов, в «Сказе о сталинской конституции» М.К. Рябинина отмечается, что в Москве создан новый закон — Конституция.

В сказах «Чудо-выставка» Голубковой и «Быль сущая» Крюковой, кроме Москвы, упоминается Архангельск. Архангельск оказывается в них вторым по значению городом. В сказе Крюковой говорится:

*Изо всех городов каменна **Москва** — первый град есть,*
Первый град, столица народу советского,
*А приморским украшеньицем стоит наш **Архангельск**-град*[68].

В сказе Голубковой Архангельск упоминается рядом с Москвой.

Я из дальнего местечка повыехала
<...>
Под хороши под названы города —
*Под **Архангельск**-город славный, знаменитый,*
*Под родну **Москву**, под матушку*[69].

Другие города, кроме Москвы и Архангельска, в подобных сказах не упоминаются. В сказе А.М. Пашковой «Чем Москва прославилась» встречается Пудож, но не в качестве города, а в качестве края, так же, как Печора в сказе М.Р. Голубковой «Мать-Печорушка — всем рекам река!»; в обоих сказах речь идет об отсталой жизни района до революции и о появлении в нем благ цивилизации при Советской власти.

Как мы видим, в сказах о явлениях новой жизни центром, так же, как и в других жанрах советского эпического фольклора, выступает Москва. С одной стороны, от Москвы идут все преобразования к лучшему: конституция, известие о создании колхозов, строительство дорог и т.п. В результате этих преобразований начинает меняться и «малая родина»: Печора, Пудож. С другой стороны, сказители посылают в Москву свои мысли в бюллетенях для голосования, своих лучших земляков — депутатами, свои сказы в центральную печать. Самостоятельной единицей оказывается Архангельск, который в качестве областного центра выступает вторым городом после Москвы.

В послевоенное время сказы, так же, как и новины, почти перестали записываться и издаваться. Одной из последних тем, получивших в творчестве сказителей массовый отклик, была победа в Великой Отечественной войне. Ей посвящены «Сказ о победе» М.С. Крюковой, «Поздравляем вас с победою» Ф.И. Быковой, «Былина о победе» и «День победы» М.К. Рябинина. В новинах Крюковой и Быковой не упоминаются города, но встречается Кремль (у Крюковой к Кремлю идут с победой русские солдаты, у Быковой Сталин из Кремля поздравляет соотечественников). В обоих сказах М.К. Рябинина упоминаются Москва и Берлин.

Таким образом, во всех четырех новинах о победе встречается Москва (по-прежнему как главный город), в двух — Берлин как уничтоженное «гнездо» поверженного врага.

Другим событием, вызвавшим ряд сказов во второй половине 1940-х гг., было 800-летие Москвы. Сказители создавали произведения о Москве и в довоенные годы, чаще всего они строили их на передаче личных впечатлений от поездок в столицу (по примеру А.В. Морозовой).

Нам известны произведения о Москве одиннадцати сказителей. Шесть сказов о столице записаны в довоенное время: «Славна каменна Москва» М.С. Крюковой, «Чем Москва прославилась» А.М. Пашковой, «Сказ о поездке в Москву» П.И. Рябинина-Андреева, «Былина о Москве» Е.С. Журавлевой, «Москва Красная — столица прекрасная» А.К. Барышниковой и уже рассмотренный нами сказ А.В. Морозовой «Про лестницу-чудесницу». Один сказ («Москва» А.Е. Рогожниковой) сложен во время войны. Четыре произведения, одно из которых состоит из нескольких сказов, сложены в послевоенное время: «Москва» П.С. Губиной, «Мой душевный привет Москве-матушке» Е.И. Чичаевой, «Нашей именинице» А.Е. Суховерховой, цикл сказов М.Р. Голубковой «Чем Москва в веках красна».

Сказы о Москве известных советских сказителей начали появляться с 1938 г., через три года после сказа о поездке в Москву А.В. Морозовой. Первым из них был сказ М.С. Крюковой «Славна каменна Москва». Начинается он строками:

*С малых лет пропевала я про каменну **Москву**,*
Про стольный град народа русского,
Изо всех веков она была сама древняя,
Изо всех она была столица сама первая.

Далее рассказывается о том, как Москву всегда охраняли русские богатыри, как хотели ее завоевать в разные времена враги и получали отпор. Вторая половина сказа посвящена современной Москве, в которой «есть на что посмотреть, полюбоватися». В числе главных достопримечательностей — метро («машины подземельные, самокатные») и «Московское море» (Иваньковское водохранилище); отмечаются широкие улицы и новые красивые строения. Завершает сказ обещание Крюковой — продолжать славить Москву в своем дальнейшем творчестве:

*Про тебя ведь, славна каменна **Москва**,*
Про славный град народа советского
Пропевать я буду в пропеваньицах...[70]

Сказ Пашковой строится на противопоставлении старой и новой жизни во всей стране, в том числе в ее родном Пудожском крае, но в нем подчеркивается роль Москвы, в которой товарищи Сталин, Калинин и Ворошилов «думы думают, да дело делают», отчего и происходят все преобразования жизни к лучшему. Заканчивается сказ похвалой столице:

За эти годышки да ты прославилась
*Не церквами, **Москва,** не соборами*
<...>
*А прославилась **Москва** да белокаменна*
Она фабриками да заводами[71].

«Сказ о поездке в Москву» Рябинина-Андреева передает впечатления сказителя от поездки в Москву для получения ордена. Среди достопримечательностей отмечается в первую очередь метро:

*Как приехали в **Москву** мы белокаменну*
Во метро мы тихо опускалися...[72]

Кроме метро отмечаются широкие улицы, высокие дома, заводы, фабрики, школы и клубы, «море новое Московское». Заканчивается сказ благодарностью Сталину и обещанием продолжать работать на благо Родины.

«Былина о Москве» Журавлевой посвящена описанию современной Москвы. В середине сказа встречается вставка про распространение «кремлевского света» теперь и на новые территории: Латвию, Литву и Эстонию. От картин счастливой жизни всей страны Журавлева вновь возвращается к описанию Москвы: Мавзолея, к которому стекается народ, метро с везущими людей эскалаторами, канала Москва—Волга. В заключении же сказительница делает вывод:

*Ой же, матушки да каменной **Москвы***
Стать писать богатства — век не выписать.
Всего богатства в былинушке не высказать[73].

Сказ А.К. Барышниковой состоит из шести небольших сказов о Москве, каждый из которых начинается со слов «Москва Красная — столица прекрасная». В первом говорится о Красной площади и Мавзолее, во втором — о метро, в третьем — о каналах и реках Москвы, четвертый сказ — это взгляд на Москву и весь Советский Союз с аэроплана, пятый рассказывает о победе советских воинов над японскими самураями. В шестом, заключительном, сказе говорится о Сталине, который наделяется чудодейственными способностями («куда ни взглянет — цветы зацветают»), а также о чудодейственных качествах самой Москвы:

Москва *Красная — столица прекрасная,*
Песни про тебя звонкие сложили,
<...>
Приедет к тебе стар — помолодеет, молод приедет — помудреет[74].

Сказ А.Е. Рогожниковой «Москва», сложенный в 1942 г., рассказывает об обороне Москвы советскими войсками:

*Налетели на **Москву** фашисты-хищники,*
*Но не спала, не дремала **Москва**,*
*Есть в **Москве** герои-защитники.*

Далее рассказывается о достойном отпоре защитников Москвы гитлеровской армии и о готовности советского народа к дальнейшему сопротивлению:

*Мы не снимем с **Москвы** флаги красные,*
Не уберем с Кремля звезды ясные[75].

Сказ П.С. Губиной с тем же названием «Москва», опубликованный в 1946 г., тоже рассказывает о военных событиях, но в нем описывается также победа и восстановление послевоенной Москвы:

*А **Москва** стоит лучше прежнего,*
Красотой своею красуется,
Всё домами-дворцами возвышается[76].

Восстановление Москвы после войны отмечается и Е.И. Чичаевой, которая говорит о том, что все раны теперь залечены и Москва цветет «пуще прежнего». Сказительница вспоминает о своей довоенной поездке в Москву, делится впечатлениями, которые произвели на нее Кремль, мавзолей, сельскохозяйственная выставка, размышляет о том, что возможность побывать в Москве дала ей Советская власть. Чичаева поздравляет Москву с юбилеем и утверждает, что:

Никогда не цвела в годы прежние
*Так **Москва** наша матушка,*
Как расцвела-то она в годы да во советские[77].

А.Е. Суховерхова тоже поздравляет Москву с 800-летием в сказе «Нашей именинице»:

Восемь сотен лет уж празднует
Нет, лета тут не считаются.

Суховерхова размышляет о том, что при Советской власти годы меряются новой мерой:

*И **Москва** наша Советская*
Молодеет с каждым годиком[78].

Юбилею Москвы посвящен цикл сказов М.Р. Голубковой «Чем Москва в веках красна». Это шесть[79] небольших текстов о Москве, предваряемые запевкой, у каждого из которых есть свое название. Первый сказ — «Москва — всем столицам голова», в котором Москва характеризуется как «городам советским — похвальба», «столицам соседским — голова». Во втором сказе («Москва — моя ровесница») Голубкова, так же, как и Суховерхова, заявляет о том, что Москва при Советской власти молодеет и хорошеет. В сказе «Звезда неугасимая» говорится о кремлевских звездах, свет которых распространяется на весь мир и освещает всё больше городов и стран. В сказе «Нашу Москву-матушку Сталин сохранил» говорится о событиях Великой Отечественной войны, с выделением особой роли обороны Москвы. В сказе «Песня Москве величальная» сказительница призывает молодежь воспевать Москву, и не только словами, но в первую очередь делами. В последнем сказе «Про Москву хвала шумит волной морскою» Голубкова пишет о любви к «малой родине»:

На Печоре, на реке моей природной,
Знают-ведают от мала и до стара:
Нету города любее ***Нарьян-Мара****...*

Но от похвалы родным краям сказительница переходит к воспеванию всей Родины и в первую очередь ее столицы, делая следующее заключение:

Города свои родные все мы любим,
Да один советский город мы голубим
Мы его как красно солнышко встречаем
<...>
Этот город называется ***Москвою****,*
Про него хвала шумит волной морскою.
Пред тобой, ***Москва****-столица вековая,*
Каждый город — будто свечка восковая[80].

Таким образом, в цикле сказов Голубковой провозглашается безусловный авторитет Москвы и для жителей Советского Союза, поскольку им она «похвальба», и для жителей соседних дружественных стран, которым она «голова», и для врагов, которым она «устрашенье».

Во всех одиннадцати сказах о Москве как 1930-х, так и 1940-х гг. в первую очередь подчеркивается ее роль как столицы, «главного города», в котором принимаются все решения, значимые для всей страны. Важным пунктом является неустрашимость Москвы перед врагами: в довоенное время это были потенциальные враги,

которым заранее говорилось, что Москва готова дать им отпор, в послевоенных — это «неумные соседи», которые зря не послушали предупреждения. Во всех сказительских текстах воспевается величественная красота столицы, важными топосами советских сказов как 1930-х, так и 1940-х гг. выступают Кремль и Мавзолей. Мотив распространения «света Кремля» на новые территории, заявленный в довоенном сказе Журавлевой в связи с присоединением Прибалтики, развивается в послевоенных сказах Голубковой в связи с появлением новых социалистических стран[81]. В послевоенных сказах гораздо меньше внимания уделяется техническим достижениям: если в большинстве довоенных сказов о Москве много внимания уделялось описанию метрополитена, рассказывалось о канале Москва—Волга и Иваньковском водохранилище, всегда упоминалось о строительстве фабрик и заводов, то в сказах 1940-х гг. об этом почти не говорится. В них основной акцент делается на прославлении обороны Москвы в Великой Отечественной войне и на быстром ее послевоенном восстановлении после победы. В сказах, посвященных юбилею Москвы, также много говорится о ее молодости, о том, что годы ее не старят[82].

Кроме сказов о Москве нам известны сказы еще о девяти городах: Архангельске, Нарьян-Маре, Севастополе, Киеве, Ленинграде, Сталинграде, Новгороде, Смоленске, Воронеже.

Первым городом, которому был посвящен отдельный сказ (одновременно с появлениями сказов о Москве), оказался Нарьян-Мар. Сказ Голубковой «Среди тундры город вымахал» рассказывает о появлении этого города на месте, где раньше не было «ни двора, ни хижины»:

Посреди тундры Большой Земли
Ни пыль в поле поднимается,
***Нарьян-Мар** чудный город разрастается.*

В нем говорится о переменах на Севере после революции, в том числе о строительстве новых городов там, где раньше невозможно было и предположить. Подчеркивается то, что Нарьян-Мар не просто населенный пункт, а полноценный город, в котором «все-то улицы широкие», «все-то дома да высокие». Перечисляется, что в новом городе есть школа, больница, музей, много разных магазинов. Кроме того, отдельно оговаривается, что

*Из **Москвы** идет в **Нарьян-Мар** город*
Путь-дорожечка прямоезжая[83].

Нарьян-Мар описывается Голубковой по тому же принципу, что и Москва в 1930-е гг.: широкие улицы, высокие дома и прочие

достижения цивилизации. Получается, что Нарьян-Мар, являющийся административным центром, изображается как «маленькая столица», стремящаяся подражать главной столице — Москве — и имеющая с ней прямое сообщение.

Еще один город, о котором был сочинен сказ в довоенное время — Киев. Сказ М.С. Крюковой «Во славном городе, во Киеве» совершенно непохож на сказ М.Р. Голубковой о Нарьян-Маре. В противоположность построенному при советской власти Нарьян-Мару Киев обладает древней историей, и ей посвящена основная часть произведения. Сказ о Киеве состоит из шести частей, все они основываются на былинных и летописных сюжетах в сопровождении лирических размышлений сказительницы. Изображение современного Киева в сказе отсутствует. Современность проявляется только во вступлении и заключении, которые обрамляют новины о богатырях и исторических лицах. Во вступлении М.С. Крюкова выражает благодарность Советской власти за предоставленную возможность посетить Киев, а в заключении выражает благодарность «вождю народа украинского» Н.С. Хрущеву.

Несмотря на то, что в сказах о событиях мирного строительства Архангельск в творчестве сказительниц, происходивших из Архангельской области, занял роль второго города после Москвы, отдельных сказов о нем в 1930-е гг. не публиковалось. Первый сказ об Архангельске «Во Архангельском да славном городе» М.С. Крюковой был опубликован в 1946 г. По содержанию он не похож ни на сказы о мирном строительстве 1930-х гг., в которых упоминался Архангельск, ни на сказы о Москве и Нарьян-Маре. Подобно сказу о Киеве он посвящен не изображению современного города, а его истории: это пересказ в былинной манере исторического предания о Петре I. Кроме Архангельска в нем упоминается Москва, в которой рос Петр Алексеевич.

Кроме сказа Крюковой, Архангельску посвящен сказ А.Е. Суховерховой «Подружился левый берег с городом», который, несмотря на то, что сложен в 1964 г., соответствует общему пафосу довоенных сказов о городах. В нем рассказывается о строительстве Северодвинского моста: сказительница восхищается преобразованием Архангельска и тем, что к нему проложили от Москвы «прямоезжие дороги и пешеходные». Заканчивается сказ прославлением Архангельска, подобным прославлениям Москвы и Нарьян-Мара в посвященных им сказах:

А Двине-реченьке, родному городу ***Архангельску***
Краше расти ему, красивей цвести,
Прирасшириться, разодвинуться[84].

«Сказ о Севастополе» М.С. Крюковой начинается с запева, в котором рассказывается об основании города, и в этой части близок ее сказам о Киеве и Архангельске, вторая часть посвящена героической обороне Севастополя в Великую Отечественную войну. Заканчивается сказ прославлением города, справившегося со всеми трудностями, что напоминает многие послевоенные сказы о Москве:

*Да стоит же наш **Севастополь**-град,*
Красотою прежней да красуется.
Пропоем мы им славу великую[85].

Сказы об отдельных городах, сложенные во время Великой Отечественной войны, рассмотрены нами выше в числе других новин и сказов военных лет.

В рассмотренных нами 118 текстах новин, сказов и плачей (не считая сказов об отдельных городах), нам встретились упоминания 30 городов. О десяти городах, три из которых не встречались в других новинах, нам известны отдельные сказы. Таким образом, всего в 128 рассмотренных нами текстах фигурируют 33 города. Значение этих городов различно: большинство из них встречаются в одной-двух новинах, какие-то города встречаются по нескольку раз, Москва же упоминается в 80 новинах (не считая 11, полностью посвященных ей).

Получается, что город в новинах, советских сказах и плачах может выступать в нескольких значениях. Во-первых, как географический пункт, во-вторых, как символ чего-либо, в-третьих, как образ, сочетающий в себе реальный облик и символическое значение. В зависимости от того, как город осознавался сказителями, он занимал определенное место в содержании их произведений.

Больше всего городов встречается в новинах о гражданской и Великой Отечественной войнах, поскольку именно эти новины рассказывают о событиях, происходящих в разных концах страны. В 15 новинах о гражданской войне упоминаются 20 городов, в то время как в 33 новинах о Великой Отечественной — всего 10. В то же время почти все города в новинах о гражданской войне упоминаются лишь однажды, при этом упоминания тех или иных городов не содержат описания и зависят только от того, о каком фронте идет речь: в новинах про борьбу с Колчаком говорится об Иркутске, с Деникиным — об Орле, Киеве, Харькове, с интервенцией на Севере — об Архангельске и Мурманске. Чуть подробнее рассказывается об обороне Царицына в связи с действиями там Сталина. Новин, полностью посвященных боям за какой-либо город в гражданскую войну, нет, все города в них выступают только в значении географических объектов. Единственным городом-образом в них является Москва, из которой наблюдает за хо-

дом войны (а также дает участникам войны советы и при необходимости присылает помощь) Ленин. В новинах о героях гражданской войны Москва также часто служит пунктом отправки и возвращения героя, где его встречает Ленин. В новинах о Великой Отечественной войне упоминаемым городам отводится больше внимания. В них «прорисовываются» разоренные Воронеж и Смоленск, Чернигов и Киев, трудящийся на благо фронта Архангельск, героически сражающийся Сталинград, героически обороняемый, не сдающийся Ленинград. Большинство городов так и остаются при этом просто географическими пунктами, но наделяются «историей»; Ленинград и Сталинград также становятся символами героизма советского народа. Но, несмотря на то, что эти реально существующие и проявившие себя в войне населенные пункты наделяются символическим смыслом, как города они прорисовываются слабо, сказители не описывают их дома и улицы, не называют по именам их выдающихся жителей. О Киеве, бывшем в довоенных новинах только городом-символом старинной Руси, не наделенным реалистическими чертами, в новинах военных лет мы впервые узнаем конкретные факты, хотя даже в новине Рогожниковой, посвященной именно сражающемуся в войне Киеву, современность описывается через образы «чудовища» и богатырей. Единственным «настоящим» городом-образом по-прежнему остается Москва с мавзолеем и кремлевской стеной, откуда неустанно наблюдает за всем происходящим правящий вождь. Сталин в новинах о Великой Отечественной войне наделяется той функцией, которую в новинах о гражданской войне выполнял Ленин: дает мудрые советы и оказывает помощь всем нуждающимся.

В новинах о покорителях Арктики городов почти не встречается. Центральным городом в них всегда является Москва. Из Москвы отправляет Сталин «с заданием» как челюскинцев, так и папанинцев, с Москвой они держат связь через радиограммы, из Москвы приходит помощь, когда в ней возникает необходимость, в Москву триумфально возвращаются спасенные герои. Другие города (Мурманск, Ленинград) упоминаются лишь как «промежуточные» населенные пункты и никаким символическим значением не наделяются.

В плачах и сказах, не считая сказов, посвященных отдельным городам, населенные пункты, кроме Москвы, практически не упоминаются. Это связано с тем, что плачи и сказы не событийны и в связи с этим мало стремятся к передаче конкретной географии и истории. Москва в плачах и сказах (так же, как и в героических новинах) — это, конечно, город-образ, соединяющий в себе признаки современной Москвы, в которую попадают сказители, и наделенной символическим значением «столицы», в которой в которой погребен «великий» Ленин и живет «мудрый отец народов» Сталин.

Из 22 сказов, посвященных непосредственно городам, половина посвящена Москве. По два сказа посвящены Киеву и Архангельску, по одному — Нарьян-Мару, Ленинграду, Сталинграду, Новгороду, Воронежу, Смоленску, Севастополю. Можно выделить сказы М.С. Крюковой о Киеве и Архангельске, поскольку они не отражают современность, а строятся на исторических преданиях. В сказах о городах военного времени А.Е. Рогожниковой и в послевоенном сказе о Севастополе М.С. Крюковой говорится об «сопротивлении» этих городов как о части общего дела защиты Родины, в том числе Москвы. В сказах М.Р. Голубковой о Нарьян-Маре и А.Е. Суховерховой об Архангельске подчеркивается прямая связь этих городов с Москвой и сами они описываются по подобию Москвы.

Таким образом, Москва занимает главенствующее место в творчестве советских сказителей на самые разные темы, ориентированных на разные традиционные жанры. Образ Москвы присутствует в 70% рассмотренных нами текстов, в то же время, как мы увидели, Москва — не единственный город, встречающийся в новинах и сказах. В зависимости от событий, о которых повествуется, сказители могут обращаться к разным городам, но наделить их той образностью, которой обладает Москва, им не удается.

Примечания

[1] Это отмечали как современники процесса становления советской фольклористики (см.: *Азадовский М.К.* Советская фольклористика за 20 лет // Советский фольклор: Сб. статей и материалов. М.; Л., 1939. № 6. С. 3—53; *Соколов Ю.М.* Основные линии развития советского фольклора // Советский фольклор: Сб. статей и материалов. Л., 1941. С. 38—53), так и исследователи 1970-х—2000-х гг., обращавшиеся к истории советской фольклористики (см.: *Емельянов Л.И.* Методологические вопросы фольклористики. Л., 1978. С. 71—78; *Миллер Ф.* Сталинский фольклор. СПб., 2006. С. 12—15, *Иванова Т.Г.* История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941. СПб., 2009. С. 516—539.

[2] *Астахова А.М.* Дискуссия о сущности и задачах фольклора в Ленинградском институте речевой культуры (ИРК) 11 июля 1931 г. // Советская этнография. 1931. № 3—4. С. 239—242; Дискуссия о значении фольклора и фольклористики в реконструктивный период // Литература и марксизм. М., 1931. № 5. С. 91—114. Также см.: *Иванова Т.Г.* История русской фольклористики... С. 516—520.

[3] Доклад Ю.М. Соколова «Современное состояние фольклора в СССР и советская фольклористика» на Первом совещании писателей и фольклористов // Советская этнография. 1934. № 1—2. С. 205.

[4] Конечно, собиратели не только давали носителям фольклорной традиции определенные темы, они активно участвовали и в создании са-

мих этих новых фольклорных произведений. См. об этом: Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 гг.: Сб. документов / Сост. Е.Д. Гринько, Л.Е. Ефанова, И.А. Зюзина, В.Г. Смолицкий, И.В. Тумашева. М., 1994; *Иванова Т.Г.* История русской фольклористики... С. 660—687.

[5] Сборники могли быть общими (Творчество народов СССР. М., 1937), объединенными какой-то темой (Сказы и плачи о Ленине. Петрозаводск, 1938; Сказания о героях Арктики. Петрозаводск, 1938; Самое дорогое. Сталин в народном эпосе. М., 1939; Киров в народном творчестве. Петрозаводск, 1939 и др.) или состоящими из произведений одного сказителя (Сказания М.С. Крюковой. М., 1937; Новины Марфы Семеновны Крюковой. М., 1939; Былины П.И. Рябинина-Андреева. Петрозаводск, 1940; Гладкобородова А.И. Сказы и песни. Архангельск, 1947).

[6] Это отмечал А.А. Панченко: «...во второй половине 1920-х и начале 1930-х гг. в нарождающемся "советском фольклоре" доминируют прозаические нарративы, называемые "сказками", "сказами" или легендами <...>. Ситуация кардинально меняется в середине 1930-х гг., когда в "советском фольклоре" прозаические нарративы уступают свое место стихотворным текстам эпического и лиро-эпического характера» (*Панченко А.А.* Культ Ленина и «советский фольклор» // Одиссей. Человек в истории. М., 2005. С. 341).

[7] *Миллер Ф.* Сталинский фольклор... С. 65.

[8] Открытие первой очереди Московского метрополитена состоялось 15 мая 1935 г. на участке от станции «Сокольники» до станции «Парк культуры» с ответвлением от станции «Охотный ряд» до станции «Смоленская» общей протяженностью 11,2 км. Точная дата записи сказа при публикации не указана, но даже опубликован сказ в первый год существования метро в СССР.

[9] *Морозова А.В.* Про лестницу-чудесницу. Правда. 1935. № 354. 25 декабря. С. 4.

[10] Стоит оговориться, что задолго до начала массового сложения плачей по Ленину и другим вождям советскими сказителями был сложен плач по Ленину в с. Кимильтей Иркутской губернии (январь 1924 г.; записан в ноябре того же года в Иркутске Н. Хандзинским от Е. Перетолчиной). См. об этом: *Хандзинский Н.* «Покойнишный вой» по Ленине // Сибирская живая старина. Вып. 3—4. Иркутск, 1925. С. 53—64. Поэтому первыми они являются не вообще, а в рамках «сказительского движения» сталинского времени.

[11] М.С. Крюкова была приглашена в Москву вместе с А.Я. Колотиловой в феврале 1937 г. редакцией газеты «Правда» специально для создания новых произведений о Ленине и Сталине для готовящегося к двадцатилетию Октябрьской революции сборника «Творчество народов СССР». Редакция газеты устроила Крюковой экскурсию по Москве, важное место в которой отводилось посещению мавзолея. См. об этом: *Колотилова А.Я.* Сказительница М.С. Крюкова // Правда Севера. 1939. № 54. 8 марта. С. 2; *Колотилова А.Я.* Замечательный самородок, прекрасный человек // Правда Севера. 1940. 24 марта. С. 2.

[12] *Крюкова М.С.* Каменна Москва вся проплакала // Правда. 1937. № 249. 9 сентября. С. 2.

[13] Плач Долгушевой впервые был опубликован под названием «Песня о Ленине» в журнале «Народное творчество» (1937. № 6. С. 12). В паспорте к нему указывался 1936 г. В сборнике «Творчестве народов СССР» он опубликован под названием «По твоим заветам всё исполнилось» и датой записи отмечен январь 1937 г. Во всех дальнейших републикациях он выходил под вторым названием.

[14] *Долгушева А.Т.* По твоим заветам всё исполнилось // Творчество народов СССР. М., 1937. С. 65.

[15] См. об этом, например: *Данилов В.* Символика птиц и растений в украинских похоронных причитаниях // Киевская старина. 1906. Т. 96. С. 610—628.

[16] *Корешкова А.Н.* Уж как вспомним мы, бессчастные // Сказы и плачи о Ленине. Петрозаводск, 1938. С. 31. При публикации фамилия сказительницы написана *Котешкова* — на эту опечатку указывает в комментариях к републикации плача Т.Г. Иванова (см.: Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М., 2002. С. 903).

[17] *Пашкова А.М.* Прошло 14 ли годиков // Сказы и плачи... С. 50.

[18] *Павкова М.Ф.* Пошел плач да по белу свету // Сказы и плачи... С. 33.

[19] *Быкова Ф.И.* Постройте-ка стены везде да каменны // Сказы и плачи... С. 39. В другом варианте этого плача, опубликованном в сборнике «Русские плачи Карелии», вместо литературной формы «могилку умершего» употребляется более традиционная «отыщите-ка могилку умершую».

[20] *Копейкина Е.П.* Уж пойти-ка мне горюшице // Сказы и плачи... С. 43.

[21] *Быкова Ф.И.* Заветы твои все исполнены // Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940. С. 260.

[22] *Кокунова Е.А.* Везде стала нам свободушка // Русские плачи... С. 263.

[23] *Ватчиева А.В.* Проклинаю я врагов и неприятелей // Русские плачи... С. 254.

[24] *Журавлева Е.С.* Выполняются твои заветы верные // Русские плачи... С. 272.

[25] *Голубкова М.Р.* На большой, на Красной площади // Октябрь. 1941. № 1. С. 11.

[26] *Крюкова М.С.* Сказание о Ленине // Красная новь. 1937. № 11. С. 114.

[27] *Рябинин М.К.* О Ленине // На рубеже. 1941. № 1—2. С. 70.

[28] *Гладкобородова А.И.* О Ленине // Гладкобородова А.И. Сказы и песни / Под ред. С.А. Богуславского и А.Я. Колотиловой. Архангельск, 1947. С. 60.

[29] О значении плачей по Ленину см.: *Юстус У.* Вторая смерть Ленина: функции плача в период перехода от культа Ленина к культу Сталина // Соцреалистический канон. СПб., 2002. С.926—952.

[30] Кроме русскоязычных плачей по Кирову (так же, как и по Ленину) записывались плачи на карельском языке и печатались в переводе на русский. Нами здесь они не рассматриваются.

[31] *Журавлева Е.С.* По тебе, Сергей Миронович, плачет вся земля советская // Киров в народном творчестве. Петрозаводск, 1939. С. 20.

[32] *Денисова П.Н.* Твое имя, Сергей Миронович, из веку в века будет прославлено // Киров в народном творчестве... С. 17.

[33] Кроме новины о Кирове, сложенной на русском языке, известна новина о Кирове на карельском языке, сложенная Т.Е. Туруевым, которая публиковалась в русском переводе.

[34] *Журавлева Е.С.* Перестало биться сердце большевистское // Русские плачи... С. 289.

[35] *Мишаева Т.М.* Понесли из зала Колонного // Русские плачи... С. 290.

[36] *Быкова Ф.И.* Плач о Михаиле Ивановиче Калинине // На рубеже. 1946. № 5. С. 58.

[37] *Суховерхова А.Е.* На смерть М.И. Калинина // Правда Севера. 1946. 6 июля.

[38] *Голубкова М.Р.* Печаль народная // Правда. 1946. № 133. 5 июня. С. 4.

[39] *Журавлева Е.С.* Как прославлю, многобеднушка // Русские плачи... С. 296.

[40] *Ватчиева А.В.* Не боялся он ветров буйных // Русские плачи... С. 298.

[41] *Пашкова А.М.* Ему ветра повиновалися // Русские плачи... С. 292.

[42] *Кокунова Е. А.* Получили мы весть печальную // Сказания о героях Арктики. Петрозаводск, 1938. С. 25.

[43] *Быкова Ф.И.* Поломался самолет героев-летчиков // Русские плачи... С. 309—310.

[44] Информацию о существовании новин о Чкалове см.: *Мельцер С.* «Про него народ будет песни петь»: обзор былин, сказов, плачей и стихов о Чкалове // Красная Карелия. 1939. 18 января. № 15. С. 3.

[45] *Крюкова М.С.* Слава Сталину будет вечная // Творчество народов... С. 103.

[46] *Рябинин-Андреев П.И.* Былина о Сталине // Былины П.И. Рябинина-Андреева. Петрозаводск, 1940. С. 109.

[47] *Крюкова М.С.* На родине вождя // Новины Марфы Семеновны Крюковой. М., 1939. С. 47

[48] *Гладкобородова А.И.* Величальные песни поёт наш народ // Правда. 1939. № 355. 25 декабря. С. 4.

[49] *Голубкова М.Р.* Мое слово Сталину величальное // Маремьяна Голубкова. Слово — силушка большая. Архангельск, 1949. С. 80. В первой публикации в журнале Октябрь (1939. № 12) сказ назывался «Наша родина».

[50] *Горшков П.Г.* Из былины про Ворошилова // Из былины про Ворошилова // Карелия. Литературно-художественный альманах. Фольклор Карелии. Петрозаводск, 1938. С. 30.

[51] *Голубкова М.Р.* Сила храбрая, красноармейская // Север. Литературно-художественный альманах. 1938. № 5. С. 104.

[52] *Самылин М.Е.* Былина о Челюскинцах // Студенческие записки филологического факультета (специальный номер статей и материалов студенческого научно-исследовательского фольклорного кружка) / Отв. ред. М.К. Азадовский. Л., 1937. С. 116.

[53] *Самылин М.Е.* Былина о папанинцах // Сказания о героях... С. 9.

[54] *Рябинин М.К.* Папанинцы // Сказания о героях... С. 15.

[55] *Пашкова А.М.* Былина // Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941. С. 183.

[56] *Крюкова М.С.* Северное сказаньице // Крестьянка. 1942. № 23—24. С. 18.

[57] *Гладкобородова А.И.* Сказаньице // Сказы и песни... С. 67.

[58] *Волкова Е.В.* Уж кабы были у меня крылья сокола! // Крестьянка. 1942. № 19—20. С. 18.

[59] *Чичаева Е.И.* Не забыть нам веки-повеки. Плач-сказ по Тане — Зое Космодемьянской. Иркутск, 1943. С. 5.

[60] *Рябинин М.К.* Былина о богатырях Отечественной войны // Ленинское знамя. 1943. № 44. 23 февраля. С. 3.

[61] *Гладкобородова А.И.* Наступление // Сказы и песни... С. 93.

[62] *Волкова Е.В.* Красной Армии 25 лет // Московский большевик. 1943. № 43 (1208). 21 февраля. С. 3.

[63] *Суховерхова А.Е.* Слава громкая и бессмертная полководцу мудрому Сталину // Красноармеец. 1942. № 12 (июнь). С. 4.

[64] *Рогожникова А.Е.* Ленинград // Рогожникова А.Е. Сказы и песни. Новосибирск, 1949. С. 65. В примечании указано, что сказ впервые был опубликован в сборнике «Грудью встанем за Родину» в 1942 г. Об образе Москвы как матери см. *Гюнтер Х.* Сталинские соколы // Вопросы литературы. 1991. № 11. С. 126—129.

[65] *Голубкова М.Р.* Про выборы всенародные // Народное творчество. 1938. № 4. С. 3.

[66] *Конашкова А.Т.* Сказ о восемнадцатом съезде партии // Карелия. Альманах. 1939. Кн. 1. С. 10.

[67] *Голубкова М.Р.* Про Мое простое слово // Маремьяна Голубкова. Слово... С. 49

[68] *Крюкова М.С.* Быль сущая // Октябрь. 1939. № 8—9. С. 117.

[69] *Голубкова М.Р.* Чудо-выставка // Октябрь. 1939. № 8—9. С. 199.

[70] *Крюкова М.С.* Славна каменна Москва // Красная новь. 1938. № 7. С. 9, 12. Сказ записан В. Поповым в 1937 г. после поездки Крюковой в Москву. Другой вариант этого сказа см. *Астахова А.М.* Великая сказительница М.С. Крюкова // Советский фольклор. Сборник статей и материалов. № 6. М.; Л., 1939 С. 211—213.

[71] *Пашкова А.М.* Чем Москва прославилась // Народное творчество Карело-Финской ССР. Петрозаводск, 1940. С. 114. Сказ записан в 1938 г. А.Н. Антиповой. Публиковался также под названием «В стране Советов» в газете «Красная Карелия» (29 июня 1938 г.), альманахе «Карелия» за 1938 г.

[72] *Рябинин-Андреев П.И.* Сказ о поездке в Москву // Былины П.И. Рябинина-Андреева. Петрозаводск, 1940. С. 128. Сказ записан в апреле 1939 г.

[73] *Журавлева Е.С.* Былина о Москве // На рубеже. 1940. № 5—6. С. 53.

[74] *Барышникова А.К.* Москва Красная — столица прекрасная // Сказки А.К. Барышниковой. Воронеж, 1939. С. 105—108. Записан В.А. Тонковым в 1939 г.

[75] *Рогожникова А.Е.* Москва // Рогожникова А.Е. Сказы и песни. Новосибирск, 1949. С. 63. В примечаниях к публикации значится, что составлен он в 1942 году, но публикуется впервые.

[76] *Губина П.С.* Москва // Сталинский путь. 1946. 12 декабря. С. 2.

[77] *Чичаева Е.И.* Мой Душевный привет Москве-матушке. Сказ на 800-летие Москвы // Чичаева Е.И. Сказы и сказки. Красноярск, 1954. С. 26. Сказ отмечен 1948-м годом записи.

[78] *Суховерхова А.Е.* Нашей имениннице // Пинежские сказители. Архангельск, 2008. С. 177—178. Дата записи при публикации не указана, однако, так как все содержание сказа — о 800-летии Москвы, мы предполагаем, что написан он был около этой даты.

[79] В первой публикации в журнале «Огонек» вышло 7 сказов, включая запевку (в запевке о Москве не говорится). При второй публикации в сборнике «Слово — силушка большая» цикл сказов о Москве представлен 11 сказами, 6 из которых, включая запевку, повторяют сказы, опубликованные в «Огоньке». Во второй публикации нет последнего сказа «Про Москву хвала шумит волной морскою» и добавлено 5 новых сказов: «Москва в сердце вросла», «Во пожарах тебе не сгорети», «С малых лет Москва впереди пошла», «Цвету на черемухе не дивись», «Про неумных соседей». Новые сказы дополняют опубликованные ранее, все они также посвящены прославлению Москвы, утверждению ее первого места среди других городов.

[80] *Голубкова М.Р.* Про Москву хвала шумит волной морскою: Чем Москва в веках красна. М. Голубкова на 800-летие Москвы // Огонек. 1947. № 36 (сентябрь). С. 24.

[81] О положении Москвы в представлениях советских людей в стране и в мире, в том числе до и после войны см. *Богданов К.А.* Vox populi: Фольклорные жанры советской культуры. М., 2009. С. 170—176.

[82] О вечной молодости Москвы см. *Гюнтер Х.* Архетипы советской культуры // Соцреалистический канон... С. 771—772.

[83] *Голубкова М.Р.* Среди тундры город вымахал // Нарьяна Вындер (Красный тундровик). 1938. 10 мая. С. 2.

[84] *Суховерхова А.Е.* Подружился левый берег с городом // Правда Севера. 1964. 7 ноября. С. 4.

[85] *Крюкова М.С.* Сказ о Севастополе // Красный флот. 1946. № 173. 24 июля. С. 3.

О.В. БЕЛОВА
(Москва)

САТАНОВ: МИФ О ПОДОЛЬСКОМ МЕСТЕЧКЕ В СОВРЕМЕННЫХ НАРРАТИВАХ*

Исторически восточноевропейское местечко представляло собой уникальное культурное образование, сочетающее элементы нескольких этнических и конфессиональных (иудейской, христианской (православной, католической, униатской), мусульманской) традиций. В обследованных нами местечках Подолии (равно как и в Галиции, Буковине, Понеманье) традиция межэтнического соседства насчитывает несколько веков. За столь длительный период был выработан уникальный механизм этнокультурного сосуществования, в котором объединились этнографическая реальность и целый комплекс фольклорно-мифологических стереотипов в отношении «своих» и «чужих», в том числе включающий представления о «своем» и «чужом» сакральном пространстве.

В этой статье речь пойдет о рукотворных объектах, связанных с обустройством пространства, обладающих — с точки зрения носителей местной традиции — «структурообразующими» свойствами в силу своей причастности как к миру сакрального, так и к области потустороннего. Именно вокруг объектов культового почитания во многом складывается местечковая «мифология» и «устная история», при этом оказывается, что пространственные объекты становятся значимыми не сами по себе, а именно в контексте жизни поликультурного общества.

Место действия — подольский городок Са́танов, стоящий на левом высоком берегу реки Збруч, разделяющей Подолию и Галицию (ныне — поселок городского типа Городокского р-на Хмельницкой

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ «Время и пространство: семантика и символика» (08-06-00107а).

обл., Украина), первые летописные упоминания о котором относятся к 1385 г.

Источниками для изучения «местечковой мифологии» нам послужили рассказы местных жителей, а также популярные краеведческие публикации XIX—XXI вв., основанные на народных рассказах и в свою очередь вторично влияющие на устную традицию.

Мифология названия: между греками, турками и «волхвами»

Начать следует с названия, ибо мифология города во многом обусловлена именно им. Так, согласно широко известному жителям городка преданию, Сатанов возник в античные времена и обязан своим названием далеким пришельцам:

Грэцкий легион на чоли с центурионом Тонилием просувался на пивнич. И на бэрэзи неведóмой рички с скилястыми бэрэгáмы цэй воевода пидняў руку и сказаў: «Сат ау нон?» («Зупинимось чи пидэмо дáле?»). Мабуть, ци вояки видмахáли не одну версту, цэ я ка, так, по-украински, и сказалы: «Сат!», шо означае «зупинка» (остановка. — *О.Б.*). *Мабуть, тут буў, так, по тых ўсих канонах и по тых записях, шо у мэнэ було, так написано е, шо тут буў шчэ Юлий Цэзарь*[1].

Сатанов-то исторический. Вот, например, видите, вот магазин. [Когда здание перестраивали,] розривняли, все уже отстроили. Один погреб, так. Уже всё вроде. Потом шо-то ещё вроде вниз — ещё одни погреб вниз. Сатанов же сто раз руновался и сто раз выстраивался <...> Говорат, шо по истории он старше Москвы. А название, шо как вроде, шо де-то когда то какие-то войска йшли, вот. Откуда они шли — чи оттуда, чи откуда — и останоўка. И говорили: «Сат ау нон! Сат ау нон!» — и, значить, здесь останоўка. И с того врэмьени кажуть, шо Сáтаноў. Не на русском языке, нет[2].

Эта легенда, представляющая собой пример фольклоризации «краеведческого творчества», получила широкое хождение благодаря тиражированию в местной прессе и в популярной литературе в 1980-е—1990-е гг.[3]

О следующем историческом этапе напоминает турецкая крепость — мощное фортификационное сооружение, руины которого оживляют сатановский пейзаж:

А тут и турки были, хто хош были. Туда дальше крэпость есть, вон внизу крэпость. А там таки... замороўка е така во, замороўка (плита, вмурованная в стену. — *О.Б.*). *Сатаноў быў, въезд в Сатаноў быў. Тут дороги не было, а то — чэрэз тую крэпость. [Крепость]*

турки строили. От крэпости чэрэз рэчку туда — в ту сторону — подземный ход есть, вот... То ж крэпость турэцкая и валы. [Называли] «турэцка крэпость» да и ўсё[4].

Упомянутая в рассказе плита также воспринимается как памятник турецкого нашествия. Действительно, на южных въездных воротах сохранилась доска с надписью на латинском языке, повествующей об укреплении сатановской крепости магнатом Адамом-Миколаем Синявским, владельцем местечка, «чтобы Оттоманской Порте преградить дорогу до Польши», «лютым татарам противопоставить Сатанов» и «только Богу, королю и отчизне доверять свои ключи». В интерпретации нашего следующего информанта эта надпись и магнатский герб также напоминают о турках:

А вот там написано по-польски. А внизу написано: Anno Domini, 1742 рик. То в сэмьдесят четвэртом роци, як турки ужи пишли, то турэцкий гэрб залишиўся[5].

Согласно другим легендам, бытующим в Сатанове, крепость была построена местными жителями как оборонительное сооружение против наступавших турок:

Постройка еще шла, несколько бабушка мне росказывала, еще она помятает от своей бабушки, — она росказывала: когда Сатанов, еще с турецкого времени, когда турки нападали на нас, вот здесь башта есть такая, крэпость, то оттуда еще идет этот подвал — проход — еще через речку на западную сторону. Этот вал [возле крепости] делали люди своими руками. Люди делали, это моя прабабушка росказывала, — люди делали своими руками, эту всю насыпь, от реки до крепости, все делали своими руками. Я маю в виду, что когда турки наступали, Сатанов был вообще крепостью <...> Здесь прохода никакого не было <...> Сатанов вообще кругом бул обгорожен, как бы недопустимый. А от речки насыпь делали вручную[6].

Существует еще одна, «лингвистическая» версия происхождения названия *Сатанов*. И причастна к этому нечистая сила. После возведения крепостных валов и башен Сатанов стал неприступной крепостью, а местные жители хитростью увели турок в непроходимые леса, где те и заплутали. Говорят, что с тех пор и закрепилось за местечком название *Сатанов*: так сами турки назвали это проклятое место, где их якобы «водила» по дебрям нечистая сила[7]. Однако не все местные жители согласны с этой версией, потому и не приветствуют инициативу местного священника по переименованию местечка:

[Местный батюшка думает,] шо это от слова сатана [происходит название Сатанов]. Но он не знает истории <...> Он хочет переименовать Сатаноў, я не знаю, шо там за назва... Но то ли он какой-то свихнутый, Господи прости, то ли я сам не знаю, шо такое. Я специяльно ездил в Москву в свое время и узнавал, повторяется ли где-нибудь слово «Сатанов». Но в бывшем Советском Союзе нигде больше слово не повторялось, только здесь Сатаноў. Сатаноў походит от... [повторяет версию о греческом легионе, см. выше]. О, а друга е трактоўка за Сатаниў, шо в Сатанови тут жили вóлхви. Вóлхви — цэ молдаване, значыть; по молдавски «сат» означает «вэлыке сэло». В свий час, будучи в Молдавии, я узнавал, там дийсно е таке слово — «сат», и воно означае «вэлыке сэло»[8].

Тут все жили. Волхвы, то цэ, як бы сказати, молдаване. Тому шо волхви. Слово «сат» одначае «вэлыке село». «Сат» значыть жыли волхвы. Волхвы — это молдаване, бо я буў в Молдавии, значыть, то спытаў: «Шо такэ сат?» — «Большая деревня»[9].

Многоконфессиональное пространство

«Сакральное» пространство местечка традиционно оформляют культовые здания: костел — синагога — церковь. Даже если они не действуют или находятся в полуразрушенном состоянии, они все равно несут на себе знаковую функцию, выступая в качестве маркеров, указывая на исторически сложившееся деление местечка. Более того, значимыми оказываются и места, на которых ранее стояли не существующие ныне культовые постройки. В устных рассказах старожилов история возведения и разрушения этих зданий часто сопоставляется.

Туркам приписывается строительство не только подземных ходов, но возведение культовых зданий для верующих различных конфессий:

Здесь турки були. Они цэркву строили, дуже крэпки дома строили. Но доўго тут туркиў нэ було. Они построили цэркву у нас, синагогу. Скильки война була, снарадами [били] — дыры есть, а не могли разрушить её[10].

Хорошо известна история чудесного «обретения» синагоги в местечке — ее якобы «выкопали» из-под земли[11]. Как отмечали многие наши информанты, другие культовые здания Сатанова — старые церковь и костел — были в разное время разрушены, а синагога стоит до сих пор. Может быть, то, что построено необычным способом или чудесно обретено, не подвержено разрушению?

Драматические события связаны и с культовыми зданиями, восстановленными не на своих местах. Об этом — история строительства

нового костела в Сатанове: раньше костел стоял в центре местечка, после разрушения в советское время на его месте устроили автобазу, а костел впоследствии построили на окраине, в непосредственной близости от католического кладбища; во время строительства гром разбил одну из башен костела, возводимого «на костях».

Старый костёл я вам покажу <...> есть у нас автоколонна за́раз, а раньше там был ко́стёл. Тэпэр ни. Ну, значыть, цэй костёл (новый. — *О.Б.*) *як построили, його́ построили на кладбище. Не знаю, як, но знаю, шо по дэяких канонах нэ можно на костях усопших ставити ци спору́ды. Тому шо колы побудова́лы, вже вони дотягну́лы [до завершения башен], дуже у нас буў дошч, грэмило, блыскало, и всё-таки гром вда́риў, значыть, в одын угол цие́й спору́ды. По-видимому, так як гово́рять вси люды, шо вону с тем и звязано, шо всё-таки нэ можно строити на цьо́му [на кладбище]. Но, по-видимому, цэ разрешение даваў Ватикан, тому шо костёл строили с разрешения Ватикана. Деньги шли с Штатоў, и деньги шли и с Прибалтики, и с Германии. Значыть, с людьми росчитывалыся марками. Знаю, шо ксёнз, його уже нема́е, вин уже покийний, помэр, такий старэнький ксёнз быў — вин ездиў, значыть, за гришми в Прибалтику <...> Вси так у нас говорят, шо всё-таки именно через то [гром ударил], шо вдариў в цэй, в угол, нико́го не убиў праўда, хлопци поўзлета́ли с цьуго, с лесо́ў, о, и багато, я не знаю, с чим ето связано, но багато хлопциў молодых, шо працюва́лы — поўмырало. Таки мастера, яки там робыли именно*[12].

В этом рассказе присутствует трансформированный мотив кары за неправедные действия (участники действа наказаны, хотя тут речь идет не о разрушении, а о восстановлении святыни, но сакральное сооружение восстанавливается на «нечистом» месте).

При восстановлении утраченных культовых зданий значимым становится вопрос о возведении новых построек на тех же самых местах, где они изначально стояли. В устных рассказах постоянно присутствует указание стремление верующих подтвердить статус «сакрального» места, вновь поставив на нем церковь или костел. Так, в Сатанове православный храм удалось восстановить на том месте, где до 1935 г. стояла старая церковь. Католической общине, как уже было сказано, повезло меньше: *Костёл на кладбишче. Скильки требовали [восстановить его на прежнем месте]! — автоколонна ни в какую!*[13] На остатках фундамента костела по-прежнему устроены ремонтные ямы для грузовиков, что вызывает обиду у местных жителей католического вероисповедания.

Конфессиональные мотивы присутствуют и в рассказах об еще одном значимом в пространстве города месте — это урочи-

ще Цыганка, расположенное к югу от местечка, так называемая *Цыганская гора*:

Булы турки, то воны там, значыть, як бы сказати, ятаганами (ятаган — шо цэ такэ? — турэцка сабля!), то воны там видрубовалы голову цыганам. И так с того часу называеца Цыганка[14].

То тыльки запамятаў за цыган, шо колы до нам пришлы турки, то от там, на Цыганке, значыть, було лобное мисце и там цыганам турки видрубовали ятаганами головы и так и с цього часу пишла назва Цыганка[15].

Согласно легенде, опубликованной в местной газете, на Цыганке турки-завоеватели казнили евреев, армян и цыган[16]. С Цыганкой связаны и рассказы о жестоком суде в Сатанове. Говорили, что христиан казнили на северной горе вблизи местечка, а евреев и цыган — на южной, носившей название Цыганской; при этом евреев казнили предназначенным только для них «кошерным» мечом[17].

«Подземная география»

Любопытно, что подземное пространство для местечковой мифологии оказывается не менее значимым, чем видимый мир. В Подолии чрезвычайно популярны рассказы о бесчисленных подземных ходах, причем иногда оказывается, что все культовые объекты местечка и даже окрестных сел связаны подземными путями в единую сеть! Так, в Сатанове бытуют рассказы о подземных ходах, соединяющих замок, синагогу и довольно отдаленный Свято-Троицкий монастырь:

[О подземном ходе под синагогой.] Звидци идэ подзэмний хид вниз, тому шо, як шо вкинути каменэц, то вин дуже долго и нудно лэтить. А потим — бульк! — и попадае ў воду. Значыть, так, по-видимому, як пише шчэ стародавняя история, цэй зъеднэный с тим, з монастырём. Буў ў монастырь пидзэмный хид, то я знаю наверняка. И по́тим ешчэ зъеднэнный с за́лишкамы замку, який сэло Сэдэриў Гусятинского району[18].

Согласно другой версии, есть ход под рекой Збруч в соседнее село Калагаровку:

Мы находимось вот на цьому мисци, тут е за́лишки са́танивського замку. Вид сатанивського замку звидци йдэ пидзэмний хид. Пидзэмний хид виходыть у одно́го ву́йка (у одного дядьки. — *О.Б.) тут ў Калага́риўцих* (село на другом берегу р. Збруч. — *О.Б.*), *по́тим вопэрта́е и виходыть в Гусятинский район, село Сэдэриў. В сэли Сэдэриў е идэнтичний таки самий замок.*

Легенда пише так. Шо колы, значыть, зайихаў тут вуйко с киньмэ и, по-видимому, шо ну, як бы сказаты, вода все-таки зробила свою справу и прорыла там якись хид — зайихаў вин, утуриўся велыкий вир <...>, и затянуло з киньми, з возом цього вуйка. Витянуло його пид Гусятином... Значыть, залишылыся куни, передок воза и цэй вуйко. Вуйко втому, шчо ездувы мбють такэ, значыть, як бы сказати, шо воны намутують на праву руку вижки (вожжи. — *О.Б.*). *Вот и всэ. [Он под воду провалился?] Пид воду, и там його пид Гусятином выкинуло. Тому шчо Сэдэриў находится за Гусятином <...> Ну дэсь килуметроў пьять, ну, може три...*[19]

Во время нашей следующей встречи, в 2003 г., к сведениям о подземном ходе под Збручем Владимир Федорович добавил несколько колоритных деталей:

Де вот башня стоить, вид тое башни по-пид низ, по-пид Збруч [идет подземный ход]. Виходыть цэй подземный ход ў одного, как мы кажем, западняна (до 1939 г. по Збручу проходила государственная граница, отделявшая западную Украину от Подолии. — *О.Б.*) *пид хатою. Вин его перемуроваў, и у його вин служить як погреб. Но там такий погреб, шо можно танком развертатися*[20].

В подземном пространстве местечек, как и наверху, есть свои доминанты. В Сатанове таким «узлом» оказалось пространство под базарной площадью:

Вот здесь ход был [от синагоги]. На базаре ход был, но его тоже завалили. Ну, короче, весь Сатанов, он весь на лёхах (на подвалах. — *О.Б.*) *стоить <...> Эта базарная площадь — то там сплошные лёхи. Кругом-кругом-кругом*[21].

Подземное пространство Сатанова организовано вокруг некой «центральной комнаты», куда сходятся все «еврейские» подземные ходы и которая обладает мрачной славой места, где во время Второй мировой войны погибли многие из евреев этого местечка:

Де вот цэй цэнтральный [базар, есть] цэнтральна кимна́та, де сходятся вси пидземные хода Сатанова <...> Я бы, може, и не знал за цэю кимна́ту, алэ в сорок пэрвом году, як пришлы нимци, то воны зигналы всих еврэиў, яки залишилиса, туды и там йих живьём замуровалы. А вже в пятьдесят... то ли в пятьдесят втором году, здае́ця, в пятьдесят дру́гому ро́ци цэ дило роскрилы, остатки свезли сюды на еврэйске кладо́вищчэ и там засыпали. И, значит, местные такие старые жители говорили, что цэ вот така вэлыка комната, значыть, на каждом углу по входе, значить, четыре угла, а висим ходиў. Значить, цэ е ця центральна кимна́та, де сходяца все подземные...

Звидки [оттуда же] еще шол ход до синагоги и по́тим до внизу — из йе́дного в синагогу, и вот ця крепость, шо внизу, значить, дэ турецкий гэрб е (имеется в виду памятная доска на южной въездной башне в Сатанов. — *О.Б.*) *и залишки сатанивьского замку*[22].

Как следует из этого рассказа, «центральная комната» была связана подземными ходами также и с синагогой, и с комплексом фортификационных сооружений Сатанова.

Одним из любопытных сюжетов «сатановской» мифологии является рассказ о подземном зверинце, устроенном Станиславом Пацем (1703—1826), лейб-медиком последнего польского короля Станислава-Августа, в бездонных подвалах собственного дома. Доктор Пац поселился в Сатанове в 1795 г. Его дом производил обманчивое впечатление: с улицы он выглядел одноэтажным, но имел еще три подземных этажа. Одним из увлечений д-ра Паца были исследования по акклиматизации тропических животных, которых он содержал в нижних ярусах дома[23].

Золото и клады

Рассказы о «турецком золоте» чрезвычайно популярны в Подолии. В Каменце-Подольском рассказывают, что где-то в стенах крепости или в одной из опор моста, ведущего из города в крепость, замурована золотая турецкая карета или бесценная золотая корона[24]. Городская легенда повествует, что несколько лет назад турецкие власти обратились к местной администрации с предложением провести в Каменце всеобщую реконструкцию, в результате чего город стал бы обладателем роскошных отелей, культурных зданий, жилых домов и т.п. Турки поставили лишь одно условие: на два года выселить из города всех жителей. Причину столь странной просьбы молвы усматривает только в одном: руководствуясь старыми планами, турки хотели найти спрятанные сокровища[25] (устное сообщение В.А. Дымшица). Вариант этого сюжета нам удалось записать летом 2003 г. в Сатанове, где тоже циркулируют рассказы о турецких богатствах:

[Маленькая речка, протекающая в Сатанове,] называется Шмаивка. Я в ций ричици <...> писля вийны, десь в пятьдесят четвэртому роци, пятьдесят пьятому, найшоў дуже багато старинные зброи. Мечи, сабли, люльки серебряные, ну, люлька — это трубка. Да, дуже багато. Всэ цэ было здано в мисцевый музей сатанивский. Алэ вись його грабанули и хтось добре нажився. Вот там, як шчо, от нашого Сатанива на Тернопильску область, село Калагаривка, там был раньше деревьяный

мист. Потим начали будовати такий вжэ — сучасный. И викопывали, забирали, значыть, грунт там и так дале, шоб ставити таки опоры круглые, то такий Андрей Аникалов, його вже немае, значыть, найшоў ручку вид меча. Вид меча ручка була бронзова, дуже велыка. я ее сам бачиў. И багато там было цикавого. Сатанив у нас — цикаве историчне мисто. По всих данных, коли козаки, яким Катэрына Друга видьявила мисце за Дунаем, вертались на Украину, вони шли через Сатанив. И тут, в наших краях вони закопали частину свого золота. Вот це е золото Полуботка, и вот тут тоже е воно закопано, в наших краях <...> Золотишка в Сатанове хватает, тут еще золотишка есть — э-гей! [Соб.: А турки ничего не оставили, про турецкие клады ничего не рассказывали?] Турки же нам когда-то, еще за Советского Союза, они сказали, шо дайте нам Сатанов, мы вам его расстроим и сделаем такой Сатанов, как наш Стамбул! Бывший. Значить, где-то есть, остались карты старинные у турков и где-то есть это золотишко в Сатанове. Так у нас — сам не гам и комусь не дам. [Соб.: Они хотели, чтоб их сюда пустили, чтобы они забрали свое наследство?] Чтоб они почистили реку Збруч! Так говорили, але це так, я не знаю[26].

«Сатановский пан»

«Скорбящий Христос» (*Chrystus Frasobliwy, Jezus Frasobliwy, Frasobliwy*) — одно из наиболее популярных скульптурных сакральных изображений, широко распространенное в католической традиции и на польских землях известное со времен средневековья. Это изображение в народно-религиозной культуре бытует в виде деревянной скульптуры или мелкой пластики. Изображение представляет собой фигуру задумавшегося сидящего Христа, подпирающего склоненную голову правой рукой[27]. Однако чаще всего *Jesus Frasobliwy* встречается в виде придорожных скульптур (столп или часовенка-капличка).

Изображение «скорбящего Христа» мы увидели, въезжая в бывшее местечко Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. Скульптура установлена на окраине поселка, сейчас это территория местной водолечебницы. Сооружение представляет собой столп высотой около 4 м, наверху — сидящая скульптура высотой около 1 м. Изображение соответствует всем канонам «Скорбящего Христа»: склоненная на руку голова, волосы до плеч, ниспадающие одежды открывают колени. Подойти и рассмотреть скульптуру затруднительно, она окружена густо разросшимися кустами.

Расспрашивая местных жителей о смысле этого изображения, мы получили следующие версии.

Версия 1-я: «Скорбящий Бог»

В популярной историко-краеведческой литературе появление сатановского памятника связывается с бурными событиями XVII в., с периодом крестьянско-казацких освободительных войн. В краеведческом очерке В. Сохи, посвященном Сатанову и широко растиражированном среди местных жителей, читаем, что это «пам'ятник жертвам визвольної війни українського народу 1648—1654 р.р.»[28], что стоит он на месте казни поляками повстанцев, которые под предводительством полковника Данилы Нечая в 1651 г. пытались отбить Сатанов у поляков. «Людина, замислена в глибокій скорботі» отдает память тем, «хто поліг від рук кривавих катів українського народу»[29].

В краеведческом музее г. Хмельницкого подпись под фотографией скульптуры из Сатанова также поясняет, что это изображение в память павших во времена «хмельнитчины». Согласно легенде, на этом месте поляки казнили каждого десятого православного из местных жителей за то, что они открыли ворота казакам Хмельницкого[30]. Поэтому между собой сотрудники музея называют этот памятник «скорбящим Богом», который, взирая на братоубийственную бойню, сокрушается: *Ой, хлопцы, шо ж вы наробыли?*[31]

В краеведческих публикациях находим также указание на то, что этот памятник, посвященный военным событиям середины XVII в., — старейший на Украине. Фигура «скорбящего Иисуса» была установлена в Сатанове по приказу гетмана Мартина Калиновского в память об освобождении местечка от бунтовщиков-казаков. При открытии памятника гетман якобы обратился с укором к местным жителям, которые оказывали сопротивление польским королевским войскам: «Навіть Господь зажурився, побачивши вашу зраду королеві!»[32].

Рассказы о «скорбящем Боге» наиболее близки к истинному смыслу скульптурного изображения, но при этом они оказываются напрямую связаны с событиями местной истории.

В краеведческой литературе, которая сама часто является источником мифов и легенд, по поводу памятника из Сатанова замечается, что «досі достеменно невідомо, чому монумент спорудили саме на цьому місці. Логічніше було б його встановити у центрі міста на ринковій площі або біля костелу. Не виключено, що пам'ятник поставили на братській могилі захисників замку»[33]. Однако такое предположение «логично» только в том случае, если мы примем версию о том, что скульптура — это действительно мемориальный знак. Но свидетельство о том, что эта скульптура появилась в

Сатанове именно благодаря гетману Калиновскому, само относится к области вымыслов (хотя в некоторых публикациях упоминается мемориальная табличка, которая вроде бы была установлена на столпе, но местные жители закрасили ее во время косметического ремонта постамента)[34].

Скорее всего, скульптура была воздвигнута по традиции — подобно типичным придорожным часовням и сакральным изображениям на границе населенных пунктов. Этим и объясняется ее местоположение на окраине местечка, а «реконструкции» современных краеведов относительно того, что это памятник на месте казни или на братской могиле, можно вполне отнести к области «исторического мифотворчества».

Версия 2-я: «Плачущая мать»

С военными событиями связана и вторая интерпретация сатановской скульптуры. Некоторые местные жители называют ее «жіночкою»[35] или «Плачущей матерью» и рассказывают о том, что безутешная женщина оплакивает своих погибших сыновей. По мнению одного из рассказчиков, изображение представляет собой именно женскую фигуру, поскольку одето в «юбку», открывающую голые ноги[36].

В 1978 г. местная газета «Прапор Ілліча» поместила заметку об этом памятнике, в которой с пафосом говорилось о том, что скульптура из Сатанова — это память о погибших воинах, которые защищали свой край от иноземных захватчиков. Фигура наверху столпа символизирует «скорботу матері, яка оплакує своїх синів. Це талановито виконаний образ матері-вітчизни»[37].

Вопрос о том, попала ли эта легенда в местную газету из устной традиции или, наоборот, пресса породила рассказы местных жителей, остается открытым.

Версия 3-я: «Сатановский пан»

Согласно третьей версии, которую нам удалось узнать от жителей Сатанова, этот памятник есть не что иное, как изображение местного магната, который однажды проиграл в карты свое владение соседу. Так и увековечили «сатановского пана» в минуту печали и раскаяния от столь опрометчивого поступка[38].

Эта версия также нашла отражение в популярной литературе, при этом уточняется, что сидящая фигура — это «пан Калиновский» (тот самый жестокий гетман), а «журиться <...> пан Калиновський, що програв Сатанів у карти магнатові Сенявському»[39].

Примечания

[1] В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., пгт. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин.

[2] Николай Андреевич К., 1926 г.р., пгт. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин.

[3] *Соха В.* Сатанів. Історичний нарис. Хмельницький, 1991. С. 18; в 2001 г. машинописные распечатки «местной летописи» с текстом этой легенды («Стаття-довідка про селище Сатанів (за період XIV—XX століття)») хранились в поселковой библиотеке и музее сахарного завода.

[4] См. прим. 2.

[5] См. прим. 1.

[6] М.И. Опанасюк, 1967 г.р., пгт. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин.

[7] *Соха В.* Сатанів... С. 18.

[8] В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., пгт. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О.В. Белова.

[9] В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., г. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин. Ср.: *Соха В.* Сатанів... С. 19.

[10] А.А. Скибинская, 1915 г.р., пгт. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин.

[11] 100 еврейских местечек Украины. Исторический путеводитель. Вып. 1. Подолия. Иерусалим; СПб., 1997. С. 200—201; *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 141—142.

[12] В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., пгт. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова.

[13] См. прим. 10.

[14] В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., пгт. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин.

[15] См. прим. 12.

[16] Прапор Ілліча. 1 квітня 1978.

[17] 100 еврейских местечек Украины. С. 193. Ср. «сглаженную» в конфессионально плане версию: «в магистрате сохранялись 2 меча, одним рубили головы православным, другим — «поганым», которые принадлежали к другой вере» (*Соха В.* Свідчить історія // Прапор Ілліча, 4 вересня 1976; об этом же: *Соха В.* Сатанів... С. 53).

[18] В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., пгт. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова.

[19] См. прим. 18.

[20] См. прим. 8.

[21] См. прим. 6.

[22] См. прим. 8.

[23] *Соха В.* Сатанів... С. 57—58. См. также: «Если верить историческим документам, рекордсменом среди долгожителей на Подолье был известный польский врач и ученый Станислав Пац. Его жизненный путь длился почти 123 года. Родился он в 1703 году. Окончив два университета, в Польше и

Германии, долго путешествовал по странам Востока и Америки, постигал в Египте секреты древних лекарей. В будущем его ждала слава непревзойденного врача — не зря на протяжении многих лет Станислав Пац был лейб-медиком польского короля Станислава-Августа Понятовского. В 1795 году, уже в очень преклонном возрасте, пан Станислав уезжает из Кракова и поселяется в подаренной королем усадьбе в нынешней Хмельницкой области. Там занятия наукой продолжаются. Кстати, по утверждению местных краеведов, дом эскулапа из белого карпатского камня сохранился вплоть до XIX века и был одной из главных достопримечательностей городка Сатанов. Три из четырех этажей были размещены под землей, и только один, украшенный резьбой по камню, возвышался над поверхностью. В подземных этажах ученый устроил вольеры для животных, свезенных со всего мира, в том числе и тропиков. Этот зверинец был одним из первых на территории Украины. Но не только наукой занимался исследователь в Сатанове. Часто к нему за медицинской помощью обращались местные жители. Он никому не отказывал. Но, глубоко уважая знаменитого поляка, селяне мистически боялись его, ведь молва приписывала старику дружбу с самим дьяволом. Победы над недугами, странный дом и невероятно долгая жизнь его хозяина в глазах простого люда служили красноречивым подтверждением слухов. Умер Станислав Пац в Сатанове 3 декабря 1826 года на 123-м году жизни, оставив после себя легенды о чудотворных исцелениях. И — удивительный зверинец» (URL: http://old.kv.com.ua/index.php?rub=21&number_old=2677).

[24] Мужчина, ок. 50 лет, г. Каменец-Подольский, 2001, зап. О.В. Белова.

[25] Устное сообщение В.А. Дымшица (Санкт-Петербург).

[26] См. прим. 8.

[27] *Gloger Z.* Encyklopedia staropolska ilustrowana. Warszawa, 1978. T. 1. S. 168.

[28] *Соха В.* Сатанів... С. 132.

[29] Там же. С. 44.

[30] См. также в современной краеведческой литературе: *Пустінникова І.* Від Сатанова до Чорткова година дороги // Газета по-українські. № 497 (21.11.2007) (URL: http://www.gpu.ua/index.php?&id=192763); *Пустінникова І.* Замкі та храми України. Сатанів ((URL: http://www.castles.com.ua/?sat).

[31] И.Н. Боголюбова, 2001, зап. О.В. Белова.

[32] *Пустінникова І.* Сатанів // Бліц—Захід. 2004. 6 грудня. № 49 (142); см. также: *Она же.* Замкі та храми...

[33] *Пустінникова І.* Замкі та храми України...

[34] Там же.

[35] *Пустінникова І.* Від Сатанова...

[36] См. прим. 1.

[37] Прапор Ілліча, 1 квітня 1978.

[38] Записала О.В. Белова в 2001 г. от группы женщин на автобусной станции Сатанова, откуда открывается вид на памятник.

[39] *Пустінникова І.* Від Сатанова...; см. также: *Она же.* Замкі та храми...

Т.В. БЫСТРУШКИНА
(Тара)

ТАРА — БЫВШИЙ УЕЗДНЫЙ ГОРОД — В ПРЕДАНИЯХ, ЛЕГЕНДАХ И УСТНЫХ РАССКАЗАХ

О Таре, старейшем городе Омской области, ранее — уездном городе, входившем в состав Тобольской губернии, — написано немало; сведения о Таре можно найти в летописях, царских указах, «Повести о городах Таре и Тюмени» Саввы Есипова, «Истории Сибири» Г.Ф. Миллера и многочисленных исторических очерках. В народной несказочной прозе Тара представлена легендами и преданиями о Тарском бунте 1722 г., о городе ссыльных раскольников, о чудотворных иконах в Тарских храмах. В современном бытовании по-прежнему популярны предания и легенды о Таре купеческой, точнее, о строительстве купеческих домов, подземных ходах под ними.

Сюжеты и мотивы преданий об истории Тары, начиная со времени возникновения города, встречаются в исторических очерках, в краеведческой литературе. В основном это литературные обработки народных рассказов или ссылки на них.

С первой четверти XVIII в. Тара уже является уездным городом, в 1722 г. «Тарский раскол» стал предметом многочисленных слухов, разговоров, преданий и легенд. Отголоски «бунташного» 1722 года нашли отражение в некоторых официальных документах. В Топографическом описании Тары и Тарского уезда 1788 г. указывалось: «...в 722 году, егда по указу его императорского величества... велено было всем российским подданным учинить присягу, тогда последовало от Тарских граждан некоторое ослушание и причтено было за бунт, посему многие Тарские жители и получили смертную казнь, яко-то: отсечение головы, повешение за ребра, иные сажены на кол и протчими наказаниями усмирены»[1].

Эти печальные события отражены и в народной несказочной прозе.

В книге « Тарская мозаика» читаем: «...тогда же за тарчанами закрепилось прозвище “коловичи” — посаженные на кол; **по преданию**, головы казненных Тарских отпорщиков, насаженные на кол, выставлялись в Таре на всеобщее обозрение»[2].

Но народных текстов в свое время никто не записал, а в современном бытовании сохранились лишь отрывочные воспоминания и ссылки на то, что люди слышали от своих предков:

«Да, тарских раньше коловичами звали, потому что казнили страшно — на кол посодют и ждут, когда помрёт человек в муках, а казнили тех, кто против царя был, но царь не этот, не Николашка, а ещё раньше был»;

«Я вот слышала, что коловичами звали из-за казни такой, это я давно слыхала, от кого — не помню. Но опять же, кто как говорит, кто — что головы отрезали, а потом на колья надевали, да забор такой нагородют из них, а кто говорит, что на колья садили людей заживо. Страшные дела творилися! А когда было это и за что — не знаю, так говорили. Может, ещё когда с татарами воевали?».

Мотив присвоения прозвища связан с народной этимологией: «посаженные на кол» — коловичи. В основе предания — реальные события истории отдельно взятого провинциального сибирского города.

События Тарского бунта своеобразно преломляются и в сюжетах некоторых легенд, в частности, в легенде об Иоанне Кронштадтском, особо почитаемом многими православными священнослужителе:

«Плыл Иван Кронштадтский по Иртышу, и везде его встречало много народу с молитвами, с иконами. Приплыл он в Тару, вышел утром на берег, а там никого нет. И над городом тишина, и колокола не звенят. И сказал тогда Иван Кронштадтский: “Спишь, Тара, ну значит, долго ещё спать будешь!”»[3].

В основе этой легенды, как и положено, — вымысел: Иоанн Кронштадтский никогда не был в Таре, но его почитали особо по всей Сибири и поэтому жители Тары вложили в его уста пророчество о покорном равнодушии тарчан на долгие годы после «бунташного» 1722 г.

В современном бытовании сохранились предания о купеческих особняках Тары и подземных ходах под ними. Некоторые предания дошли до нас с конца XIX в. или с начала XX в., они прекрасно сохранились в народной памяти и сегодня продолжают обрастать дополнительной информацией. Интерес к ним можно объяснить тем, что сохранился сам предмет разговора — купеческие особняки.

В преданиях, легендах и устных рассказах представлены современный взгляд на события далекого прошлого, сегодняшняя интерпретация известных фактов истории, а также определенная доля вымысла, порой совершенно абсурдная, но упорно передаваемая из поколения в поколение.

Большая часть записанных нами текстов народных преданий и рассказов посвящена знаменитому в Таре дому купца Я.А. Немчинова:

«Этот дом Немчинов на спор построил. Он богатый очень был, самый богатый из тарских купцов. А земля эта была другого купца — Нерпина. Под горой заливало всегда сильно, дома там небольшие строили. Вот Немчинов и говорит, что можно там большой красивый дом построить, а Нерпин говорит, что нельзя, и фундамент подмоет и толку не будет. А Немчинов поспорил и говорит, что он бы построил дом такой, какого ещё в Таре не было. Нерпин тогда посмеялся, да и говорит, строй мол, хоть земля-то его была. А Немчинов взял, да и построил, да ещё в три этажа, да каменный, всяко разукрашенный. Так такой дом один в Таре и есть из старинных купеческих. Вот его и зовут Немчиновский, а улица Нерпинская до сих пор»[4].

«Тарские купцы даже водку пили с пользой, с умом: по пьяному делу поспорили купец Немчинов с Нерпиным. Один говорил, что нельзя под горой дома большие строить, всё равно в половодье размоет, только деньги на ветер. А другой говорит, что если с умом, то и на этом берегу можно дом хороший поставить. Я, говорит, построил бы, да земля не моя. Тот говорит: «Строй, мол, — поглядим». На трезвую-то голову, может, и пожалел, что так сказал, да уговор дороже денег. И построил Немчинов этот дом, он вообще не похож на другие дома купцов был, он говорят, много изучал специально и специалистов приглашал, они расчёты делали, и вот дому уже сколько лет! Про это же много говорили и писали, а потом ещё вроде бы родственница кого-то из этих купцов рассказывала, как дело было»[5].

Основной мотив народных преданий о строительстве дома Я.А. Немчинова — **спор или состязание (соревнование) купцов**. Несколько вариантов преданий о доме Немчинова—Нерпина опубликованы в различных источниках. Легенд и преданий об этом знаменитом доме немало, и порой доля вымысла в них намного превышает факты действительности. Дом на самом деле был построен на деньги купца Я.А. Немчинова, но никакого спора между ним и И.Ф. Нерпиным быть не могло, хотя бы потому, что жили они в Таре совсем в разные годы.

Сведения же об этом в книге очерков «Тарская мозаика» говорят скорее не о здоровом соперничестве между богатыми людьми Тары, даже не об азарте, естественном в подобных ситуациях, а о скрытой зависти, превосходстве, желании самоутверждения любой ценой:

«...чтобы опровергнуть утверждение противника, вмесить его в грязь, он начал и успешно завершил постройку дома на пойме»[6].

Районная газета «Ленинский путь», публикуя материалы краеведа А.В. Ваганова, который, ссылаясь на народное предание, пишет: выиграв спор, Немчинов получил большие деньги — «полсотни "катюш"»[7].

Авторы исторических очерков акцентируют внимание на **мотиве личной выгоды**: выигравший получает не только общественную признательность, славу, но и материальное удовлетворение.

Имя И.Ф. Нерпина связано и со строительством последнего в Таре каменного храма — Параскевиевской (Пятницкой) церкви, и с появлением других церквей. Ссылаясь на народное предание, тарский краевед А.А. Жиров так пишет о строительстве в подгорной части города Казанской церкви по задумке Нерпина: «...**по преданию**, Казанская церковь... строилась из кирпича, изготовленного на Екатерининском заводе. От парома этот кирпич передавали из рук в руки по цепочке. Сколько же потребовалось людей, сил и времени, чтобы передать до 400 тыс. штук кирпича?»[8].

Речь здесь идет о кирпичном заводе в с. Екатерининское, которое расположено на другом берегу Иртыша.

Целый ряд легенд и преданий связан с подземными ходами под купеческими особняками в Таре.

«О Немчиновском доме в Таре говорят, что он построен 300 лет назад, что от дома идет подземный ход в направлении к Иртышу, дальше проходит под Иртышом и выходит в Краснозёрске, где древнее городище и курганный могильник»[9], — так говорится в одном из очерков книги «Тарская мозаика», а народное предание, записанное в наши дни, уже не несет какой-либо конкретной информации, но сохраняет **мотив сооружения подземного хода**:

«Под домом трёхэтажным, что под горой, есть подземный ход, он на другой берег Иртыша выходит. Так рассказывали, а сейчас его уже никто не найдёт, уже все ходы и выходы размыло и завалило. Зачем этот ход прорыли — не знаю, кто говорил, что клад там будто, ну это всегда говорят, только ничего там не нашли, а ещё говорили: ход — чтобы прятаться там, только от кого прятаться не знаю»[10].

Разговоры вокруг Немчиновского дома не утихли до сих пор:

«Под этим домом Немчинов оборудовал монетный двор, и деньги фальшивые делал. Вот и проложил подземный ход из дома под Иртышом. Через этот туннель можно было вынести все фальшивые деньги»[11].

О неослабевающем интересе к сведениям о подземных ходах свидетельствуют многочисленные упоминания о них в краеведческой литературе и газетных публикациях.

Из газеты «Ленинский путь» (ныне — «Тарское Прииртышье»): «И еще одно предание, связанное с тем же монетным двором. Будто бы Немчинов в целях конспирации и безопасности проложил под Иртышом туннель, упирающийся дальним концом в заимку Мезенцева (Красное озерко). Этой дорогой можно было вынести все фальшивки и благополучно отбыть в любом направлении. Немчиновский туннель под Иртышом — чистейший, конечно, вымысел...»[12].

Подземные ходы, якобы, были проложены не только под Немчиновским домом:

«От красной больницы ход подземный идёт, кирпичом выложен и дверь железная, только открыть побоялись её, и под другими домами есть ходы, люди видели. Говорят, что под землёй все дома старинные ходами соединяются, и что была когда-то даже карта у одного из хозяев этих домов. Они там богатство своё прятали и скрыться можно было незаметно в случае чего, да и тайно из дома в дом переходить»[13].

Для чего были проложены эти ходы — можно только догадываться. Местная газета «Тарское Прииртышье» высказывает несколько предположений:

«Возможно, соединял он (ход) два купеческих дома. Есть также мнение, что это был просто склад. А может быть, строители набрели на очень давнюю драматическую историю — Тарский бунт 1722 г., когда старообрядцы заранее подготовили себе путь, по которому намеревались уйти в мир иной.

Последняя версия местным краеведам представляется наиболее симпатичной».

Таким образом, в преданиях о подземных ходах четко выделяются следующие мотивации их сооружения: изготовление фальшивых денег и их транспортировка, наличие клада, возможность спрятаться или незаметно уйти, тайное сообщение между купеческими

особняками и даже действия старообрядцев — участников Тарского бунта, — готовившихся к самопогребению.

Мотив наличия подземного хода, скорее всего, навеян литературными источниками. В преданиях о Таре, о ее купеческих домах его присутствие объясняется тем, что купеческие особняки для провинциального старинного сибирского города — это своего рода средневековые замки, которые обязательно предполагают наличие подземного хода. Подобные тексты создают **образ таинственной, романтической, загадочной Тары**, и этот ореол таинственности поддерживается формулировками: « Зачем ход прорыли — не знаю, но... клад там, будто... чтобы прятаться там, от кого — не знаю». Или: «...все дома ходами соединяются», «даже карта этих ходов у одного из хозяев была», «деньги фальшивые выносили».

Рассказы о существовавших когда-то подземных ходах передаются из поколения в поколение и до сих пор вызывают живой интерес. В нашем распоряжении есть несколько записей рассказов тех, кто якобы видел сам провалы под землей, деревянные настилы из лиственных бревен и т.п.

Образ Тары конца XIX и начала XX в. будет неполным без предания о доме священника Александрова, арестованного в 1937 г. и приговоренного к расстрелу. Из многочисленных воспоминаний старожилов следует, что этот дом стал украшением Тары в конце XIX в. Его еще называли «дом с балконом» или «дом с мезонином»: «Молодежь любила гулять по улице Александровской и смотреть то ли на дом, то ли на дочку священника Капочку, которая с равнодушным видом сидела с книгой в руках и пила чай из красивой чашки на балконе каждый вечер. Родители ее любили, баловали, хорошо одевали. И дочка была красавица, и дом очень красивый, и трудно представить, что больше привлекало молодежь: красавец-дом или красавица-дочь священника»[14].

Автор данной цитаты, видимо, располагал разными вариантами этой романтической истории, о чем свидетельствует ремарка: «...сведения, сообщенные в разное время Н.И. Шабалиной, В.Н. Зыковым и другими Тарскими старожилами <...> а также А.П. Бухариной, хорошо знавшей семью священника». Мы, к сожалению, подлинными записями не располагаем.

По своим жанровым признакам эта история больше похожа на устный рассказ о прошлом уездного города, но в Таре это уже предание, и трудно в нем отделить правду от вымысла. В этом тексте явно выделяется **мотив любования красотой**, он проходит через всё

повествование, он в особом отношении к сообщаемой информации, в редком имени «Капочка», в необычном, непохожем на все другие, доме с балконом.

Улица, на которой стоит дом священника Александрова, тоже Александровская, но названа она в честь царя Александра-«освободителя».

Образ Тары — уездного города сибирской глубинки — вырисовывается и из текстов преданий, в которых речь идет о местных городских достопримечательностях и характерных особенностях старинного города:

«Улица под горой раньше Мостовая называлась. Там внизу сыро, грязно, вот и понаделали этих мостков. Их вообще по Таре полно было, а уж внизу всю улицу вымостили. Вот и Мостовая»[15].

Необходимость сооружения мостков, тротуаров и мостов через улицы Тары в народных преданиях связывается с очевидным фактом: Тара расположена на низком месте, частью на болоте, в подгорной части передвижение на лодке во время весеннего разлива Аркарки и Иртыша — явление характерное.

«В Таре грязи всегда хватало, а уж раньше-то особенно. Потому везде на улицах тротуары были, а иногда на другую улицу трудно было проехать — стали мосты делать. Самый большой и красивый был Калашников мост. Когда его построили, то можно стало на соседнюю большую улицу проехать, и туда приезжали, когда ярмарки в городе были, и торговали там, говорят, вкусные калачи привозили и продавали. И мост поэтому — Калашников: калач — "калаш". Торговец кричал: "Купи калаш! Купи калаш, вкусный калаш!". Он, наверно, татарин был»[16].

Часто там, где речь идет об одних и тех же событиях, мы видим совершенно иную трактовку, иной взгляд, иное — народное — толкование одних и тех же, на первый взгляд, фактов, поступков, явлений.

Некоторые тексты представляют собой обыкновенный пересказ той информации, которую содержат в себе исторические справки и архивные данные. Но и эти пересказы ценны тем, что кроме информации, пусть уже известной, они несут в себе отношение к истории своего края, к тем событиям, о которых рассказывают. В этом их главное отличие от сухой документальной информации. Немаловажно и то, что они осуществляют тем самым одну из самых важных задач фольклора: трансляцию «из поколения в поколение».

Примечания

[1] См.: Описание Тобольского наместничества / Сост. А.Д. Колесников. Новосибирск, 1982. С. 274.

[2] Тарская мозаика (история края в очерках и документах 1594—1917 гг.). Омск, 1994. С. 27.

[3] Личный архив автора (далее — ЛАА). № 112.

[4] ЛАА. № 113.

[5] ЛАА. № 114.

[6] Тарская мозаика... С. 169.

[7] Ленинский путь. 1974. 21 марта.

[8] *Жиров А.А.* «Если бы стены могли говорить...»: Очерки и статьи. Омск, 2008. С. 93.

[9] Тарская мозаика... С. 169.

[10] ЛАА. № 115.

[11] ЛАА. № 116.

[12] Ленинский путь. 1974. 21 марта.

[13] ЛАА. № 117.

[14] См. *Жиров А.А.* «Если бы стены могли говорить...» (также опубл. в газете «Тарское Прииртышье»).

[15] ЛАА. № 118.

[16] ЛАА. № 119.

М.В. АХМЕТОВА
(Москва)

ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА МУРОМ ГЛАЗАМИ ЕГО ЖИТЕЛЕЙ

Полевые материалы, которые легли в основу этой статьи, были записаны в двух экспедициях Государственного республиканского центра русского фольклора (2005 г.)[1]. В наших записях представлен большой пласт городской топонимики (формальной и неформальной, включая рассказы о происхождении топонимов), а также зафиксированы развернутые нарративы, позволяющие выявить устойчивые представления о городских районах, репутации их жителей, территориальных молодежных конфликтах и т.д.

Как административное образование округ Муром включает в себя городскую часть, состоящую из микрорайонов, и сельские округа. Деление на микрорайоны, составляющие собственно городскую часть, не обязательно совпадает с территориальным делением, существующим в представлении горожан. Муромские районы (здесь и далее термин *район* употребляется в широком смысле, в отличие от административного термина *микрорайон*) формировались на протяжении всей истории города. Районы, сложившиеся в XX в., вырастали из промышленных поселков, входивших в черту города деревень и массивов новостроек. В качестве главных районообразующих предприятий муромляне называют железную дорогу, стрелочный завод, фанерно-мебельный комбинат; для пригородных населенных пунктов, находящихся в сфере влияния Мурома, — приборостроительный завод и льнопрядильную фабрику. Границами, разделяющими районы друг от друга, а город от села, служат как природные (овраги, река, леса), так и рукотворные объекты (железнодорожные пути, улицы).

С конца 1990-х гг. в состав города и округа Муром вошли около десяти сел, деревень и поселков. В статье будут рассмотрены лишь те, в которых существует промышленность, исторически связанная

с собственно муромской, и которые муромлянами осмысливаются как районы. Именно поэтому будут рассмотрены Вербовский поселок (в составе г. Муром с 1997 г.) и Поселок фабрики им. Войкова (в составе округа Муром с 2005 г.).

Общеизвестны неофициальные названия районов, улиц, общежитий, некоторых зданий и других объектов (кроме тех, что значимы только для своего района), а также предания о возникновении официальных и неофициальных названий. Большинство разговорных названий образовано по традиционным для русской неформальной топонимики моделям[2]. Многие топонимы для Мурома не специфичны (например, *Шанхай* ‘район барачной застройки’).

Отразить во всей полноте топонимику такого крупного города как Муром — задача заведомо невыполнимая. Одни названия выходят из употребления, оставаясь в памяти лишь пожилых людей и краеведов; другие появились недавно. Во второй половине XX в. муромская топонимика активно собиралась краеведом А.А. Епанчиным[3]. В ходе нашей работы установлено, что некоторые топонимы, зафиксированные Епанчиным, уже забыты муромлянами, при этом было выявлено много новых названий.

Цель настоящей статьи — ввести в научный оборот материалы экспедиции. В публикации предпринято описание восприятия пространства города его жителями на основе записанных от них нарративов и суждений, отражающих представления муромлян об истории и современной жизни районов, о значимых локусах, о происхождении городских топонимов. Прежде всего в публикации отражены макрообъекты (районы, улицы, районообразующие предприятия и наиболее значимые места проведения досуга); обширный материал, касающийся памятников, магазинов, рынков, отдельных зданий и т.д. здесь представлен не будет.

Планировка и застройка Мурома

Маркированной для муромлян (включая некоренных) оказывается удачная и четкая планировка города[4]:

> Так наш город-то маленький, заблудиться здесь практически невозможно, потому что у нас все улицы по плану, как его утверждала еще Екатерина II, да? Застройка была после всех пожаров и прочего, в XVIII веке, у нас всё ведь сгорело. И все улицы идут к Оке... [КВН].

> У нас направление, расположение улиц четко идет по сторонам света. Северо-восток и юго-запад. <...> У нас легко ориентироваться в городе... [ГВМ].

У нас [в Александрове] вот было — «около рынка» там скажут. То есть [в Муроме] не «около рынка», а «на Куликова», кто там, я не знаю, Куликова или там, там скажут именно улицу. Улицы, что ли, так распланированы хорошо? А вот в Александрове такая идет длинная-длинная, и непонятно. Длинный город. А здесь он такой более вроде квадратный что ли, или я не знаю, как назвать это [СТБ].

На протяжении XX в. расширение Мурома происходило за счет включения в его состав окрестных деревень и поселков; предприятия вели строительство как в черте города, так и за его пределами (при этом интенсивность строительства может связываться горожанами с активностью руководства того или иного предприятия). По воспоминаниям, довоенный Муром был практически весь деревянным, за исключением старых каменных и кирпичных зданий, сосредоточенных в основном в центре и на Казанке. Широкое строительство многоэтажных домов, потеснивших деревянную застройку (частный сектор и бараки), и расширение черты города становится наиболее активным в 1950-х гг., согласно принятому в 1953 г. Генеральному плану застройки Мурома[5]:

Это уже в конце 50-х начали строить вот первые такие здания, вот этот «Октябрь», «Прогресс» кинотеатры. Первые дома <...> Сталинские их называют, сталинские. Первые дома в городе. А так всё кругом деревяшки были. [*Собиратель:* Когда их стали сносить?] Ой, вы знаете, ну, наверное, ну после войны, наверно, их и начали [ИВ].

..Вот я в 59-м году приехал. И даже вот на Казанке кирпичные здания — был вокзал, клуб железнодорожников, вот эта столовая рядом с клубом железнодорожников и два маленьких двухэтажных общежития. Всё. А всё остальное было всё деревянное, всё одноэтажное. И Собачаевка, она вот этот, вот вся она была одноэтажная. Сады, сады, сады, сады, и там ни одного не было кирпичного здания. Это щас вот уже понастроено, вот я 46 лет в Муроме. Он же так изменился здорово, этот город Муром. Он стал каменный. <...> Вот он был, Харитонов, заступил директором завода, он был заместителем директора 6-го завода, тогда директор был тот самый — огромный, значимый. А он у него был заместителем. И когда он заступил директором вот этого завода Дзержинского, был завод Дзержинского — он по три дома в год строил. Он так хорошо строил, так много строил [САС].

С расширением города сдвигались понятия о центре и периферии. Наиболее активно осмысляется место в городе толевого/рубероидного завода, расположенного в районе исторической

Московской заставы, где был въезд в Муром со стороны Владимира и Нижнего Новгорода:

В центре города находится у нас ЗАО «Кровля», кровля, толевый завод, как его раньше называли, ему 83 [года] <...> Вот здесь, где въезд в город, гостиница «Русь» — это была уже окраина города <...> А щас это уже центр почти [САС].

Территориальное деление Мурома

Центр

Как и во многих других русских городах, в Муроме выделяется центральная территория, которая в разговорной речи носит название *город* и противопоставляется новым районам («городом у нас считается, центр, центральный район» [ПЛВ]; «я, например, рожала в этом вот [роддоме], на Южном. Не в городском» [ШНЮ]).

Центральными муромляне считают улицы Московскую, Льва Толстого и Ленина, а главными площадями — площадь им. 1100-летия г. Мурома и площадь Победы.

В то же время сам центр неоднороден. Внутри него самого «городом» является исторический центр: так, на ул. Советской с запада на восток муромляне локализовали «город», начиная от квартала, в котором расположен Дворец культуры им. 1100-летия Мурома.

Для молодежи 1980—1990-х было актуально деление центра на **Львуху/Львушку**[6] и **Централку**:

> [Львуха включает в себя] весь район вот этот, ограниченный улицей Заводской по одной, скажем, стороне, Куликовой — квадрат такой, Московской... Там нет, наверно, не Московской, там ближе в ту сторону — Советской там, Карла Маркса. И речкой. Вот такой вот большой квадрат с улицей Льва Толстого <...> Централка тоже была. Ну отдельно как бы район. Это вот Московская улица вся ну и близлежащие — Советская с той стороны, Коммунистическая [М].

В качестве абсолютного центра Мурома может восприниматься исторически самое высокое здание в городе — водонапорная башня:

> В основном он [центр] считается около башни. Вот он начинается тут [КАВ].

Центр ограничен Окой, оврагами и железной дорогой:

> Город — вот центр <...> Границы вам щас скажу. Здесь вот этот, как говорится, Выемка, это самое, где железная дорога идет. Там идет... ну Штап он тоже переходил, он так назывался — Штап и Штап, там тоже овраг был. Ну он был так — овраг, овраг. Штапной

овраг, вот <...> Там вы знаете как, вот идет Штапной овраг, там идет Штап, а дальше идет Слободской овраг. Да, там уже Якиманская слобода дальше идет. Тут река, там железная дорога, Нижегородская железная дорога. Муром-2 назывался этот вокзал <...> А там [за железной дорогой] была Казанка [ДЕН].

Железнодорожный переезд был. Вот значит, в сторону города — это город, центр. А с другой стороны — это уже Казанка начинается <...> По Оке — там уже граница с другой областью, с Горьковской [ШНЮ].

В центре проходят главные праздничные мероприятия, посвященные дню города. По рассказам муромлян, торжественное шествие начинается от площади Труда у гостиницы «Русь» (теперь «Муром») по ул. Московской, сворачивает на ул. Льва Толстого и заканчивается митингом на площади Победы. Вечером проводятся мероприятия (концерты, дискотеки, фейерверки) на площади 1100-летия г. Мурома и в Окском парке.

Районы

Одним из старейших районов города является **Казанка.** Она начала застраиваться в начале XX в. на территории, примыкающей к железной дороге, и считается железнодорожным районом:

Железнодорожный район, да. Ну наши дома здесь железная дорога построила. Всё это, железнодорожники здесь живут, да [ШНЮ].

Существуют две версии происхождения топонима *Казанка*:

А Казанка — тут речка в свое время была Казанка. Небольшая речка, которая впадала в Оку. И она как бы разделяла город, этот вот район от города. И поэтому Казанка. А некоторые так считают, что у нас раньше была Казанская железная дорога. И в этом микрорайоне жили почти одни железнодорожники [ФГГ].

Для муромлян, живущих в других районах, Казанка — это всё, что находится за железнодорожной линией со станцией Муром-2. Однако сами жители этой части города выделяют **Западный микрорайон** (в районе Отделенческой больницы и клуба им. В.И. Ленина) и **район вокзала** (Привокзальная площадь, ул. Филатова и Вокзальная), которые, по их мнению, в Казанку не входят. В качестве своеобразной «пограничной зоны» может выступать территория вдоль железнодорожной линии со станцией Муром-2 (сейчас не функционирует) (**Второй Муром / район Второго Мурома**).

Старожилы помнят довоенное деление Казанки по поселкам:

[ДЕН:] Это Казанка была. Там центр был — ПРЗ. Паровозоремонтный завод, тот, что теперь «Тепловоз». И там были вот, там поселки были. Рабочий поселок, Большой Административный, Малый Административный <...> [ДИГ:] Административные поселки находились там, около вокзала. Вот там, по-моему, где вот все эти жили, инженеры, да? [ДЕН:] Да, там были каменные домики, вот эти отдельные квартиры <...> А Рабочий поселок был ближе к... ниже к Александровке. [ДИГ:] Это вот там за Калинина, улицей Калинина, вот там вот. [ДЕН:] А здесь вот уже был Амосовский поселок. После вокзала Нижегородского. [*Собиратель*: Это там, где сейчас улица Амосова?] Да. А это Амосовский.

Штаб/Штап находится в северо-восточной части Мурома. Происхождение названия района обычно связывают с располагавшимся здесь штабом; в речевую традицию вошло оглушение последней согласной в слове *штаб*:

...Еще при Ермакове[7]... ой, ну раньше солдаты помните, служили долго, по 25 лет, а потом выходили — ну типа пенсия, они уже там больные, старые, всё, а как бы они кроме военной службы. И разместили у нас в Муроме какую-то там часть вот этих солдат и вот он распределял на постой, и вот если я не ошибаюсь, именно... Единственно, что он был штаб. Именно на «Б». А почему-то со временем все стали произносить «Штап». «П». <...> Да, это щас причем, знаете, чуть ли уже не пишут, по-моему. Не «у Штабского моста», вот именно «штаб», а «П» [ЛГ].

Штаб был когда-то. Белогвардейцы. Кто-то мне рассказывал <...> На одной стороне, гыт, войска ставили, на другой стороне был штаб [поэтому район так называется] [ВИ].

Штап делится на **Старый** (дореволюционная застройка; по одному из рассказов, вошел в черту Мурома в 1970-е гг.) и **Новый** (застройка 1950-х гг.):

[ДИГ:] Как раз в 50-х годах началось, это, в Муроме самое большое строительство — 49-й, 50-й, 51-й годы, и вот образовался Центральный поселок. Причем там улица Молодежная, Фестивальная — это всё строилось к Фестивалю молодежи. И поэтому давали такие вот названия. Это был 57-й год. 56-й, 57-й год. [*Собиратель*: Это там Штап?] Нет, это Центральный поселок. А Штап — это старинная, еще дореволюционная постройка. Там

частные дома вот. Это вот за мостом, за этим за Штапским мостом, там это, это самый Штап. И он <...> от реки идет и где-то, наверно, идет до улицы Матросова, наверно, вот так вот <...> А то, что после уже было построено, это вот уже считается вот Новый Штап. Но у нас он считался Центральный поселок. [ДЕН:] Там Штап — какая: Садовая, Казанская, Приокская, Ямская, Фруктовая.

Штап дал имя отделяющему его от центра оврагу, мосту через него и находящемуся на Садовой ул. магазину (*Штапской/Штапной/Штабной овраг*, *мост*, *магазин*).

Микрорайон **Фанерный** в южной части Мурома вырос на основе Фанерного поселка, который начал строиться с 1930-х гг. вокруг фанерного комбината, чем и объясняют его название:

Фанерный — значит, потому что фанерный комбинат [ВН].

Фанерный выстроили в 31-м году, вот начали его строить. С 29-го примерно по 31-й—32-й год. И около этого завода вырос поселок. Это было, он вырос на окраине Карачарова, села Карачарово, и он так и назывался — Фанерный поселок [ДИГ].

Согласно еще одной интерпретации (не слишком распространенной), название микрорайона объясняется тем, что там «дома-то все эти деревянные или там фанерные» [КИИ].

Примыкающий скорее к Карачарову (это село недавно включено в границы города), чем к центру города, Фанерный воспринимается как район отдаленный и автономный:

Фанерный — это как бы окраина города. Они как-то там сами как бы по себе, что ли <...> Там всё есть, ему в город, в общей сложности, и незачем ездить. У них всё там есть — кинотеатр у них там есть, магазины у них там есть, рынки у них там есть. Всё у них там есть. То есть им оттуда... но это они, этот вот Фанерный, он отделяется от Мурома только железнодорожной линией <...> А так в общей сложности тоже Муром <...> А за Фанерным идут вот эти вот селения. Ну такие, деревни. Карачарово, откуда Илья Муромец. Панфилово, такие вот <...> Как бы вот этим Фанерным заканчивается в ту сторону Муром [САС].

Название одного из самых новых микрорайонов, застраивавшегося с середины 1960-х гг., **Южного**[8], объясняется географически:

Вот Южный там — понятно, что это на юге нашего города стал микрорайон строиться — понятно, назвали его Южный [ВН].

Южный делится на **Старый** и **Новый**, в соответствии с этапами застройки.

На северо-западе Мурома находятся **Африка** и **Собачаевка**. Собачаевка — район частной застройки, по рассказам, некогда населенный железнодорожниками и мигрантами из деревень. Африка застраивалась в последней трети XX в. стрелочным заводом, частично на территории Собачаевки:

Когда стрелочный завод начал строиться, он очень много понастроил, посносил вот эту Собачаевку и построил там такие хорошие дома <...> А он [район Собачаевки] и без того был хорош. Просто он был одноэтажный. А вот сюда, если в эту сторону идти, это у нас больница на железной дороге есть, и за больницей такой плохой район <...> Ну деревянные здания там это всё. Вот они и говорят — давайте мы здесь будем строить. Плохие вот эти, барачного типа дома, будем сносить, хорошие дома будем строить. Так нет — сносили дома на Собачаевке, а там крепкие были дома такие. Там машинистов у нас очень много жили. Вот. Их посносили и сады ликвидировали. И поставили вот эти вот кирпичные дома. Они тоже хорошие дома. Но и снесли хорошие. Ведь кто знает, где лучше жить — или в частном доме со всеми удобствами, да? Или в кирпичной квартире? [САС].

И вот когда деревня стала приезжать в город, им давали место там вот, на этой Собачаевке. Они построили себе вдоль вот этой улицы Московской, построили себе там дома, значит, огородики. А потом завод стал строить большие дома [ЛВА].

Новый район, застроенный типовыми многоэтажками, Африка считается «молодежным» [ТЮ] и перенаселенным («очень населенный <...> дом на дому» [ЕТА]).

Границами между Африкой и Собачаевкой и, в свою очередь, Африкой и Казанкой считаются следующие улицы:

...Расковой, Серова, Вишневая, Спартаковская — вот это Африка [ФИК].

Казанка и Африка [разделяются], скорее всего, [улицей] Лаврентьева. Не скорее всего, а так оно и есть <...> Вишневая, Спартаковская — это, наверное, все-таки Африка <...> Африка с Собачаевкой, [разделяются] наверное, Трудовой улицей» [М].

Топоним Собачаевка обычно мотивируется номинацией *собака*:

[ЧОВ:] Там, видимо, этот район собаками славился <...> Ну, помоему, там что-то типа живодерни. [ЛГ:] Вот и я тоже так думаю <...> Ну просто, вот бегали вот эти вот, как бы сказать, ватаги собак диких, ловили их.

И почему она Собачаевка — может, потому что в каждом доме собака? <...> Просто одноэтажные дома, все имели сады свои. В общем, может, для охраны вот этих своих хозяйств [САС].

Еще больше версий у происхождения названия района Африка[9]:

Ну почему Африкой назвали? И кто-то говорит: «Ну вроде самая южная точка». Я говорю: «Ну где ж она южная?» А оказывается, нет, оказывается, когда там построили новые дома, новостройки, и отопление включили, это были самые жаркие, самый жаркий район был. То есть там очень хорошее было отопление. И оттого, что там так хорошо топят, прозвали Африкой. То есть там жара, как в Африке [ИИ].

Чего Африка? А потом я понял, почему Африка. Потому что этот район назывался Собачаевка. Там были пески. Ну, а как Сахара. И там все время собаки водились. Много тогда собак было <...> А потом завод стал строить большие дома на этих песках. Там жарища. Там жарко. Вот, видимо, прозвали Африкой. Потому что вроде бы в песках, в жаре, жарко [ЛВА].

Вот щас называют район Африка — почему Африка? Там на отшибе <...> Что потеплее — нет. Просто далеко ехать. В Африку [ИВ].

Почему Африка? Ну там совершенно дома как бы построены хаотично. То есть там вот нет как бы планомерности. Чтобы там по линии по какой-то там, по диагонали — ничего, там вот именно так как-то натыкано всё. Вот у людей там сложилось впечатление — как в Африке. В Африке-то что? Деревья, пальмы, и всё это как? Хаотично [ПЛВ].

У меня своя точка зрения, как-то она оказалась неправильной. Африка. Вот я так понимаю — далеко очень, да? Поэтому и называют Африкой <...> А я вот ошиблась, я-то думала, Африка это другое. Там поставили, значит, магазин, он очень долгие годы был без названия. А поскольку он, знаете, вот такой буквой какой-то изогнутой, его люди в народе прозвали «Крокодил». <...> Думаю, раз там магазин Крокодил, значит, и район этот Африка. Вот для меня крокодилы где водятся? В Африке. Но это еще дальше, еще дальше [ЧОВ].

Название *Африка* в силу своей экзотичности обыгрывается анекдотом:

> Это даже есть анекдот, вот когда у нас проводился «Пелетон» [международные велогонки] <...> Бабуля подходит в районе гостиницы позвонить и у молодого человека спрашивает: «Вы не подскажете, как вот мне в Африку позвонить?» А это якобы был один из участников «Пелетона». И говорит: «Да что, бабуля, я до Парижа никак не дозвонюсь, а вы в Африку» [ФГГ].

В одном из краеведческих изданий новый район на границе Африки и Казанки (ул. Лаврентьева, Машинистов и Жданова) называется **Черемушками**[10], однако ни один рассказчик Черемушки не упоминал.

Микрорайон **Вербовский,** выросший из одноименного поселка, вошел в черту города в 1997 г., однако до сих пор в разговорной речи как собственно муромляне, так и бывшие вербовчане по инерции называют его *поселком* («[*Собиратель*: А вот Вербовский у вас еще есть]. Есть. Такой красивый поселок» [ВИ]; «Речка Вербовка, пошли вот до сих пор — вот наш поселок» [ОАА]).

Существует несколько версий происхождения топонима (от названия реки *Вербовка*, от слов *верба* и *вербовать*):

> Вербовский — там маленькая речушка Вербовка протекала. Поэтому ее и назвали, вот Вербовский, да [ВН].

> Вербовский почему Вербовский называется? Потому что там верба росла на речке <...> В Питере завод эвакуировали после войны. <...> Не после, во время войны. Когда завод эвакуировали, с Питера привозили МПЗшку[11], ну там верба росла, там все было в вербе заросши [О].

> Ну вот у меня такие сведения, как я слышала, что людей туда вербовали на завод. Вот. Потому назвали Вербовский, от слова «вербовать» [ИИ].

Находящийся в отдалении от городского ядра, Вербовский автономен: там организуется собственная елка на Новый год, шествие к мемориалам и фейерверк на 9 Мая и т.д. Отдаленность района акцентируется в рассказах:

> ...Мне кажется, и настоящие власти нашего округа Муром немножко его [Вербовский] обижают <...> У них ни своей там скорой помощи, ничего не... Всё звонят оттудова. Ну больница-то есть, а скорой нету. Вот они, оттудова надо пробиться сюда, скорую по-

мощь вызвать, а вот пока... <...> Часами, часами скорую помощь не дождаться. Вот у нас Юрий Иваныч есть там. Додонов. Всеми нами известный. Вот. Ну вот с ним приступ случился, давай «скорую» вызывать. И час с лишним не было «скорой помощи». <...> Вот Валера у нас, с Валерой случился тоже приступ, он после работы из депо пришел, отработал день, пришел — с ним плохо стало. «Скорую» вызывать. Так «скорая помощь» приехала через 40 минут. А у него инфаркт. Пока ему эта пару уколов сделала — «Помогает?» — «Нет». Давай бригаду вызывать. Бригада пока приехала. Это пока мы его на таком матрасе вынесли на ковре на таком, только довезли туда, жена с дочерью домой пришли, и он как, значит... И дядя умер [ФНА].

Вербовский разделяется на **Старый** и **Новый**:

Да, Старый — это за мостом который там у нас как раз. В той части. Оттуда и застраиваться тут началась, там сохранились вот такого старого типа дома, двухэтажные такие еще. Еще такие старенькие, планировка, наверно, там тоже такая же. А вот здесь вот за мостом тут уже девятиэтажные дома <...> От въезда [со стороны Мурома] как раз Новый. А вот за мостом — это уже Старый Вербовский [ОАА].

Районообразующим предприятием на Вербовском считается приборостроительный завод (*Вербовский завод*, *военный завод*, *пороховой завод*; раньше носил разговорное название *Ленинградский*, поскольку был эвакуирован из Ленинграда в годы войны). По рассказам, именно из-за него Муром в советское время был «закрытым городом». Частые мотивы рассказов о заводе — засекреченность, вредное и опасное производство:

...У нас рядом поселок Вербовский, он сейчас входит в состав Мурома, там был военный завод. Который по документам числился приборостроительным. А там делалась военная продукция. И там сейчас подъезжаешь к этому заводу, вот его и не видно, он... больше цехов под землей, в лесу <...> Я знаю, что там был такой очень вредное производство, сначала вот даже у людей желтели [так!] кожа. В связи с этим производством. Лица, руки. Они большой слой... не было еще защиты, большой слой пудры наносили вот перед тем, как работать начинать. Были там и несчастные случаи, руки отрывали [ФГГ].

Пороховой завод. [У тех, кто там работал, пальцы] желтые, это самое, там вообще, как никотином обожженные. Главное, такие. И многие беспалые такие же, культи вот, культя. Там много обрывало там. Трагедий много очень было [ФНА].

В настоящее время завод производит бытовую химию, но по слухам, и «сейчас там некоторые цехи засекречены» [ПЛВ].

Поселок фабрики им. Войкова носит название **Шихан**. Находящийся в значительном отдалении от города и будучи отделенным от него селами Якиманская Слобода, Дмитриевская Слобода и пос. Механизаторов (в 2005 г. вошли в черту округа Муром), Шихан тем не менее воспринимается муромлянами как часть города, «район», «село внутри города», «полудеревенский район», «край города» и вместе с тем как своеобразная terra incognita (жители других районов могут смешивать Шихан, Штап, Дмитровскую и Якиманскую слободы; иногда вся территория, начиная от улицы Войкова, носит собирательное название *Слобода* или *Шихан*):

> Ну да, это вот там, где Дмитриевская Слобода. Там Шихан <...> Вот там же был частный сектор в основном. Я считаю, что это был как, ну, по-моему, даже он считался, что это у нас село, да, сельская местность. Они очень долго, и там какие-то льготы у них были. [*Собиратель*: А когда их к городу присоединили?] Ой, я даже не знаю. Наверное, вот когда тут... ну уже в эти, в наши года <...> Но он как бы считался, что это город. Вот. Может, это был[а] окрестность города? Но знаю точно, что там льготы были. Сельские. То есть как бы в черте города было село [ИИ].

Точного объяснения топонима найти не удалось; рассказчики лишь полагают, что это слово не русского происхождения, а «татарского», «китайского», «азиатского» и т.д., например:

> ...Как пригород он получается, вот это дебри какие там всё вот такие, его, наверно, не случайно назвали Шихан <...> Да мне кажется, это слово какое-то татарского происхождения... [САС].

> Это район, у нас здесь была ткацкая фабрика, назывался Поселок фабрики Войкова. Здесь частные дома, такие двухэтажные дома барачного типа. В этом районе, здесь в основном пришлый люд, потому что на фабрику никто не шел, и привозили из Молдавии, из Чувашии девочек, часто из детских домов, таких вот безродных, всё прочее, так, конечно, был[а] не очень хорошая обстановка всегда. И как-то это. И это Шихан, почему он так назван, не знаю. Идет какое-то наречие именно не наше, или вот чувашское, или молдавское [ДИГ][12].

Название **Шанхай** имеют несколько небольших районов. Во-первых, так называется часть Нового Вербовского:

> Шанхай — это район на Вербовском поселке, пожалуй, у нас. Ну почему его прозывают Шанхай — я однажды тоже заинтересовался.

Ну он как бы самый такой старый район, то есть там старые деревянные дома стоят, частный сектор был там большой <...> А уже потом, позже, начали расстраивать там поселок. <...> Вот, а этот Шанхай — его так и называли Шанхай. Вроде как это далеко где-то [ИВ].

Во-вторых, Шанхаем могут называть Шихан, бараки в южной части центра, а также просто скопление таких домов:

Вот Шихан, Шанхай — там были... Дмитриевская слобода... там место, где были общежития работниц текстильной фабрики. Фабрика имени Войкова, Поселок Войкова назывался. И девушек привозили из Молдавии, из Чувашии, из Мордовии <...> Ну вот их тут, просто они до старости жили там — чего там только не было. Вот эта вот переселенность такая вот, постоянно там называли Шихан, Шанхай. И вот тут тоже вот Эксплуатационная, там тоже вот так — деревянные дома стояли такие вот, конечно. Даже если щас посмотришь на эти дома — это ужас. Вот мы их снимали недавно. Не знаю. Там вообще, может даже, жить нельзя. Но живут люди у нас <...> Эти вот дома вот, двухэтажные дома, вот они были на Красногвардейской, в общем, вот такие двухподъездные дома, двухэтажные. Ну они были и коммунальные, и такие почему-то. В них давали квартиру бывшим работникам завода. Передовикам производства и всё прочее. А со временем там так и оставались, это были лучшие дома там. А получалось так, что сейчас эти дома все разваливаются <...> Так и называется в языке, вот именно Шанхай от названия «переполненность», как китайская, что вот так называется <...> Это и район, это и отдельный дом. «Где живешь?» — «А в Шанхае живу». Говорят. Или «на Шанхае». «На Шанхае» или «на Шихане» — это вот «на». Это в районе. Район, там где не сказать — «в этом». А то просто один дом такой вот <...> Тогда «в Шанхае». В Шанхае. Чем отличается. [*Собиратель:* А вот Шихан Шанхаем называли?] Да, да, да. Называли [ДИГ].

Аулом называют небольшой район на берегу Оки, с которого началась застройка Фанерного поселка:

Вот комбинат фанерный, в свое время он строился где-то в 29-м, в 30-е годы. И там есть люди, которые приехали на его строительство. Они такое... рыли землянки себе где-то или строили какие-то засыпные домики <...> А потом кто-то переезжал, кто-то получал, а кто-то там так и остался в этих домиках, в засыпушках или еще чего. И вот эту часть называли Аул <...> Вот я знаю, что там потом кто-то себе на месте этой присыпушечки что-то построил так, что-то сяк. И вот когда оформляли городскую черту, допустим, то вот эти как бы дома [не учли] <...> Я даже помню, писала материал о том, что

вот жила семья милиционеров, да вот? И бог весть куда их — освещения нет и за водой они под горку ходили, к родникам <...> Потом [в 1990-е гг.] все-таки какой-то частью туда что-то освещение провели там куда-то, чего-то решали, делали [СТН].

Происхождение топонима обычно объясняется «татарской» версией:

Там живут нерусские <...> Всякий сброд там в этом Ауле. Татары, наверно, и все [Ж].

Аул — это на берегу реки. Поселок Фанерный — а вот на берегу реки туда ниже — там жили, откуда они взялись, я не знаю, видимо, может быть, с этих времен, с монголо-татар, там жили одни татары. Коренные. И вот это их район был. Чисто вот побережье занимали там татары. <...> Их щас, может быть, и мало осталось [ИВ].

Название **Бучиха** для района в конце ул. Первомайской, видимо, устаревает. Сейчас район предпочитают обозначать по находящимся там роддому (так называется остановка автобуса в этом районе) и нефтебазе:

Это район вот по Первомайской — Бучиха, Бучиха. Он так и назывался тоже, я вот щас не знаю точно, почему он Бучиха назывался <...> Ну это мало кто помнит уже. Щас говорят — ну район нефтебазы. Как говорится, там нефтебаза, вот там самая Бучиха и была [ИВ].

У нас окраина, тут роддом, больше ничего нет. А этот район как называется? Не знаю. Роддом и роддом. [*Собиратель*: А вы как называете?] Мы называем — район Роддом [БЕП].

К устаревшим (и, видимо, узко распространенным) топонимам относится **Лужайка**:

Тут у нас так называемая Лужайка. Мы жили на Лужайке. Там было у нас <...> шесть домов было. Лужайка — это было что? За церквой. Там была зеленая лужайка. Вон стоит церковь, вон церковь, а вот так стояли дома <...> Вокруг. Это были дома в основном священников. [*Собиратель*: Это какая улица?] Улица Сретенская. По названию церкви. Ее назвали... в 30-е годы она уже Карла Маркса появилась... [ДЕН].

Репутация разных районов

По **застройке и архитектуре** считаются благоприятными исторический центр и новостройки последнего десятилетия. Если элитные новостройки последних лет являют собой символ достатка, то центр, наполненный историческими памятниками, хорош и с эстетической точки зрения:

Особенно мне нравятся вот именно старинные застройки. Вот где прямые у нас [улицы]. <...> Вообще я люблю всё геометрические, правильные фигуры [ФГГ].

Ну в Муроме — конечно, [нравится] центр в Муроме. Но это престижный район. И там и квартиру купить, вот например, если купить, даже за то, что она в центре города, вот — уже она стоит дороже. Ну и в Москве оно примерно так же [САС];

Ну вообще если современной застройки, сейчас застраивают район дальше центра, мы щас к вокзалу, там дальше к центру у нас еще районы — улица Мечникова и так далее. Там строят сейчас дома фирмы, уже другая планировка, индивидуальный заказ и тому подобное. Такие более элитные, потому что соответственно там уже большие вложения в недвижимость [ПЛВ].

«Хаотичная» застройка последней трети XX в. часто вызывает эстетическое неприятие (вспомним о мотиве муромской четкой планировки):

Вот у нас дальше своего носа люди ничего не видят. С перспективой хотя бы жить на полвека. Вот улицу Московскую застроили, центральная улица <...> Здесь пятиэтажки, нормально, тротуарчик, всё. Здесь девятиэтажки, свечки. Значит, здесь опять пятиэтажка вдается сюда, эти пятиэтажки вдаются сюда, а эти вот так. И вся улица испещрена то в ширину, то в длину, вернее, то в ширину. Разве так можно делать? Ну что так, о чем думал архитектор зданий? <...> Вот я живу в девятиэтажном доме. Ну это же убожество. Это уже, это да, это унижение всякого достижения [ЛВА].

Гораздо реже встречались положительные оценки районов типовой застройки:

Так и этот самый Фанерный. Он там район очень хороший. Построен очень он по-современному, по-хорошему, по хорошей планировке [САС].

Привлекательность района связывают и с положением дел на районообразующем предприятии:

Ну вот всё связано с развитием завода. То есть раньше он, этот завод [на Вербовском], ну раньше был, большую прибыль приносил <...> Он, когда стало ОАО, они стали акционерами. Ну и как бы этот район, там всё руководство, естественно, завода, живет на Вербовском, соответственно там всё — площадки игровые детские, дома как бы, магазинчики — всё было чуть-чуть другое. В насто-

ящий момент, если вы там посмотрите — он уже тоже пришел в упадок. Так что там уже смотреть нечего. Дворы там разваливаются. Ничего там интересного нет [ПЛВ].

По **экологической ситуации** двойственную оценку заслужил Вербовский. С одной стороны, это своего рода природный заповедник («жемчужина Мурома, маленькая Швейцария» [ТЮ]) с прекрасным сосновым лесом, куда горожане ездят кататься на лыжах, а в свое время даже наведывалось советское руководство:

...Устинов, бывший министр обороны <...> приезжал сюда [на Вербовский] и, это самое всё, с проверкой. И построил себе дачу. И построили его, завод, чтобы приехать не в гостиную, не в гостиницу для таких вот, как вы живете [БАС].

Поселок в общем-то в лесу стоит. Там большущие старые сосны такие. Хороший поселок, там чистый воздух. [*Собиратель*: Военный завод, а воздух чистый?] А он под землей. А от него практически вреда-то никакого [ИВ].

С другой стороны, наличие на Вербовском военного завода может рождать мнение, что район экологически неблагополучен: говорят, что «там очень может быть опасно. Потому что очень большой там процент заболеваний. Заболеваний онкологических» [ПЛВ].

Однозначно неблагоприятными считаются районы рубероидного завода, фанерного комбината (вредное производство) и роддома (построен на месте кладбища):

Вот у нас рубероидный завод — ну там экология не очень. Потому что все-таки от него идут и выбросы, они делают рубероид, покрытия вот эти для крыш. Перерабатывают там и старые, вот. Раньше я не знаю, вот щас, может, технология и изменилась, там и бумага, там и макулатура, и всякие тряпки старые, вот они перерабатывали на этот на рубероид. И это всё шло в воздух. Щас, может быть, у них какие-то и очистные, щас вроде даже меньше. А то прям даже было, смог стоял в этом районе. В сторону туда горбольницы. Ветер когда. Вот этот район не очень, нехороший район [ШНЮ].

У нас есть еще производство, конечно, вот фанерный комбинат. Он делает <...> древесно-стружечные плиты и всё. Там с какими-то тоже химическими веществами. Он тоже [вредный] [СТН].

Вот у нас жить плохо знаете где? <...> В Роддоме. Вот у нас там на Бучихе построили от завода Орджоникидзе, вот откуда увезли

линию холодильников. Они построили себе санаторий-профилакторий. Ну а в городе не было роддома, он развалился. Они заняли там. А этот санаторий-профилакторий построили на клад-би-ще. На костях человеческих. Там кладбище было. Сейчас там существует какая-то болезнь. И дети родятся с заболеваниями там. Я не знаю точно, но щас вот срочно надо новый роддом строить <...> Это задача стоит, потому что дети там все больные [ЛВА].

Наконец, о Южном микрорайоне сообщают, что «там был полигон, полигон по проверке радиационных станций, это был самый большой район, где были раковые заболевания» [ДИГ].

По **населению** наиболее благополучным районом считается Вербовский (что связывается со стереотипом «культурности» ленинградцев/петербуржцев, живущих там[13]):

Во время войны, в 43-м году... Кстати, Федосеев, Федосеев — дирижер симфонического оркестра — он когда-то был также эвакуирован на Вербовский. Смоленщина, Ленинград. Там же щас старое поколение, то есть более позднее поколение — это бывшие ленинградцы. И там, конечно, культура, так вот по сравнению... Здесь у нас вот такой рабочий район, там, конечно, культура намного выше. [*Собиратель*: Это какой рабочий район?] Вот вот наша вот эта Казанка. Африка там вот чуть-чуть подальше. Тут же МПЗ, стрелочный заводы. Здесь деревня большей частью, радиуса вот так вот около Мурома. Деревни находятся, и они вот работают на этих заводах. А там, конечно, интеллигенты, интеллигенции больше намного. В послевоенное время вот осталось поколение и до сих пор проживает. Внуки у них. То есть, конечно, там повыше уровень культуры. Я там работала пять лет директором музыкальной школы. Я знаю просто, я с этим сталкивалась [ТЮ].

Наоборот, недобрую славу заслужили фабричные районы — Шихан и район ткацкого комбината «Красный луч» (неофициальное название — *Макура*), из-за сомнительной репутации жителей этих районов, работавших на фабриках:

Даже не знаю, как объяснить, почему он [Шихан] опасен. Очень много населения, которое... у которого неизвестный заработок. <...> Там есть дома, которые богатые, но в основном это район, наоборот, бедный достаточно. В связи с этим там частные дома. Район очень нехороший <...> Как правило, молодежь с Шихана устраивает драки, раньше устраивала [ПЛВ].

Я этот район, конечно, плохо знаю, где фабрика Войкова. Там... ну на фабрику вообще кто шли? Кому уж деваться некуда. Труд-то

там тяжелый. И вот туда приезжали. И после срока отбывания где-то, да? Так сказать, в не столь отдаленных местах. Там вот поселок, конечно, видимо, жители отличались не очень-то положительным поведением [ФГГ].

Макура — это комбинат у нас «Красный луч» <...> [Район] самый приречный, грязный, необустроенный, на оврагах <...> Но сказать что криминальный, тоже, наверно, нельзя. Пьяный или чего-то такой — да скорей всего, может и да [СТН].

Макура — это вот как раз фабрика «Красный луч» <...> Как я слышала, что на фабрику на эту девчонок набирали из обычно с Казахстана, с Узбекистана. Насколько я слышала, им там, короче, сулили хорошую зарплату, квартиру. Конечно, девчонки малограмотные ехали сюда. Вот. Ну приезжали — ну как-то надо было людям набирать рабочих. Туда никто не шел, работа очень тяжелая была. Вот. В цехах шумно, пыльно. Вот. И поэтому как-то вот. Сюда набирали. Ну давали общежития. В основном они здесь выскакивали замуж. В этом же общежитии жили. Ну хорошем, хорошо, если ее там заберут в семью. Было так, что и рожали так. Без отцов, безотцовщину <...> Ну как бы непристойные. И говорили, что всегда: «У, макура там идет» — и как-то считалось, что это неприлично, непристойно [ИИ].

[*Собиратель*: А вот лет 20 назад на Макуру к девчонкам ходили к общежитским?] Ходили <...> Я-то не ходил, но слышал. Да так и ходили, как все ходили, в окна лазили, кто мог. Потому что дурной славой как раз вот пользовались девчонки. Ну лимита, это тоже в принципе совершенно всё объяснимо. Девчонки все приезжие в основном работали там на Макуре, на «Красном луче». Ну и соответственно, уровень жизни очень такой низкий <...> Ну сначала, когда был какой-то режим, кроме как в окна — нигде не получалось, наверно [М].

Впрочем, было записано и нейтральное суждение о работницах «Красного луча»:

А было ткацкое, сильная такая фабрика была. Сюда вербовали из других городов, со всей России — откуда только не... с Молдавии, с Украины сюда девчат молодых везли. Еще помню всё они это обижались девчата, от родителей сорвались. Приезжают вербовщики ваши — такого наговорят, фотографии накажут — вот такой у нас город, вот такое, золотые горы, сюда приезжает — ну ничего. Заработки у них, кстати, были хорошие. Мы же в свое время тоже

там обитали. С девчатами там дружили. В общем. [*Собиратель*: Так что, туда ходили знакомиться?] Конечно, конечно. Там общежитий было много, и деревянные общежития, и каменные потом построили, два общежития. Двухэтажные общежития были. Девчат было очень много. Очень. И вот и щас остались многие тут вот [ИВ].

Недоброй славой пользуется Аул, видимо, потому, что он ассоциируется с «чужеродным» населением:

Это татары, там жили татары, татарская, вот Карачарово, там много приехали с той стороны, именно где, как теперь... место сосредоточения всех этих народностей, определенная... чеченские, всё прочее, там татарское в основном <...> Там частные дома небольшие, какие-то улочки, вот идет, вот там вот они, тоже очень неблагополучные они считаются <...> Неблагополучные в смысле криминального, да [ДИГ].

По единичному сообщению, несколько лет назад «плохим» районом считалась Африка:

Молодежь тут разгулялась вот в Африке. Это щас скажу, так, это год, наверно, 2000-й — 2001-й. Там молодежь разгулялась. Тогда, помню, у нас таксиста убили. И их тут как-то в общем сигналы пошли уже, надо что-то делать с этой молодежью, они там, видимо, не только винцом увлекались, еще чем-то запретным. Их там в одно время всех закрывали, они, уже видно, участковому надоели. Конкретно таких мер строгих никто не принимал, а уже когда, как говорится, случилось, ну а как в России же? Петух жареный в задницу клюнет. И вот их там все позакрывали — и райончик спокойный стал [ИВ].

В настоящее время представления о «криминальности» того или иного района актуализируются лишь в связи с дискотеками, когда в одном месте скапливается большое количество нетрезвой молодежи; опасными также окказионально могут называться окраинные и плохо освещенные районы.

Места проведения досуга

Главным парком в городе можно назвать **Окский парк** (в советское время — **Парк им. В.И. Ленина**, старое неофициальное название — **Окский сад**; сейчас топоним *Окский парк* вытеснил остальные), разбитый в XIX в. и расширенный в 1930-е гг. Название парка обычно объясняется его расположением рядом с Окой:

Основной центральный парк, который Ленина, у нас в простонародье называется Окский парк. Почему Окский — потому что

река Ока, соответственно он стоит на берегу Оки, и поэтому парк называется Окский [ПЛВ].

Окский парк — любимое место отдыха муромлян. В весенне-летнее время молодежь, ранее гулявшая по улицам своих районов, со всех концов города приходила туда на танцы. Здесь играл духовой оркестр, затем — эстрадный, затем — ВИА, сейчас регулярно проводятся дискотеки. Приведу записи по десятилетиям.

1930—1940-е гг.:

...Начиная с весны молодежь гуляла по... сначала по Льва Толстого она гуляла <...> И вот начиная от Карла Маркса и до Сретенской, о[т] церкви Вознесения вот тут ходили вот. Пары, парочками, троечками, четверочками ходили — вот два ряда — туда шел, поворачивался обратно шел. Потом перешли, где-то уже в 30-е годы, в середине, перешли на Московскую. Стали ходить, где этот, центральный квартал, опять, как говорится тут, от церкви и до... ну там до второй церкви, там Николо-Рождественская была. Как говорится, вот так. Ходили парами туда и сюда. Тут и знакомились, тут, как говорится, и своих встречали, тут и смеялись (?). А когда открывался Окский — он открывался 1-го мая — все уходили в Окский. Там тоже по центральной аллее <...> Все ходили по аллее, тоже так же в два ряда ходили. Там была вот центральная аллея и две маленьких, темных аллеи такой было. Одна аллея шла к театру, а вторая просто к веранде шла. Там была веранда, на веранде там смотрели. Он шел до сентября <...>

Танцы были каждый день в Окском саду. Каждый день. Начиная со вторника и кончая воскресеньем <...> Понедельник был у них выходной. Ну, парк был открыт. Во время когда танцы там были, там был, одно время был платный сад, туда надо было чтоб пройти в этот сад, надо было заплатить билет. Но если ты идешь на танцы, то с тебя уже... Ты входной билет покупаешь, а на танцы ты уже идешь без этого. Или если ты на танцы покупаешь билет, тебя пропускают. Там было два оркестра — Сидоринский и Васильевский. Это было до войны. Они соревновались между собой. И были любители тех — этого оркестра, и были любители того оркестра. Оркестр начинал играть в шесть часов вечера, играл классику. А в восемь часов начинались танцы <...> А в Окском каждый день, даже в войну проходили» [ДЕН].

1950—1960-е гг:

Вот внизу, где щас наблюдают, это самое, наблюдательная площадка — там был стол, бильярд такой летний салончик <...> Я застал да, духовой оркестр еще играл, и там для них была вот такая

построена галёрка. И они на высоте стояли, играли. В круге это все на танцплощадке дергались. [*Собиратель*: Оркестр играл по праздникам?] Да нет, наверное, по дням. Дня два-три, что ль, в неделю вот это вот. Духовой. Эстрады еще тогда не было, а духовой вот был <...> 50-е годы. [*Собиратель*: А что они играли?] Ну тогда же играли это вот, аргентинская девочка 17-летняя-то написала [известную] по всему миру песню <...> Попсы-то в то время не было. Танго, фокстрот <...> наши советские песни [БАС].

Танцплощадка была там <...> Ну снова в парке, в Окском. Вот. Где я с женой, можно сказать, познакомился. Вот. И все, весь город, короче говоря, собирался там. Молодежь. Вот на этой, на танцплощадке. И там оркестр играл. Вот. Эстрадный <...> Ларионов такой <...> Там ну как был сначала духовой [СЮА].

1970—1980-е гг.:

Ну да, 70-е, в 81-м году я школу закончила <...> У нас в Окском парке была дис... Не дискотека были тогда, а танцы называлось. Там ансамбль играл на эстраде то есть, как инструментальный тогда. А потом постепенно перешли уже на дискотеки [ИИ].

В Окский парк шли гулять после выпускных вечеров. То есть эта традиция, мне кажется, во всех школах после проведения мероприятия, утром, где-то часа в четыре — в Окский [ФИК].

Другой парк, где была танцплощадка, — им. 50-летия Октября (**Полтинник**, ранее **Питомник**; первый топоним объясняется через его официальное название — имени *пятидесятилетия*), в основном он считался местом, где гуляла молодежь Казанки:

Я там жила, в том районе. У меня пойдут на танцы, а мать пойдит проверит. Ну, может, обманывают, может, на танцы, может, где хулиганют, пойду проверю — тама. <...> В этом Полтиннике была танцплощадка. Летняя [Ж].

Теперь, значит, праздники всегда, на второго мая всегда был праздник на Питомнике <...> Это теперь парк 50-летия. <...> Вот он это же самый парк — он называется Полтинник. Потому что его назвали 50 лет советской власти, а молодежь его окрестила Полтинник. А до этого он был Питомник <...> До 67-го года [ДЕН].

Сейчас Полтинник утратил свое значение для молодежи; в основном это объясняют тем, что он принадлежит городу, в отличие от Окского, выкупленного частными лицами:

> Ну, в принципе, если мы, вот, например, живу я на Казанке, то наш парк какой был? «50 лет». Мы всё время проводили время в том парке. Сейчас парк, как таковой парк, он почти уже не существует. Там нет ни танцевальной площадки нигде, там нет ни аттракционов, он в запущении, потому что он относится к городу. Вот. А вот парк <...> имени Ленина — он щас считается у нас... [*Собиратель*: Имени Ленина это Окский?] Окский, да. Он считается у нас более такой престижный парк. Сейчас его выкупили, там очень много аттракционов повсюду сделали, дискотеки, праздники [ЕТА].

Танцы районного масштаба проводились и в клубах («Казанка танцевала в клубе Ленина» [ДЕН], дом культуры при фабрике «Красный луч» (неофиц. *Клоповник*) предназначался для отдыха «чисто вот для этого района, для жителей этого района, для рабочих» [ИВ]); могли горожане ездить и в деревенские клубы, например в Лазарево и в Карачарово (неофиц. название клуба — *Чудильник*):

Городское пространство в зеркале молодежных конфликтов

Пространственное деление в провинциальном городе отражают конфликты молодежных сообществ, объединенных по территориальному принципу. Исследователи выделяют следующие модели: 1) микрорайон против микрорайона (улица против улицы); 2) город против пригорода (в том числе бывшего пригорода, включенного в городскую черту); 3) несколько микрорайонов объединяются против «общего врага»[14]. Все эти модели характерны и для Мурома.

Приблизительно до 1980-х гг. основными территориальными образованиями, объединявшими муромскую молодежь, были центр/«город» и Казанка. Столкновения с пригородом носили «локальный» характер (со Штапом враждовала молодежь части центра, прилегающей к Штапскому оврагу и Центральному поселку; с селом Панфилово[15] — молодежь Фанерного и т.д.). 1980-е — начало 1990-х гг. характеризуются не только наибольшей массовостью (и, судя по рассказам, наибольшей жестокостью) столкновений, но и наибольшей степенью разграниченности городского пространства и вовлеченности молодежи в конфликты «общегородского» значения, прежде всего старых районов с молодыми. Так, центр разделяется на Львуху и Централку, а Фанерный и Южный включаются в борьбу «всех друг с другом». Примечательно, что Южный как новый район оказывается в центре конфликтов за территорию: заявляет о своих претензиях на новый мост, кинотеатр и т.д. (в 1990-е гг. таким же образом проявляет свою активность молодежь из района Африка).

С другой стороны, Штап превращается в своего рода нейтральную территорию, предоставляющую пространство для битв.

При этом молодежь из отдаленных районов и прилегающих к городу поселков охраняла свою территорию, но в общегородских конфликтах не участвовала (например: «...Я не помню таких вот конкретных разборок, чтобы Вербовский там в Муром приезжал и с кем-то бился. Они к себе особо не пускали никого. Но, по-моему, и не лезли никуда. Это, пожалуй, далеко было» [М]; Шихан всегда считался опасным, но шиханские подростки сами «в город не ходили» [ИИ], в то же время не пуская к себе чужих: один рассказчик сообщил (не для записи), что в 1980-е гг. подростка, вышедшего из автобуса в Шихане, встречала компания и устраивала придирчивый допрос; лишь ответивший на всё честно проходил проверку и получал право передвижения по району).

К середине 1990-х гг. межрайонные столкновения сходят на нет, о чем говорят все рассказчики.

Привожу подборку рассказов о драках молодежи по десятилетиям.

1930—1950-е гг.:

[ДИГ:] И у нас были казанские ребята и городские ребята. И как говорится, и соревнования тут были какие, и как говорится... [ДЕН:] И ругались, и дрались.

Ну за оврагом был там, был Штап <...> Здесь город, а там уже как поселок считался. [*Собиратель*: И что, они к вам ходили?] Да и мы к ним, они к нам. Вот такие. [*Собиратель*: Через речку?] Да. [*Собиратель*: А зимой?] Чё зимой. Зимой на речке. [*Собиратель*: На льду?] Конечно <...> Просто вот: «Городских побьем», а мы: «Давай штапских побьем» [КАВ].

1960-е гг.:

Было в начале 60-х здесь да, как бы стенка на стенку дрались городские. Центр с Казанкой. <...> «Красный луч» фабрика <...> Еще по молодости, как говорится, в том районе гуляли. Вот. Ну тогда я приехал сюда молодым парнем-то. Еще мне 18, 17 лет было. Ну общежитие там про... клуб тоже там был <...> Да, бывший раньше клуб «Красного луча» <...> Ну там, туда в то время, я говорю, было, как говорится, опасно ходить <...> Раз с чужого района пришел — «Ах, ты казанский?» Ну и пошли, как говорится, выяснять отношения. Вот. А там дрались-то не один же на один. А их там на одного сразу человек, с десяток человек. <...> А то было вот и в Окский ходили <...> А уже идешь, как говорится, обратно, возвращаешься с танцев, то мог, мог нарваться и на такую ватагу, кучку, которая начнет

выяснять отношения. «Ты откуда, с какого района?» И пошли. <...> Ну город с Казанкой, как говорится... [СЮА].

Вот с Фанерного идет парень с танцев, допустим. Знакомится с девушкой. Идет с танцев провожать девушку. Она живет на Казанке. Было строго. Они своих девчонок, в общем-то, ревновали. Как это так — к нам с Фанерного сюда пришел. Побили его или что-то там. Ну обидели каким-то образом. Он идет в свой район. «Меня вот поколотили». Либо на танцах встречаются, дерутся, разбираются. Дерутся. Но дрались как — один на один. Вот кого обидели — обидчик с обидчиком. Допустим, стоит вот здесь там толпа, стоит здесь толпа, ну то есть эти с Фанерного, эти с Казанки. Вот они пусть между собой и разбираются <...> И чего тут — «Как ты к нам забрел?» Надо вот пристать, вот знаете... Приставали-то вот закурить, да чё ты, толкнут — в общем, какой-то повод искали [ИВ].

1970-е гг.:

А так в 80-х, в 70-х, вы просто спросили, я вспомнил. Молодежь вела себя как, скажем, группировками. То есть нередко были отношения достаточно острые. Взять там Казанку и Львушку. Ну Львушка это улица <...> И нередки были так скажем, формальные встречи — человек 30 на 30, выяснение отношений, кто из них сильней <...> Небезопасно было ходить по другим районам [ФИК].

Я про город не знаю, а вот, допустим, вот значит, фанерные, вот этот район, ну Фанерный, не знаю как, ну раньше тоже поселок назывался, Фанерный поселок. Вот они, значит, Панфилово есть село. Так они туда. Ездили. Да-да-да, там война была [МН].

1980-е гг.:

В свое ж время тут вообще была такая национальная русская забава, как битва район на район. Вот они оттуда с той поры такие конкретные разделения районов и пошли <...> Это было лет 20 назад точно. [*Собиратель*: А вы не помните, какой район с кем?] Ха! Все друг с другом! <...> Африки тогда не было вообще как такового такого района, он очень молодой, то есть когда его построили, Африку, уже забросили национальные русские забавы <...> Были основные районы — Южный, Казанка, Фанерный, Львуха <...> Ну вообще, откровенно говоря, даже страшновато с девушкой, девушку проводить, например в чужой микрорайон вечером. Было страшно ходить, страшно. Передвигаться можно было вечером пешком только по своему микрорайону. Причем надо было определенным образом доказать, что ты живешь здесь, а не где-то в другом месте. <...> ...Даже договаривались, грубо говоря, о встрече там на том же Штапу, кото-

рый на стадионе «Труд», и толпа человек 150—200 на такую же толпу из другого района. Серьезно. [*Собиратель*: А это на Штапу потому что там штапские сражались?] Нет, потому что там есть оперативный простор, я ж говорю — на стадионе «Труд». Там, ну представляете толпу человек 300—400? Ее ж надо где-то разместить, на этой улице биться ж не будешь такой толпой, тут в очередь придется становиться <...> На новом мосту дрались, делили мост в свое время. [*Собиратель*: Делили кто с кем?] Южный со Львухой <...> В свое время тоже делили кинотеатр «30 лет Победы», но там уже делили Южный его с Фанерным. Тоже вроде бы, казалось, один район, а все равно воевали. Да там было такая, это целая эпоха. Потому что кто-то с кем-то там... Тот же Южный с Фанерным — они то объединялись, то опять разъединялись, то воевали, то дружили. То есть объединялись, когда там было... очень большой и мощный район был Льву[ха], ну Льва Толстого. Он такой район спальный, старый. Там очень много было молодежи. Такой... агрессивно настроенной. <...> [У Централки] как бы такой был кольцом союз с Казанкой <...> А Львухи, у Львухи никогда не было никаких союзов с соседями [М].

1990—2000-е гг.:

...Это лет 10 назад, когда молодежь там дралась, они ходили район на район <...> Ну вот это здесь, например, Львуха — улица Льва Толстого, Львуха, например, дралась с Казанкой. Такое было уже давно. Сейчас такого нет [СТН].

Молодая Африка с районом вокзала. Район вокзала это вот здесь. Казанка. Ну Казанка, у нас вот это вот называется район вокзала и всё, что здесь <...> Ну 90-е <...> Совершенно не приурочивалось к количеству выпитого пива. Или еще чего. Потому что тогда, как правило, не было еще такой широкой практики распития пива там. Просто... возник новый район. Просто вот этот район [Казанка] уже был устоявшийся, был старый <...> Новый конкурент, надо их поставить на место [ПЛВ].

И щас дерутся <...> Дискотека в Панфилове, клуб есть. Здесь нет клуба-то в Карачарове. Вот они, значит, туда ходят в клуб на дискотеку. Так их, значит, там... Ну они на последнем автобусе панфиловском, ну последний рейс, в общем. Вот. Приехали, значит, туда. А их там уже ждали все эти панфиловские. И в общем ворвались в автобус, прям сами силой открыли двери, в общем, всех там переизбивали. Да. Вот. И в общем, почти что... Как то вот случайно не получилось, что не перевернули автобус <...> Ну в общем, там уголовное дело завели [МН].

Список информантов

БАС — Беляков А.С., 1938 г.р., в Муроме с 18 лет, сторож.

БЕП — Беляева Е.П., 1930 г.р., в Муроме с 1946 г., образование ср.

ВИ — Вера Ивановна, около 45 лет, в Муроме несколько месяцев, продавец.

ВН — Вера Николаевна, около 60 лет.

Ж — женщина, около 70 лет, работала монтером пути.

ГВМ — Гущина В.М., 1947 г.р., род. в Муроме, живет в с. Карачарово Муромского р-на, образование высш., работала инженером.

ДЕН — Дюмина Е.Н., 1921 г.р., образование высш., работала учителем.

ДИГ — Дюмина И.Г., 1946 г.р., образование высш., редактор газеты.

ЕТА — Евстафьева Т.А., 1950 г.р., администратор ДК им. 1100-летия г. Мурома.

ИВ — Иван Васильевич, 1957 г.р., таксист.

ИИ — Ирина Ильинична, 1964 г.р., образование высш., администратор в гостинице.

КАВ — Кузин А.В., 1943 г.р., образование ср., работал на заводе.

КВН — Кожемякина В.Н., 1956 г.р., образование высш., учитель.

КИИ — Катышева И.И., 1962 г.р., образование высш., экскурсовод.

ЛГ — Лидия Григорьевна, около 40 лет, образование высш., библиотекарь.

ЛВА — Лебедев В.А., 1937 г.р., в Муроме с 1954 г., работал машинистом, участник художественной самодеятельности.

М — Максим, 1971 г.р., таксист.

МН — Марина Николаевна, 1965 г.р., род. и живет в с. Карачарово Муромского р-на, образование ср. спец.

О — Олег, около 30 лет.

ОАА — Ожерельев А.А., 1979 г.р., род. в пос. Вербовский, образование ср., сторож.

ПЛВ — Пальчикова Л.В., 1979 г.р., секретарь.

С — Светлана, около 25 лет, билетер.

САС — Семенов А.С., 1936 г.р., в Муроме с 1959 г., работал машинистом, директором локомотивного депо.

СТБ — Соколова Т.Б., 1952 г.р., род. в г. Александров Владимирской обл., образование высш., музыкант.

СТН — Старкова Т.Н., 1950 г.р., в Муроме с 1986 г., образование высш., главный редактор газеты.

СЮА — Симонов Ю.А., 1947 г.р., в Муроме с 1964 г., образование ср. спец., работал машинистом.

ТЮ — Татьяна Юрьевна, около 50 лет, образование высш., учитель.

ФГГ — Филатова Г.Г., 1940 г.р., в Муроме с 1960-х гг., образование ср. спец., медик.

ФИК — Федурин И.К., около 40 лет, директор кладбища.

ФНА — Фофанов Н.А., около 60 лет, в живет 24 года.

ЧОВ — Черепанова О.В., 1965 г.р., образование высш., зав. библиотекой.

ШНЮ — Шмелёва Н.Ю., 1953 г.р., в Муроме с 1976 г., образование ср. спец., связист.

Примечания

[1] Цитируемые материалы были записаны автором статьи, а также М.Д. Алексеевским, В.Е. Добровольской, А.Г. Кулешовым, С.В. Просиной, В.Г. Смолицким.

[2] Подробнее об этих моделях см.: *Клубков П.А., Лурье В.Ф.* Разговорные топонимы как явление фольклора // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 450—459; *Подюков И.А.* Современное городское топонимическое творчество (на материале неофициальной урбанонимики Перми) // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 460—476.

[3] Топонимика Мурома и его окрестностей: Краеведческие заметки А.А. Епанчина. Муром, 2000; *Епанчин А.А.* Краеведческий сборник: Материалы архива. Муром, 2005.

[4] Этот мотив может быть характерен и для рассказов о других городах, в частности о Петербурге.

[5] См.: История Мурома и Муромского края с древнейших времен до конца двадцатого века: Учебное пособие. Муром, 2001. С. 386

[6] Сейчас название *Львуха* используется для обозначения собственно улицы Льва Толстого.

[7] Имеется в виду А.Н. Ермаков, муромский градоначальник в 1862—1869 гг., одна из наиболее знаковых фигур муромской истории.

[8] *Пудков Д.* Муром: Историко-экономический очерк. Ярославль, 1979. С. 52.

[9] Подобного рода «экзотизмы» необыкновенно распространены в русской фольклорной топонимии и чаще всего содержат коннотации отдаленности (см. подробнее: *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура. М., 2007. С. 184—185 и далее).

[10] Там же. С. 51.

[11] МПЗ — Муромский приборостроительный завод.

[12] Этот же мотив характерен для рассказов о комбинате «Красный луч» (см. ниже).

[13] Вербовский, куда во время войны был эвакуирован завод из Ленинграда, вообще часто предстает уголком северной столицы (кстати, и главная улица там носит название Ленинградской): «Я знаю, что у нас Вербовский построен по проекту вобще Питера. Строили блокадники, питерцы, и вот то, что мосты вот это, проект зданий — это питерская такая...» [С].

[14] *Головин В.В., Лурье М.Л.* Бой на мосту, или С кем воюют подростки? // Мир и война: культурные контексты социальной агрессии / Под ред. И.О. Ермаченко, Л.П. Репиной. М., 2005. С. 127—134.

[15] Записывались также рассказы о вражде между молодежью сел Панфилово и Карачарово.

С.А. ТИХОМИРОВ
(Санкт-Петербург)

АКСИОЛОГИЯ УРБАНИСТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА В ФОЛЬКЛОРЕ СОВРЕМЕННОЙ ГОРОДСКОЙ МОЛОДЕЖИ

«Ментальная карта» урбанистического пространства, существующая в сознании каждого горожанина, никогда полностью не совпадает с картой географической. В процессе формирования «ментальной карты» первостепенную роль играет установление ценностного отношения к различным элементам городской среды, под которым мы понимаем значимость объекта для субъекта, которая не существует вне субъектности последнего[1].

Аксиологическая неоднородность урбанистического пространства фиксируется в различных текстах культуры, в том числе и фольклорных. Особый интерес представляет восприятие пространства города проживающей в нем молодежью, выступающей в качестве сложного и неоднородного коллективного субъекта современного фольклорного процесса.

Богатый эмпирический материал по данной проблематике предоставляют исследователю телекоммуникационные сети (в частности, Интернет), аккумулирующие культурный материал, порождаемый как отдельными индивидами, так и сообществами (тусовками)[2].

Рассмотрим целостное восприятие молодежью урбанистического пространства на примере таких городов, как Москва и Санкт-Петербург.

Как показывает анализ фольклорных материалов, уроженцы Москвы и Санкт-Петербурга чаще всего относятся положительно к родному городу. Образ города формируется как совокупность репрезентирующих его знаковых объектов, а также клишированных характеристик-утверждений, бытующих в общественном сознании: *«Весна... В залах Кремля стоит запах жареной селедки... Президент,*

краснея: “Ну нету в Москве корюшки, нету...”»; «Питер — это не город!!! Питер — это секта!!! Почему? Так они все болеют за одну команду (зенит), сидят на одном сайте (вконтакте), у них один ответ на вопрос “почему дома не ночевал” — “мосты развели!”»[3]. На основании данных представлений Санкт-Петербург и Москва подвергаются постоянному сравнению, а наиболее частым сценарием в интернет-дискуссиях является «верификация» или «фальсификация» устойчивых клише: к примеру, зачинатель обсуждения предлагает выяснить, является ли Петербург культурной (клубной и т.д.) столицей, в ходе которого суждения либо подтверждаются, либо оспариваются собеседниками.

Представляется, что развитие виртуальных сообществ способствует формированию у молодых москвичей и петербуржцев положительной идентификации со своим родным городом, позволяя им интенсивно обмениваться накопленным опытом, впечатлениями, знаниями, существенно расширяет кругозор индивидов, помогая им найти нечто необычное и субъективно близкое в, казалось бы, ставшем уже обычном и обыденном урбанистическом пространстве. Так, например, в социальной сети «В контакте» существуют такие группы, как «Дворы Петербурга»[4], «Крыши Петербурга»[5], «Непарадный Петербург»[6], «Ночной Питер»[7], «Мистический Петербург»[8], «Прогулки по кладбищу»[9], «Романтические места Санкт-Петербурга»[10].

Положительное отношение к родному городу в дальнейшем рождает аксиологическую «вилку»: с одной стороны, оно провоцирует стремление молодых людей безапелляционно утвердить превосходство «своего» города над «чужим», который воспринимается как опасный «конкурент» в борьбе за столичность, через спонтанные выплески виртуальной агрессии, но с другой стороны, можно наблюдать и определенный рост толерантности, стремление к диалогу, взаимопониманию, осмысление молодыми людьми того, что москвичей и петербуржцев объединяет общероссийская идентичность: *«Не важно за кого вы болеете, за Зенит или за Спартак, покупаете ли вы батон или булку, важнее что мы любим футбол, и покупаем изделия из пшеницы. Тем более что и те и другие Россияне!!!»*[11].

Говоря о противоборстве между «московскими» и питерскими» тусовками, нередко выливающемся в настоящие «виртуальные войны», речь следует вести не о какой-то особой озлобленности и агрессивности современной российской молодежи, но об активном противоборстве групповых ценностей, формы утверждения или отторжения которых вполне традиционны.

Существует устойчивый набор средств, позволяющих дать городу положительную или отрицательную оценку. В первом случае город может быть определен как «столица мира», а его название употребляется в сопровождении слов «решает», «жжет», «рулит» (иногда к ним добавляется «и ниипёт»), «forever» («форева», «навсегда»), «the best». Негативную оценку призваны дать такие слова и словосочетания, как «гори в аду», «отстой», «отдыхает», «в топку», «сосет», а также общеизвестный набор обсценной и инвективной лексики, который, как показывают исследования, широко используется и при написании или дописывании граффити, манифестирующих музыкальные пристрастия[12].

Но если «традиционные» граффити позволяют их корректировать путем зачеркивания или переделывания, то бытующие в Сети аналогичные тексты и графические изображения не позволяют совершать с ними такого рода действия, стимулируя молодых людей к более изощренному речетворчеству, обычно в виде создания рифмованных фраз или поделок «мультимонстрового порядка с нагнетанием обсценных слов» (так называемый «трехэтажный мат»)[13], цель которого одна — символически унизить носителей отвергаемой групповой ценности, подвергнуть символ, консолидирующий группу, ценностному снижению.

Приходится констатировать, что в данном случае тенденция к взаимному отталкиванию сильнее, нежели попытка установить диалог, что может быть объяснено как спецификой интернет-среды, чаще воспринимающейся молодыми людьми как пространство **свободы от**, а не **свободы для**, а также преобладанием в молодежной среде процессов дифференциации: «*Нас объединяет тока то, что мы в России живем, а так я считаю, что между нами нет ничего общего, если даже в разных районах люди разные, что уж говорить про разные города*»[14].

Кроме того, переживание неполноты столичного качества[15] Санкт-Петербурга его молодыми жителями, как показывают наблюдения за соответствующими сообществами социальной сети «В контакте», стимулирует более частые (и более агрессивные), по сравнению с молодыми москвичами, попытки утвердить превосходство родного города.

Провинциальный город воспринимается молодежью совершенно иначе, нежели столичный. Желание получить высшее образование, поиск достойной и высокооплачиваемой работы и в целом жизненных перспектив приводят к тому, что мегаполисы и крупные региональные центры стягивают к себе молодых людей, покидающих родные города.

Любопытно, что положительное отношение к ним обычно сохраняется, опредмечиваясь в создании тематических виртуальных сообществ, позволяющих любить родной провинциальный город и иногда светло грустить по нему на расстоянии, пользуясь при этом всеми благами и ресурсами, предоставляемыми близлежащими центрами. Показательны в этом отношении высказывания участников интернет-дискуссии под названием «Я вернусь в Ишим, если...»: *«не, не вернусь! тихо тут для меня! ни нормального кинотеатра, ни парка погулять, ни кафе приличного! хотя город люблю! столько воспоминаний с ним связано... и если вернуть жизнь обратно ничего бы не меняла! и учиться бы в ишиме начала (а только после 2 курса в тюмень), и родилась бы исключительно только здесь! а так... <...> вообщем в гости в родной город приезжаю и довольно часто!!!»*[16]; *«естественно что с Ишима потихонечку все перекочёвывают в другие города, где больше шансов найти нормальную работу и больше развлечений и т.д... Если честно, то просто скучновато в ишиме — развлекательных мест можно по пальцам пересчитать... вобщем я пока в ишиме, но помойму не надолго меня хватит»*[17].

Приведенные примеры прекрасно иллюстрируют, что аксиологическая неоднородность российского пространства, выражающаяся в устойчивой дихотомии «центр — провинция»[18] определяется вовсе не удаленностью того или иного объекта от столицы в географическом отношении. Последняя вообще может весьма свободно «перемещаться» в пространстве и **потенциально любой российский город может быть именован «столицей мира»**, став своего рода «абсолютным центром». Сообщества социальной сети «В контакте» закрепляют такой статус за Ангарском, Апатитами, Астраханью, Воркутой, Гатчиной, Дзержинском, Екатеринбургом, Иркутском, Кингисеппом, Кировом, Котласом, Курганом, Москвой, Нижневартовском, Пензой, Петрозаводском, Санкт-Петербургом, Севастополем, Сертолово, Уфой, Чебоксарами и другими городами вне зависимости от численности их населения и реального местоположения на карте страны.

Следовательно, в сознании молодежи **провинциальность — это весьма болезненное переживание и осмысление собственной оторванности, изолированности** от ритмов западного мира, ущемленности в доступе к социальным и культурным ресурсам, отсеченности от дальнейших жизненных перспектив, связанных с карьерным ростом, обучением, общением, рекреацией и т.д. О «ритмах западного мира» речь здесь идет не случайно, ибо, как свидетельствует исследование Е. Омельченко и М. Флинн, взоры провинциальной российской молодежи обращены отнюдь не к Востоку, а именно

к Западу, который также выступает в качестве культурной, а не географической координаты, определяемой в контексте разнообразия и доступности потребительских практик, а также бизнеса, их порождающего, вследствие чего в качестве Запада могут маркироваться Москва, Екатеринбург и даже Япония[19].

Именно этой причиной обусловлено существование в молодежном фольклоре компенсаторного механизма, позволяющего поднимать статус населенного пункта, как правило, подчиненного по отношению к региональному центру и небольшого по численности населения, через обозначение его как «city» (заметим, что «city», в отличие от «town» — «большой город»): «Серт-city 3000» (имеется в виду г. Сертолово), «Керро — CITY», «Гарболово CITY» и т.д.

Тем не менее центральные города активно принимают «чужаков», которые за несколько лет осваиваются в новом урбанистическом пространстве, приобретают опыт положительного взаимодействия с ним, во многом закрепляющийся средствами фольклора: «*Потихонечку все больше мест в Питере начинали для меня что-то значить: вот здесь мы вместе тусовались, вон там, с этой площадью связана история какая-то, и это был как бы уже* ***мой*** *город*»[20] (выделено мной. — *С.Т.*).

Примечательно, что для молодых горожан первое знакомство с знаковыми для города объектами носит **инициационный** характер — происходит своеобразное «овладение» его культурой. Так, в Петербурге такого рода «микроинициациями» могут стать первое посещение Эрмитажа, поездка в Петергоф, первое катание по Неве, развод мостов, подъем на колоннаду Исаакиевского собора, первый салют, первое гуляние на Дворцовой площади, поедание «счастливой» сирени на Марсовом поле и т.д.

В молодежной среде существуют практики целенаправленного освоения урбанистического пространства: так, установлено, что студенты, приехавшие обучаться в петербургских вузах, в свободное время зачастую совершают поездки в незнакомые районы города, где пытаются самостоятельно ориентироваться на местности без помощи карт, расспрашивая прохожих[21]. Таким образом, «чужое» пространство всегда определенным образом осмысляется индивидом, символически «присваивается», делается «своим», «обживается», становясь «доступным», а его объекты различными способами наносятся и закрепляются на ментальной карте.

Такую роль, к примеру, выполняют неофициальные городские микротопонимы: «имянаречение» объекта есть один из основных способов его освоения. Многие из них образованы в результате «языковых игр» современной молодежи, произвольно компонующей

части официальных названий (набережная канала Грибоедова — Грибанал, ДВК (Дом военной книги) — КВД), зашифровывающей их в аббревиатуры (пл. Александра Невского — ПЛАН). Активно используются при речетворчестве принцип созвучия (магазин «Панда» превращается в магазин «Банда», станция метро «Маяковская» — в «Маньяковскую») и замена фрагментов названий на противоположные по смыслу (станция метро «Электросила» становится «Электрослабостью»). Не менее распространен и принцип подобия (стелы, к примеру, устойчиво именуются молодыми людьми «карандашами», «гвоздями», «напильниками» и т.п.), позволяющий переосмыслять объекты городского пространства в новом социокультурном контексте: так, одна из фигурок гномов, установленных перед магазином «Детский мир» на площади Ленина в Пскове получила прозвище Бен-Ладен («*А секи, Бен-Ладен с таким умилением в небо смотрит, как будто ядерную ракетку запустил*»)[22], а памятник Ю. Гагарину в Москве именуют трансформером в силу элементов внешнего сходства.

Значительная часть неофициальных микротопонимов непосредственно содержит в себе определенное отношение молодых горожан к тому или иному объекту: такие микротопонимы-«означающие», как «рыгаловка», «тошниловка» или «гастрит», сопрягаются с любым объектом общественного питания («означаемым»), будь то кафе, столовая или бар, оценивающимся на «неудовлетворительно» по условиям питания («тошниловка», «гастрит») или контингенту посетителей («рыгаловка»).

Особо неблагополучные в социальном отношении территории и объекты также могут иметь неофициальные названия с резко выраженным отрицательным значением — Гетто, Муравейник, Сараи, Дестройка[23].

Фольклор также может выступать в качестве средства сопротивления «официальным» пластам культуры, дистанцирования от них, выполняя функцию ценностного снижения. Сильная идеологизированность официальной топонимики, появившейся в советское время и во многом сохраняющейся и по сей день (ибо переименование улиц, например, — весьма дорогое «удовольствие») провоцирует ее активное переосмысление в молодежной среде, в соответствии с которым вполне устойчивы «превращения» ул. Советской в Совок или Сову, пл. Ленина — в пл. Леннона, Дяди Володи[24].

Всплеск неофициального микротопонимического творчества в некоторой степени обусловлен и процессами «забвения» официальных названий объектов городской среды: так, например, режим остановок по требованию, существующий в маршрутных так-

си и на вербальном уровне выражающийся в просьбах пассажиров остановить транспортное средство «здесь», «там», «в конце дома», «перед светофором», «на остановке» никоим образом не способствует упорядоченному восприятию урбанистического пространства индивидом.

Не менее наглядным (в прямом смысле) способом освоения и присвоения пространства является процесс написания граффити[25]. Современные городские граффити — явление сугубо молодежное (основной возраст пишущих колеблется от 13 до 23 лет[26]), причем появляются надписи исключительно в публичном городском пространстве, осмысляющемся как «проходное», «бесхозное».

«Расползание» граффити из маргинальных зон практически на все элементы облика города, наблюдающееся в последние годы, является следствием распада «общего» пространственного континуума в постсоветский период. Ряд пространств внезапно получил статус ничейных (это касается прежде всего так называемых «общественных мест»), что нашло отражение и в поведении горожан. Находясь там, они громко разговаривают о своих делах, выясняют отношения, обнимаются и целуются, потребляют пищу и напитки, дремлют и т.д., тем самым стирая грань между сферой публичного и приватного. В результате поведение в «ничейном пространстве» слабо поддается кодификации, а правила и условности не имеют обязательного характера[27].

Иными словами, обнажившаяся «бесхозность» публичных мест и отсутствие социального контроля стимулировали спонтанные выплески молодежного творчества: по мере того, как власть хозяев данных пространств в лице общественных институтов ослабевает, в них начинают «хозяйничать» граффитисты, активно осваивая и присваивая его в конкурентной борьбе друг с другом. Деятельность граффитистов прекрасно иллюстрирует, что одной из важных ценностей в молодежной среде является **агональность**: так, пишущему для того, чтобы «подняться» необходимо, расставить максимально большое количество собственных «тэгов» (подписей) на максимально широкой по охвату городской территории, тем самым заявив о своем существовании.

Написание граффити на исторических зданиях в центре города, на подвижном составе автобусных, трамвайных и троллейбусных парков, в вагонах метрополитена и т.д. («бомбинг»[28]) является весьма специфической разновидностью вандализма.

Во-первых, это относительно малозатратная в финансовом отношении экстремальная практика, позволяющая получить удовольствие от чувства опасности (можно быть пойманным милици-

ей и т.д.), дерзости совершаемого акта и в определенной степени провоцируемая потребностью встряски.

Во-вторых, бомбинг не является «программным» разрушением или отрицанием каких-либо ценностей. Граффити в историческом центре города регулярно появляются не потому, что определенная часть молодежи негативно к нему относится, но потому, что наносить надписи и рисунки в данном публичном пространстве официально запрещено. Следовательно, мы имеем дело со **стихийно сложившимся способом сплочения части городской молодежи в сообщества на основе деятельности асоциального и «антикультурного»**[29] **характера**. Обезображивание урбанистического ландшафта сопровождается активной невербальной коммуникацией между членами сообщества (происходит своеобразное «считывание» информации о команде, наносившей граффити). Кроме того, нарушение облика городских объектов посредством нанесения надписей — это еще и непременная попытка выбиться из «информационного потока», заявить о себе, утвердить факт своего существования.

Аксиологическая дифференциация пространства закрепляется и в таком жанре молодежного фольклора, как курьез[30]. Как считает П.А. Клубков, этот жанр специфичен, прежде всего, своей ярко выраженной фактологичностью, повествование здесь заменяется описанием, а потому в соответствующих текстах, как правило, отсутствует сюжет: *«Был у нас магазин с названием "Водогреи". И однажды перегорела буква "Р" ;)) ...»*[31]. Развитие технических средств позволяет объекты, замеченные пытливым взором молодых людей, заключать уже не в словесную, а фотографическую рамку: фактологическую основу для курьеза составляют неудачное сочетание двух и более текстов (самодельная рекламная табличка «Пиломатериалы», укрепленная на плакате «Берегите лес!»), объявления, сообщения в которых могут быть охарактеризованы как алогичные («*Незаконная торговля частными лицами запрещена! Штраф от 2000 руб.*»; «*Граждане! Проход через мост закрыт! Моста нет!*»), неудачные рекламные слоганы *(«Тир "Пуля" ждет вас»)*, ситуативные комизмы, наподобие погасших букв в неоновой рекламе («Старый мельник» — «Старый ...ельник»)[32].

Популярность такого жанра как курьез в молодежной среде свидетельствует о том, что молодые горожане весьма внимательно относятся к среде своего проживания, посредством фольклора конструируя **альтернативную, смеховую карту городских «достопримечательностей»**, которые могут быть продемонстрированы друзьям или знакомым наглядно при условии досягаемости объектов, либо же виртуально.

Наконец, ценностное отношение к пространству активно закрепляется молодыми людьми в своеобразной «урбанистической прозе» — комплексе текстов различных жанров (городские легенды, слухи, рассказы-пластинки[33] и др.), нередко переходящих в сферу городской мифологии[34]. Такие тексты позволяют выделить из недифференцированного, «недоосвоенного» и потенциально скорее враждебного, нежели нейтрального[35] городского пространства объекты, имеющие статусы святых, сакральных, или, наоборот, нечистых, страшных: «*А ещё недалеко от больницы на Костюшко есть "страшный дом"... Сейчас его вроде достраивают... А так вообще там даже днём страшно мимо проходить... Там... реально маньяки орудовали... Несколько лет назад девчонка собаку выгуливала, так убили и её и собаку... Причём большую собаку!*»[36].

В качестве «ненормальных» в фольклоре молодежи устойчиво маркируются объекты, которые, полностью или частично сохраняя свой облик, мертвы с точки зрения социального функционирования (заброшенные или недостроенные здания, а также пустыри и свалки). Страшными являются и места, связанные с **социальной эксклюзией** индивида (больницы, тюрьмы), а также со смертью как **эксклюзией биологической** (морги, кладбища, крематории).

Тем не менее, **традиционный механизм избегания страшных мест далеко не всегда срабатывает в среде современной городской молодежи**. Так, «нехорошие» объекты притягивают к себе значительное количество восторженных почитателей эстетики разрушения, запустения и неухоженности, романтиков одиночества и вечного покоя, интересующихся мистическим и непознанным, причем далеко не все из них являются представителями той или иной субкультуры (готов, сатанистов и т.д.): «*Я — менеджер по работе с клиентами... именно поэтому, скорее всего, меня и тянет на кладбище... отдохнуть... :)*»[37]; «*...На кладбище тихо, спокойно, люблю думать...*»[38]; «*А я стихи пишу... кладбище вдохновляет, когда не пишется*»[39].

Городские парки, несомненно пользующиеся популярностью среди молодежи, в свою очередь, утратили гармонизирующую функцию вследствие чрезвычайно высокого социального давления, оказываемого на них, а потому ассоциируются более с местами отдыха на природе, подчиняющимся общегородскому «закону» публичной самопрезентации и не менее публичного подсматривания за окружающими[40].

Таким образом, места, традиционно маркирующиеся как опасные и страшные, в условиях современного крупного города могут приобрести совершенно иные коннотации, а их аксиологическое

восприятие молодежью меняется с отрицательного на положительное: «*...где еще можно думать чтоб никто не мешал, уединение и спокойствие, энергетика как в местах силы, позволяет взглянуть на жизнь с другой стороны*»[41] (информант о Смоленском кладбище в Санкт-Петербурге).

Разрушающиеся заброшенные здания позволяют медиативно созерцать обнажившуюся фактуру времени, изменения, происходящие с объектом без человеческого вмешательства, а кладбища осмысляются как локусы вневременного покоя и свободы от мирской суеты. Пребывание здесь позволяет осмыслить события собственной жизни, а также высвободить те творческие интенции, которые блокируются коммуникативным шумом и несоразмерными человеку потоками информации, циркулирующими в крупных городах. Иными словами, объекты, так или иначе вырванные из городской повседневности, становятся местами способствующими самоопределению и становлению души.

Любопытно соотношение «сакральных» и «нечистых» объектов. Зона максимальной концентрации первых — исторический центр города (так, в Петербурге к сакральным объектам можно отнести скульптуры Чижика-Пыжика на Пантелеймоновском мосту, Зайца на Иоановском мосту, фотографа и кота Елисея на Малой Садовой, Остапа Бендера на Итальянской улице, фонарщика на Одесской улице, атлантов Эрмитажа, саркофаг Павла I в Петропавловском соборе, часовню Ксении Блаженной на Смоленском кладбище, фонтан у Адмиралтейства, памятник Петру I на площади перед Михайловским замком, грифонов на Банковском мосту, Поцелуев мост, шар «причальной стены» на стрелке Васильевского острова, гранитный куб перед Государевым бастионом Петропавловской крепости и т.д. Последние, напротив, в большей степени сосредоточены в «спальных районах», на городских окраинах, в промзонах (в Петербурге это недостроенный больничный комплекс на ул. Руднева, Южное кладбище, Канонерский остров и ведущий к нему подземный тоннель, лесопарк Сосновка и пр.). Вероятно подобное **аксиологическое разделение урбанистического пространства можно рассматривать сквозь призму его исторической освоенности или «недоосвоенности»: оно не столько четко разделяется на «центр» и «периферию», сколько концентрическими кругами расходится из центральной точки как освоенной в максимальной степени**.

Режим посещения сакральных объектов в молодежной среде носит либо кризисный, либо игровой (спонтанный, случайный) характер[42]. В любом случае, городское пространство мифологизируется, а соприкосновение с местом Силы нередко используется

молодыми людьми как средство достижения вполне конкретных, практически значимых результатов[43].

Так, распространенным элементом в городе становятся «деревья желаний» (они, к примеру, существуют в Санкт-Петербурге, Кронштадте, Петрозаводске), представляющие собой скульптурные сооружения, изначально создающиеся в качестве сакральных объектов и бытующие в таком статусе в сознании горожан. К такому объекту можно обратиться с просьбой исполнения какого-либо желания (для этих целей на скульптуре в Петрозаводске создано ухо, над которым располагается табличка с подписью: «Прошепчи одно желание»). Весьма интересно, что приношение по обету отрезов ткани к святым местам, распространенное в крестьянской среде[44] фрагментарно сохраняется и среди городского населения — на петрозаводском «дереве желаний» можно наблюдать значительное количество лент и лоскутов, повязанных у подножия или на ветвях[45].

Весьма популярна в молодежной среде при осмыслении городского пространства и своеобразная «**криптология**» как поиск тайных знаков и скрытых закономерностей: *«В Санкт-Петербурге то ли 6, то ли 7 ротонд. Все кроме одной образуют на плане города правильный пятиугольник. "Перевёрнутая" (обратная) пентаграмма (правильный пятиугольник) традиционно считается оккультным изображением. Главный символ сатанизма — знак Бафомета <...> пятиконечная звезда с тремя вершинами, указующими вниз, и со вписанной в неё головой козла... Наша Ротонда (Гороховая ул.) — центральная и ключевая. Получается в церкви сатаны, если такую версию можно подтвердить, наша Ротонда играет центральную, ключевую роль»*[46].

Подобный интерес ко всему мистическому и непознанному в молодежной среде не случаен. Современная массовая культура, особенно в ее американском варианте, слабо интересуется иррациональным, потусторонним и нематериальным: напротив, потустороннее по своим качествам и характеристикам соответствует посюстороннему, вписывается в существующие «прозрачные» цепочки причинно-следственных связей. Поиск скрытых смыслов и закономерностей, в том числе и в урбанистическом пространстве, — не только увлекательная игра, но и своеобразная стратегия сопротивления со стороны фольклорной культуры в целом культуре массовой, стремящейся утвердить, что посюсторонняя реальность — если и не единственно возможная, то, по крайней мере, доминантная и определяющая специфику всех остальных.

Несмотря на то, что фольклор позволяет выделить в городском пространстве объекты с четко зафиксированным статусом, можно говорить, что в целом оно достаточно подвижно и легко меняет

свои характеристики, к примеру, в зависимости от времени суток, когда опасное и недоосвоенное практически вплотную придвигается к человеку: *«...Темноты боюсь... из за того, что лет в 6 осталась как то дома одна и посмотрела какой то репортаж о том, как у женщины дома на двери постоянно горели 2 красных огонька (типа глаза)... звучит, как полная чушь, но мне хватило и этого. теперь, если в квартире одна - везде включаю свет и оставляю на ночь...»*[47].

Из этого следует, что центр индивидуального освоения урбанистического пространства (микроуровень) редко совпадает с центром его исторического освоения (макроуровень): для молодежи такой точкой оказывается «своя комната»[48], которая не только обжита и защищена, но и подвергается трансформации в соответствии со вкусами и запросами молодых людей. При этом границы «своей комнаты» нередко акцентируются посредством размещения на двери наклеек или табличек с надписями наподобие «Keep Out!», «Осторожно, работают люди», «Стучать всем» и т.д. Центр индивидуального освоения городского пространства подвижен, в отличие от исторического, и может либо перемещаться в соответствии с местом локализации индивида, либо, входя в более широкий концепт «дом», сопрягаться с местом постоянного пребывания семьи[49].

Таким образом, в какой бы среде ни находился индивид, городской или деревенской, у него существует объективная потребность в превращении пространства из неопределенного и хаотичного в упорядоченное и определенное, которая во многом получает свое воплощение средствами фольклора. Фольклор оберегает человека от хаоса, разлада, гармонизирует его повседневное существование.

Фольклорные материалы позволяют, с одной стороны, наблюдать, как происходит интериоризация культурного текста города (в данном случае его пространственной составляющей[50]) современной молодежью. С другой стороны, выявление аксиологических доминант в восприятии урбанистического пространства помогает нам лучше узнать и самих молодых горожан, постичь характеристики молодого поколения, которые далеко не всегда и не в полной мере выводятся с помощью количественных методов исследования.

Примечания

[1] *Каган М.С.* Философская теория ценности. СПб., 1997.

[2] *Щепанская Т.Б.* Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004. С. 43—46.

[3] Записано от Трофимовой Александры, 1991 г.р. Здесь и далее при обращении к электронным ресурсам сохранена орфография и пунктуация авторов текстов.

[4] URL: http://vkontakte.ru/club486 (дата обращения ко всем электронным ресурсам — 20.06.09)

[5] URL: http://vkontakte.ru/club2041845

[6] URL: http://vkontakte.ru/club2078054

[7] URL: http://vkontakte.ru/club16354

[8] URL: http://vkontakte.ru/club1409592

[9] URL: http://vkontakte.ru/club38142

[10] URL: http://vkontakte.ru/club42432

[11] URL: http://vkontakte.ru/club196930

[12] *Бажкова Е.В., Лурье М.Л., Шумов К.Э.* Городские граффити // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 443.

[13] *Девкин В.Д.* Безобразное в эстетике обиходного языка // «Злая лая матерная...»: Сб. ст. М., 2005. С. 289.

[14] Записано от Хабаровой Елены, 1991 г.р.

[15] *Котылев А.Ю.* Санкт-Петербург: провинциальная столица или столица провинции // Жизненный мир поликультурного Петербурга: Материалы Междунар. научно-практич. конф. 6—9 окт. 2003 г. / Под ред. Л.М. Мосоловой. СПб., 2003. С. 76.

[16] Записано от Юркиной Ольги, около 25 лет.

[17] Записано от Пономарева Андрея, 1988 г.р.

[18] См. подробнее: *Разумова И.А., Кулешов Е.В.* К феноменологии провинции // Провинция как реальность и объект осмысления: Материалы научной конференции. Тверь, 2001. С. 12—25.

[19] *Омельченко Е., Флинн М.* Где найти на карте мира страну по имени «Запад» // Другое поле. Социологические практики / Под ред. Е.Л. Омельченко, С.Л. Перфильева. Ульяновск, 2000. С. 29—52.

[20] Цит. по: *Хохлова А.М.* Между «защитным сводом» приватности и свободой анонимности: стратегии освоения мигрантами культурного пространства Петербурга // Интеграция. Коммуникация. Управление: Сб. ст. молодых ученых. СПб., 2005. С. 101.

[21] Информация получена от Дашкиной Динары, 1984 г.р.

[22] *Никитина Т.Г., Рогалева Е.И.* Региональный словарь сленга (Псков и Псковская область). М., 2006. С. 37.

[23] Вероятно, образовано от англ. «to destroy».

[24] См. также: *Подюков И.А.* Современное городское топонимическое творчество (на материале неофициальной урбанонимики Перми) // Современный городской фольклор... С. 463.

[25] Ср. с традициями туристов отмечать начальную и конечную точки маршрута, у альпинистов ставить флаг на покоренной горной вершине и иногда оставлять капсулу с посланием и т.д.

[26] См.: *Егоров Р.И.* Боди-арт и граффити. М., 2004. С. 91; *Лурье М.Л.* Граффити // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998. С. 518.

[27] *Дубин Б.В.* Конец века // Дубин Б.В. Интеллектуальные группы и символические формы: Очерки социологии современной культуры. М., 2004. С. 150.

[28] См. также: *Лурье М.Л.* Субкультура граффферов в России // Детский фольклор и культура детства: Материалы науч. конф. «XIII Виноградовские чтения» (31 июня — 4 июля 2003 г.). СПб., 2006. С. 201—205.

[29] Ни в коей мере не оправдывая подобную деятельность, хотелось бы заметить, что с научных (а не оценочных) позиций ее нельзя характеризовать как не относящуюся к культуре, вследствие чего данное слово взято нами в кавычки.

[30] *Клубков П.А.* Городская топонимика и фольклор // Традиция в фольклоре и литературе: Статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии СПбГУ. СПб., 2000. С. 80.

[31] Записано от Калиниченко Натальи, 1988 г.р.

[32] Материалы зафиксированы в группе «Смешные надписи на улицах Питера» (URL: http://vkontakte.ru/club242414).

[33] *Шмелев А.Д., Шмелева Е.Я.* Русский анекдот: Текст и речевой жанр. М., 2002. С. 23—24.

[34] О подходах к определению понятия «городская мифология»: *Равинский Д.К.* Городская мифология // Современный городской фольклор... С. 409—419. См. также: Метафизика Петербурга. СПб., 1993.

[35] *Неклюдов С.Ю.* Структура и функция мифа // Современная российская мифология. М., 2005. С. 12.

[36] Записано от Хмелевской Екатерины, 1992 г.р.

[37] Записано от Шуклиной Анны, 1983 г.р.

[38] Записано от Кузьминой Екатерины, 1986 г.р.

[39] Записано от Кильчевской Дианы.

[40] См.: *Клевцова К.М.* О состоянии современной садово-парковой культуры Петербурга // Жизненный мир поликультурного Петербурга: Материалы Междунар. научно-практич. конф. 6—9 окт. 2003 г. / Под ред. Л.М. Мосоловой. СПб., 2003. С. 37—40.

[41] Записано от Бредихина Константина, 1982 г.р.

[42] См. также: *Виноградов В.* Механизмы трансляции сакральной информации (на примере почитаемых мест Северо-Запада России // Механизм передачи фольклорной традиции: Материалы XXI междунар. молодеж. конф. пам. А. Горковенко. СПб., 2004. С. 232—248.

[43] *Смирнов М.Ю.* Российское общество между мифом и религией: Историко-социологический очерк. СПб., 2006. С. 126.

[44] *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003. С. 265, 275—278.

[45] Информация предоставлена Лебедевым Константином, 1983 г.р.

[46] URL: http://vkontakte.ru/club3961724

[47] Записано от Ломаевой Нины, 1990 г.р.

[48] *Щеглова С.Н.* «Своя» комната как артефакт молодежной субкультуры // Социологические исследования. 2003. № 3. С. 119—122.

[49] См. также: *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.

[50] Осмысление историко-событийной, социальной и иных составляющих может стать темой для отдельных исследований.

Раздел 2

ФОЛЬКЛОР В ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В.В. ВИНОГРАДОВ
(Санкт-Петербург)

ОБ ИСПОЛНЕНИИ ПОДБЛЮДНЫХ ПЕСЕН В РАЙОННЫХ ДОМАХ КУЛЬТУРЫ
(*по материалам Смоленской области*)

Городской фольклор[1], кроме порождения новых форм, использует и традиционные жанры, преимущественно связанные с крестьянской средой. Правда, это явление более характерно для малых городов, в которых крепче связь с деревней. Тут старые фольклорные формы легче наполняются новым содержанием. Рассмотрим этот процесс на примере бытования подблюдных песен[2]. Настоящая публикация посвящена исполнению их со сцены домов культуры на севере Смоленской области в наши дни (города Духовщина и Демидов[3]). Основной корпус текстов собран участниками ансамблей народной самодеятельности от жителей района и в целом отражает местную традицию[4].

О названии. На севере Смоленской области подблюдные песни называют «дристун», а их исполнение — «дристуна петь». Такое название возникло благодаря строчке первой гадательной песни цикла:

Как пошел дристун да по улице
А за ним свинья с поросятами
Ой, свят вечер, свят (к счастью)

Другого названия мои собеседницы не знали: «Всё время только так...». При этом понимание некоторой его «грубости» заставляло их предложить собирателю другие названия, например, «трясти кольца». Для «внутреннего» употребления слово «дристун» ими воспринимается как термин вполне адекватный, отражающий определенную и всем понятную местную реалию. Возможное же его

«внешнее» использование вызывало вполне объяснимое желание найти более «приличное» слово. Мотивация у моих собеседниц была даже несколько сочувственной к собирателю: «Человек будет писать книгу, и как же он будет петь?». Приведем фрагмент разговора о подблюдных песнях[5]:

[З.А.:] Сами-то песни поём специально, чтоб судьба там сложилась у кого-то, да. Ну, вот для молодёжи, что вот всё-таки найдётся пара... И который поведёт тебя за руку по горнице... и замуж возьмёт. [*З.А.* комментирует песню «Сосна» («У ворот сосна раскачалася...») которой завершают пение подблюдных песен в доме культуры.]

[Соб.:] *А раньше, по старикам, она где пелась?*

[З.А.:] А это вот к бабушкам...

[В.С.:] У домах собирались... у хороводах...

[З.А.:] Вот, скажите мне, бабушки, как это называлось? Это что, по народному-то? А как это вот обряд? «Трясти кольца?» Как называется этот обряд?

[В.С.:] Никак не называлось, так и называлось — дристуна петь, да.

[З.А.:] Так вот не прилично!

[В.С.:] Ну, да, что неприлично. Вот так пели, так и говорили.

[З.А.:] По-другому: «трясти кольца». Ну, кроме «дристуна». Ну, вот это неприлично так. «Пойдём, дристуна петь!».

[М.А.:] Всё время только так! Только так.

[З.А.:] Нет ли другого названия?

[М.А.:] Не, только так.

[З.А.:] Ну, вдуматься, так некрасиво.

[М.А.:] Ну, знаем, что некрасиво...

[З.А.:] Человеку писать книгу, и как он напишет? «Обряд дристуна»?

[В.С.:] Ему песню одну спели такую некрасивую, а что делать?

[М.А.:] А с песни слово не выкидывают...

[З.А.:] [Делать нечего], надо записывать... Для студентов, для молодёжи. Не, я думала, всё-таки как-нибудь называется...

[В.С.:] Ну, пусть запишет: «трясти кольца».

[М.А.:] Трясти кольца перяд новым годом, тринадцатого января...

[З.А.:] Гадание...

[М.А.:] Гадание... Собиралась молодёжь в основном и пожилые...

[З.А.:] Гадали...

[М.А.:] Пели песни, собирали кольца у шапку, сидела какая-то женщина и колотила эту шапку. И там вытаскивала это кольцо и говорила, кому эта песня — объявляла к чему эта песня. По этой песни мы... вы будете учиться. По этой песни вы пойдете замуж.

[В.С.:] Вытягиваить кольцо...

[М.А.:] Да. По этой песни — этот к богатству. А эта песня к слезам. Вот такие песни пелись.

[В.С.:] «Рушничёк» — в армию...

[М.А.:] В армию «рушничёк». Вот. «Кошечка... зайдёт, котик» — тоже это жених идёт, невесту себе [ведёт].

Особенности исполнения. В наше время подблюдные песни также поются на Святках, например под старый Новый год, для чего в районном доме культуры устраивают специальный «вечер гаданий». Песельницы ставят себе в заслугу, что на их выступление активно ходит («откликается») городская молодежь. Например, в духовщинский районный дом культуры, как правило, собирает полный зал. Многие, по словам исполнительниц, считают, что предсказание обязательно сбудется. Люди набирают фанты. Даже возвращаются и переспрашивают: «Вы там пели песню, что это означает?». Правда, начало «концерта» делают не в двенадцать часов ночи, что считается «правильным», а раньше — «бабушкам трудно досидеть, так делаем в десять часов».

[З.А.:] И обязательно, чтоб это... Надо один предмет на одну песню. Потому что у нас целый зал собирается народу, тогда кучки возьмём. А потом не знаем: «Чьё? Чьё? Чьё?». И несколько человек разносят. Даже там пропадают кольца — золота не надо, пропадает. Исчезает, пока дойдёт до этого человека. А такой — булавка, пуговица там.

[В.С.:] ...и то по два раза поём песни. Да, тоже мало... Один раз пройдешь: «А, кольца ещё остались!» — «Ну, давай, второй раз!»

[З.А.:] Вот этот вот обряд прижился... Он в последние годы прижился, он бы умер уже. <...> Эти песни мы собирали по людям, по людям.

[Соб.:] *Собрали...*

[З.А.:] Собрали... Молодёжь откликается. У нас на это... праздниках приходит, тут полный зал дома культуры, полный зал бывает. И мы делаем... Надо в двенадцать часов ночи делать. А бабушки не могут дотерпеть до двенадцати, мы делаем в часов десять.

[В.С.:] А мы придём, говорим, больше ня будем ходить, а за что нам такая мука!

[З.А.:] А потом до двенадцати часов всё так длилось.

[В.С.:] Это так поздно!

[З.А.:] Ну, вот видите, где ж они!

[В.С.:] Мы начинали всегда в девять часов.

[З.А.:] До десяти и то они не выдерживают. А в девять молодёжь не собирается — вот где беда!

[В.С.:] А, пускай не собирается. Споём, кто пришёл — и всё.

[З.А.:] Приходят... и взрослые приходят. Все почему-то верят. И многие считают, что... так думаю, просто... сходится так. А некоторые считают, что обязательно сбудется. «Не пьяный», «взамуж», «уехал в дальний путь» — обязательно, считается, сбудется. Вот наберут там всем этих фантов и запоминают. И прибегают и говорят: «Я уже забыл песню — вы мне что-то там пели, что обозначает». Приходится консультацию им давать — что там было. Вот в таких этих... и молодёжь участвует[6].

Традиционное исполнение подблюдных песен, придя на сцену домов культуры, подверглось сильным трансформациям, сохранив свою прорицательную функцию. В наше время на вопрос, почему эти песни называются «дристун», следует ответ:

[М.А.:] Так Бог предсказываеть!

[Соб.:] *Бог предсказывает?*

[М.А.:] Да. Ну, теперь-то вы ня верите в Бога.

[З.А.:] Верим!

[М.А.:] Верите?[7]

Исполнение и исполнители. Вера в «правду» подблюдных песен формирует особое к ним отношение. Показательно, что воспринимаются они не только как развлечение, но и как достоверное предсказание некоторых событий в будущем, как вполне серьезное гадание. В них заложена правда о будущем:

[З.А.:] Это народные... там и срамные, и просто, и шуточные, и издевательские... всё из народа. Там и нескладёхи есть... всякие. Что-то выберет, а потом ещё надо отгадывать — что это такое, к чему это? Что?

[М.А.:] А зачем отгадывать? Что это... пропоють, когда поють песню[8].

Такое утверждение не случайно — песня припевается не просто так. Беседа о подблюдных песнях и особенностях их исполнения обязательно сопровождается рассказами о «правильности гадания», которые можно сопоставить с быличками. Структура таких повествований крайне проста: сначала рассказывается, что человеку спели

с определенным значением, далее в его жизни происходит событие, полностью совпадающее с «разгадкой» песни. Как правило, рассказывают о том, что сбылось пророчество о замужестве или смерти.

[З.А.:] У нас одна женщина... пришла первая... спели такую песню, что к смерти. «Елочку» эту спели. Она говорит: «Ну, точно, мой Микешка нынче помрёт...» И перестала петь. «Точно, Микешка мой помрёт...» И правда, в тот год он умер.

[В.С.:] Очень много сходилось песен...

[женщина:] Я хочу сказать, даже у меня, даже, сошлось. Я помню, мы пришли, просто, вот на дристуна в дом культуры. И мне досталась кольцо, что в этот год выйду замуж. Что вы думаете? Я действительно, вышла замуж.

[В.С.:] Ну, правильно ж!

[женщина:] Вот правильно.

[М.А.:] Очень правильно!

[З.А.:] Ну, да... бывает-бывает...[9]

Вообще участники фольклорных коллективов любят рассказывать подобные истории и размышлять над совпадениями смысла спетой ими песни и дальнейшими событиями. Видимо, каждый из них осознает, что их пение каким-то неведомым образом связано с судьбой человека. Для каждой песни существует своя «разгадка», которая выстраивает соответствующие причинно-следственные связи.

[М.А.:] Это, знаете, вот эти все песни, вот вы пропели их... каждой песне даётся... к чему эта песня. Вот «перекину дугу» — жаница будешь.

[В.С.:] А это вот, «полотенце» — в армию...

[М.А.:] ... или в армию идтить... А «за рякой мужики богатые, грябут золото лопатами» — это ужё к смерти.

[З.А.:] Ну, вот эта песня — это слово [отдельно есть].

[В.С.:] Да их сорок штук!

[З.А.:] Не сейчас, но, если у вас есть запись начала... А потом [можно петь] много-много песен, кому там надо...

[В.С.:] Сорок, аль больше напеть.

[З.А.:] И к каждой песни должен быть ответ — к чаму эта песня: к богатству, замуж выйдешь, да, или куда-то уедешь. «Сяжу за столом, всё пишу» — это такая песня... это кто-то работать будет или куда-то тоже учится уедет. Вот такие[10].

Песельницы вполне осознают свою роль вестниц. Особо сильно это проявляется в небольших комментариях исполнительниц,

которые те делают в перерывах между пением: спели («выпели») песню «к покойнику» и, правда, человек умер. Например:

[*поют*:]

Стоит корыто другим накрыто,

Лив-ляв-лё...

— К покойнику!

— Вон, Тамара говорит, вышло к покойнику — и умер[11].

Пути адаптации. Итак, можно говорить о некотором магическом восприятии подблюдных песен в современных условиях — песни, спетые со сцены районного дома культуры, могут предсказать будущее человека. Но тогда возникает другой вопрос: как они адаптируются к новому месту бытования? Наибольшие проблемы были вызваны резким расширением аудитории: вместо (пусть и вместительной) деревенской избы «дристуна» стали петь в доме культуры. Остановимся на некоторых новых тенденциях поподробнее.

Предметы, при помощи которых производится гадание, стали другими. Раньше во время исполнения подблюдных песен со сцены люди клали в коробку свои личные вещи, например, кольца, часы (как и требовала традиция). Но после случаев «бесследного» исчезновения некоторых ценненных предметов стали использовать другие вещи, правда, тоже как-то связанные с конкретным человеком — булавка, пуговица или же просто фантик с фамилией или именем человека.

[Соб.:] *Я, например, даю какой-нибудь свой фантик... Я сам загадываю, на что гадать?*

— Нет-нет, не загадывают. Это, что споём мы. Понимаете, он бросил фантик.

— [Поём], что придётся мне.

— А фантик... пишут фамилию. Большинство в бумажках [пишут] фамилию. Раньше [вещи] бросали... Один раз у нас часы пропали, ну, поэтому не стали...

[Соб.:] *А вот эти песни, это то, что у вас матери пели?*

— Да, это в каждом доме... у бабули у каждой... Да, понимаете[12].

Другие изменения связаны с тем, что зал дома культуры вмещает намного больше людей, чем деревенская изба. Репертуар традиционных подблюдных песен ограничен. Поэтому они пропеваются несколько раз до полного удовлетворения интереса собравшейся публики: «Не, вси кончились. Даже по два раза пели. Народу-то много соберется у клубе. И по два раза даже пели»[13]. С другой сто-

роны, создаются новые тексты, чтобы расширить и разнообразить исполнительский репертуар подблюдных песен.

Собрания песен. Наиболее остро современные тенденции в бытовании подблюдных песен отразились в сводах-«памятках».

— У нас... сколько ж у нас этих... припевочек этих?
— Сто, может быть...
— Сто четырнадцать... сто сорок две... Так.
[Соб.:] *Немало...*
— Немало[14].

Точное указание на число неслучайно. Ансамбли народной самодеятельности исполняют песни «по номерам» из памятки. Так, в собрании текстов, принадлежавших ансамблю «Духовщинская горница» отмечено 46 текстов, а в демидовской «памятке» значится уже 142 (!) припевки. Некоторую часть собрания составляют аутентичные тексты, имеющие аналоги в публикациях традиционного фольклора Смоленской области[15]. Это два-три десятка песен, стоящих в начале. Это о них говорят: «Эти песни мы собирали по людям...». Но это только часть репертуара. Чтобы песен хватило на всех, сочинены (руководителями ансамблей художественной самодеятельности) новые припевки. Они более или менее напоминают традиционные песни либо стилизуются под них. Как правило, такие тексты представляют собой лишь одну строку, в которой представляется некая ситуация, имеющая символическое значение. Все они при исполнении также сопровождается традиционным припевом — «Ой, свят вячо́р, свят вячо́р» (Духовщина), «Лив, ляв...» (Демидов). Механизм создания новых песен прост. Например, это создание (или включение в репертуар) песен-дублей:

а) «Перекину дугу на чужу сторону» (к женитьбе) [Демидов-35];
б) «Перекину дугу, да к тому берегу» (к женитьбе или замужеству) [Демидов-51];
в) «Перекину дугу, я к тому хомуту» (к свадьбе) [Демидов-54];
или:
а) «Ах, ты заинька, ковыляленька свят вячор / Ковыляй, ковыляй на свою сторону свят вячор» (к ссоре; к потере) [Духовщина-6];
б) «Ох, ты заинька, ковыляенька / Ковылял ковылял и в тенёты попал» (к тюрьме; к неприятности) [Духовщина-25].

Возможно, новые песни являются своеобразной импровизацией на известные припевки:

а) «Идет котик по лавочке. Лив, ляв... / Ведет кошечку за лапочку» (к женитьбе) [Демидов-34];

б) «Сидит котик в печурочке лив, ляв. / Завет кошечку в кошурочку» (к хор[ошей] любви) [Демидов-36];

в) «Котик серенький хвостик беленький лив, ляв, лев... / Возле кошечки увивается, все по кошечки убивается лив, ляв, лёв» (встретить любовь в этом году не упустить свой шанс) [Демидов-83];

г) «Котик с кошечкой играют лижутся» (будет любовь) [Демидов-104].

Источник вдохновения могут быть различными. Что-то напоминает поговорки: «Раньше был он мил, а теперь сгнил» (плохо) [Демидов-76]. Какие-то тексты навеяны календарными обрядами, например, Иванова дня: «По росе хожу руки, ноги мочу / Я ещё похожу, я ещё помочу» (к здоровью) [Духовщина-44]. Возможно, некоторые формулировки подсказаны текстами гадательного содержания, например сонниками. В таких случаях обыгрывается некий символ:

а) «У соседа радио громко орет» (к сплетням) [Демидов-85];

б) «Принес почтальон телеграмму в дом» (к испугу) [Демидов-92];

в) «Чемодан стоит, ждет хозяина» (к внезапному отъезду) [Демидов-96][16].

Такие тексты представляют некое знаковое событие, как правило, «прямо» соответствующее событию из жизни человека, которому пропевают подблюдную песню. Именно на таком принципе построено большинство новых песен, исполняемых на святках.

Процесс сложения новых текстов зашел уже так далеко, что в них появился некий сквозной герой. Это наиболее отчетливо проявляется в песнях демидовского собрания. Персонаж (изначально — бычок-«дристун») песни, по которому весь цикл, получил свое специфическое название, вдруг зажил своей «знаковой» жизнью. Общее название гадательного действа породило новый образ[17]. Дрестун, начинает действовать самостоятельно и своими поступками напоминает некого мифологического персонажа, действия которого носят знаковый характер и определяют будущее конкретного человека (кому поют песню). В своде-«памятке» из Демидова он действует в 16 текстах, образуя своеобразный цикл:

[1] «Ходил дристун вдоль по улице лив, ляв... / А за ним свиньи вереницею» (к любви).

[2] «Ходил дристун позаваленки лив, ляв.../ Обосрал, обосрал свои валенки» (к позору).

[77] «Идет дристун по улице лив, ляв / а за ним козлы вереницею» (легкомыслен[ый], безхозяйств[енный]).

[95] «Угощал дристун паука дурака» (радость от любимого).

[100] «Дристун яд подсыпал ящерице» (к разочерованию, обману).

[102] «Дристун золото нес и от радости пел» (к богатству).

[108] «Ползет дристун по завалинке везет морковь на мачаленке» (прибыль).

[111] «Отбивался дристун от мух цыкатух» (к ссоре).

[112] «Нарядился дристун сам себя неузнал» (к радости, знакомству).

[114] «Обручился дристун с лягушкою» (к разлуке).

[122] «Потерял дристун свои зубоньки» (к одиночеству).

[126] «Дристун воду мутил, сам в нее угодил» (иметь дело с неприятным человеком).

[131] «Дристун идет за собой войско ведет» (безвозвратно что-то уйдет).

[133] «Ползет дристун по заваленке мешок вшей несет на мочаленке» (к деньгам).

[136] «Горбатый дристун совсем сгорбился» (к разорению).

[140] «Дристун вещи купил все красивые» (к роскоши).

В этом своеобразном цикле находим все те приемы, о которых говорилось выше. Обратим так же внимание, что две аутентичные песни находятся в начале списка.

Еще одна сторона адаптации крестьянской календарной песни к городским условиям — изменение толкования. К текстам (как к «старым», так и к «новым») появились актуальные толкования, которые отвечают современному «моменту». Например: «встретить любовь в этом году, не упустить свой шанс»; «к взаимной любви»; «иметь дело с глупостями»; «радость от любимого»; «кто-то явится»; «иметь дело с неприятным человеком»; «воскреснет дело, успех, который был потерян» и тому подобное. Таким образом, можно говорить о кардинальном изменении символической системы подблюдных песен, сочиненных в наши дни. При этом традиционная логика отгадывания продолжает жить как в аутентичных, так и в «новых» текстах. Всё это каким-то образом органично соединяется в сознании исполнительниц в единую систему. В результате современное исполнение подблюдных песен демонстрирует причудливое сплетение разновременных тенденций при сохранении магических предсказательных функций. Видимо, поэтому они и представляют некоторый исследовательский интерес.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ниже публикуются два собрания подблюдных песен, представляющих репертуар хоров народной самодеятельности городов Духовщина и Демидов (Смоленская область). При публикации документов соблюдаются следующие правила. Сохраняется орфография и пунктуация подлинника. Нумерация передана двумя цифрами. Сначала — номер, присвоенный публикатором, затем — номер в документе по последней правке. Зачеркнутые слова приводятся в квадратных скобках, вписанные от руки — в ломаных скобках. Разъяснение смысла подблюдной песни приводится в круглых скобках. В некоторых местах исправлены ошибки машинописного набора.

Подблюдные песни Духовщины

Документ представляет собой два листа стандартного формата с машинописным текстом. С № 43 — только рукопись. В тексте публикации учитываются рукописные правки (синими, красными и черными чернилами). Все припевки объединены сквозной нумерацией, которая за время существования списка несколько раз менялась.

«Ох святки, святки, святки»

1(1) Пречистая мать, благослави песни играть
Ой свят вячор, свят вячор
А кому [с]поем, тому [с] добром
Свят вячор, свят вячор
Кому прийдется, тому сбудется
Свят вячор (к веселью)

2(2) Как пошел дристун да по улице
А за ним свинья с поросятами
Ой, свят вячор <свят> (к счастью)

3(3) Я сижу на полку, и вся в шелку
Ой, свят вячор, свят вячор (к богатой жизни)

4(4) Сидит котик<чка> да <у> печурочки свят вячор
Зовет кошечку да в печурочку свят вячор (к дружбе)

5(5) Как стоит сосна [да] на чужой стороне
Клонит голову [да] на свою сторону свят вячор свят вячор
(к отъезду)

6(6) Ах, ты заинька, ковыляленька свят вячор
Ковыляй, ковыляй на свою сторону свят вячор
(к ссоре; к потере)

7(7) За рекой мужики <всё> богатые свят вячор
Гребут золото всё лопатами свят вячор
(плохая [*зачеркнуто*]; к потере; к слезам)

8(8) За рекой дуга, за ручьём хомут
Перекину дугу я [на ту сторону] <к тому хомуту> свят вячор
(замуж)

9(9) Стоят коники [да] запряжённые
Только сесть на них да поехати свят вячор (к сватам, свадьбе)

10(10) Клубок красненький, клубок синенький свят вячор
Они катятся не раскатятся свят вячор (к дружной жизни)

11(11) Ходит коровушка да по репищу свят вячор
Начинила требух да сурепицей свят вячор (беременность)

12(12) Нивка узенька, снопы частеньки свят вячор
(частые дети [зачеркнуто]; к богатству)

13 Горшок маленький, каша мас<л>еная свят вячор
(хорошая жизнь)

14 Обвилась кишка да вокруг горшка свят вячор
(семейная жизнь плохая; к болезням)

15(14) Во стене сучок, <у> меня мужичок
За него завалюсь, никого не боюсь свят вячор
(к семейной жизни, к хорошему мужу)

16 [Висит кошель с котенятами свят вячор] (к родам)

17(15) Ой, ты, курочка-копашурочка свят вячор
Она выкопала да кошель серебра свят вячор (к слезам)

18(16) Ах, вы, саночки-малюваночки свят вячор
Только сесть на <них> да поехати свят вячор (к отъезду)

19(17) <Матвей твори мати — Матвей>
За столом сижу, я пером пишу свят вячор
Е ещё посижу, я ещё попишу свят вячор (без перемен)

20(18) Около печи хожу, перепёки пеку
Я ещё похожу и ещё попеку свят вячор
(без перемен; хор. хозяйка)

21(19) Едет баба в санях прямо с городу
Торчат ноги её да с коробу (к болезни; к смерти)

22(20) Сидит баба на мосту, разувается
А её подол раздувается (гулящая жизнь; к беременности)

23(21) Как висит рушник на воротиках
Кто не идёт к нему, обтирается (к слезам; в армию)

24(22) По сеням хожу, я курям мешу
Я ещё похожу, я ещё помешу (к богатой жизни)

25(23) Ох, ты заинька, ковыляенька
Ковылял ковылял и в тенёты попал
(к тюрьме [зачеркнуто]; к неприятности)

26(24) Как сидит петух на воротиках
[С] <о>пустил <косу> на суру землю
(к пожару; предупреждение о беде)

27(25) Я на бочке сижу я медочек цежу
Я ещё посижу я ещё поцежу (к медовой жизни; без перемен)

28(26) Сидит волк на льду
[Опустил] <Спустил> яйцы в воду (удовольствие; моргу)

29(27) Коза ссыт и пердит и хвостом вертит
(вображистая; гордая, [нрзб.])

30(28) Наложу в чапец да и закину за печь
(к богатству; к деньгам большим)

31 [Венички летят <шуршат> разлететься хотят] (к ссоре)

32(29) Ох, ты, щёточка, поваляшечка
Да под лавоч<кой> повалялася
На кут терема узобралася (к болезням; к выздоров.)

33(30) Прилетел и сокол, растрепал хохол (к свиданию)

34(31) В сенях венички все пошурхивают
Они шуршат-шуршат, разлететься хотят
(к расставанию; к разлуке)

35 [Едет баба]
Как побег баран [да] по чужим дворам (к <ближней> измене)

36(32) Как в хлевце, в хлевце да баран на овце
(к сексу [зачеркнуто]; заним. любовью)

37(33) Прилетел голубок [да] на чужой дворок (к гостям)

38(34) Ох, <ах> ты, <ку>рочка-копашурочка
Как гребет сорок [да] на чужой дворок
(к семейному обговору; к ссоре)

39(35) Как пошёл посол утопился в рассол (к пьянству мужа; [нрзб.])

40 [За горой мужик всё богатые
Гребут золото всё лопатами]

41(36) Лежит кошечка у печурочке
<Обложилася котенятами> (к родам; большой семье)

42(37) <Как> идет мужик да из лесу
Обвешан лисами да куницами
(хороший хозяин; выйдет замуж, будет в мехах ходить)

43 [Как] стоит во лесу ель-елушечка
Золотая у неё макушечка (хорошая)

44 По росе хожу руки, ноги мочу
Я ещё похожу, я ещё помочу
(здоровенько [зачеркнуто]; к здоровью)

45 Речка быстрая и крутой бережок
Они дружатся не раздружатся (без ссор)

46 Соловей в саду громко песни поет
Все поёт да поёт и подружек зовёт (к хорошей жизни)

Подблюдные песни Димидова

Собрание текстов написано от руки. Тексты № 1—82 написаны в ученической тетради. Текст № 83 — на отдельном листе. Тексты № 84—142 занимают двойной тетрадный лист. В нумерации текстов № 122—135 произошел сбой.

1 Ходил дристун вдоль по улице лив, ляв...
А за ним свиньи вереницею (к любви)

2 Ходил дристун позаваленки лив, ляв...
Обосрал, обосрал свои валенки (к позору)

3 По городу иду, золоту казну найду (к богатству)

4 На пороге сижу, за порог гляжу (к замужеству)

5 На воротах полотенце болтается лив, ляв...
Кто мимо идет утирается (гулящий или гулящая)

6 Клеточка богатырочка лив, ляв...
С добром клеточка не отмыкается (к прибыли)

7 Пойду на ток, найду краль моток (к слезам)

8 Сидел воробей на железном тыну лив, ляв
Вспорхнул полетел на чужу сторону
(муж. в армию, жена уедет из дому)

9 Коло печи хожу, ключами бряжжу (к богатству)

10 Клубок синенький, клубок краснен[ький] лив, ляв
вместе катятся не раскатятся (к свадьбе)

11	Со двора бычек в поле просится	(хочет уехать)
12	В огороде качан отростки пустил	(к прибыли или родам)
13	Мышь пищит, сто рублей тащит	(к покупкам, прибыли)
14	Завивался клен да с березою	(в этом году свадьба)
15	Рылся кочеток назавалинке лив, ляв... Нашел кочеток да жемчужинку	(знакомство, любовь, богатство)
16	Идет, идет тень по улице лив, ляв. Несет, несет блин на блюдеце	(к несчастью)
17	Стоит корыто, другим накрыто	(к покойнику)
18	По городу иду, полотенце стелю	(к дороге)
19	За рекой мужики богатые лив, ляв Гребут золото лопатами	(к неожиданности)
20	За рекой медведь, гузеей трясет	(жить на одном месте)
21	В зеленом бору, ягодки беру	(к слезам)
22	Сижу в куте вся в золоте	(к болезни)
23	Со двора корова ушла зарюла (sic!)	(уйдет болезнь)
24	Затворила дежу немножечко лив, ляв. а стала дежа полнешенька	(к большой семье)
25	Коло печи хожу, препечи пеку	(быть хозяйкой)
26	Сидит Ильюшка, обосрался по ушко [Над текстом пометка: «Руслан Глеб».]	(к позору)
27	Пущу кольцо, за кольцом пойду	(хорошо, найдешь друга)
28	Стене сучёк, на печи старичек лив, ляв За него завалюсь, никого не боюсь	(очень хорошо)
29	Сидит Филипп за ступою лив, ляв... С большой, большой залупою	(наглый, хулиган, бабник)
30	Коза ссыт и пердит и хвостом вертит	(гулящий, гулящая)
31	На бочке сижу, медок щекочу	(к хор[ошей] жизни)
32	Ползет жучёк позавалинке лив, ляв... везет добро на мачалинке	(к переезду)

33 Бегал заинька по полюшку лив, ляв.
Не прибился к своему домушку (будет блудить всю жизнь)

34 Идет котик по лавочке. Лив, ляв...
Ведет кошечку за лапочку (к женитьбе)

35 Перекину дугу на чужу сторону (к перемене жизни)

36 Сидит котик в печурочке лив, ляв.
Завет кошечку в кошурочку (к хор[ошей] любви)

37 На заборе [исправлено — «заре»] петух кукареку поет
(к одиночеству)

38 На высокой горе церковь строится
Кто идет не идет богу молится (нехорошо)

39 Ходит корова по репищу, не насытит
никак свое требище (к жадности)

40 Курочка в шуме копается лив, ляв (жить в бедности)

41 На своем дворе, сабаки лаятся (к скандалу)

42 Обвилась кишка, кругом горшка (к совмес[тной] жизни)

43 Зайцы бегают, яйцы брыкают (вся жизнь в разездах, входу)

44 Стоит ёлочка вся заиневши (к одиночеству)

45 Под моим окном расцвела сирень (очень хорошо)

46 Нивка реденька, снопки частеньки (много детей)

47 Коло луночки, все голубочки (много женихов, невест)

48 Под поветью поп в гавне утоп (утонешь в деньгах)

49 Клубок катится, нитка тянется (к совмест[ной] жизни)

50 В огороде качан завивается (дружная семья)

51 Перекину дугу, да к тому берегу
(к женитьбе или замужеству)

52 Конь вороненький, сам молоденький лив, ляв
только сесть на него да поехати
(хор[ошая] встреча, нечаянная любовь)

53 Медведь в куте развернул муде (нехорошо)

54 Перекину дугу, я к тому хомуту (к свадьбе)

55 Кукует кукушка, одинокая (вдова, вдовец)

56	Бегли саночки да все с горочки	(кто-то уходит из дому)
57	Петушки бегали, за одной курочкой	(гулящая, гулящий)
58	Лежит медведь да все лапу сосет	(лодыри)
59	Полетел воробей на чужу сторону	(муж или жена уйдут к другому)
60	Плавал селезень да все с уточкой	(к взаимной любви)
61	Во лесу волки разгулялися	(опасно ходить поздно)
62	Конь велик дома жить не привык	(не постоянный, блудный)
63	В саду яблоня взродила яблочек	(будет один ребенок)
64	Шуршат веники, завиваются	(к свадьбе)
65	Принесли мне цвет, а ему сто лет	(за старого замуж)
66	Заревела корова и в лес пошла	(к разводу)
67	На одного гляжу, за другим бегу	(непостоянство)
68	Соловей поет, он подружку завет	(любовь, счастье)
69	На печи лежу под ладыжку гляжу	(лодырь)
70	Бежал козел и попал в чужой дом	(к измене)
71	Рожь поспелая хожу смело я	(хорошо)
72	Я домой иду и милого веду	(украдет у друга или у подружки любовь)
73	Под окном волк провыл и овечку схватил	(к свадьбе)
74	Стоит один дом никого нет в нем	(вдовство, одиночество)
75	Шел, шел молодец прямо в мой дворец	(к женитьбе)
76	Раньше был он мил, а теперь сгнил	(плохо)
77	Идет дристун по улице лив, ляв а за ним козлы вереницею	(легкомыслен[ный], безхозяйств[енный])
78	Во печурке клубки все размотаны	(к дороге)
79	Скок, скок за порог, откуль бог дал пирог	(прибыль)
80	В огороде качан кочеружку пустил	(в девках рожать, парню быть отцом)

81 Батька лапти плетет, мать лыки дерет
(очень плохо, в доме [к] покойнику)

82 На пороге сежу за порог гляжу (в ожидании кого-то)
[Текст повторяется под тем же номером на другом листе, после № 114]

83 Котик серенький хвостик беленький лив, ляв, лев...
Возле кошечки увивается, все по кошечки убивается лив, ляв, лёв
(встретить любовь в этом году не упустить свой шанс)

84 Плачут бабка с дедом не знают о чём (радоваться)

85 У соседа радио громко орет (к сплетням)

86 Ручки тянет ребенок к игрушке (получить подарок)

87 С горки санки летят задовить всех хотят (к разлуке с любимым)

88 Собаки бешеные друг друга грызут (друзья будут врагами)

89 У девице красе, серёжка в косе (к прибыли в доме)

90 От мороза в окне стекло лопнуло (к разлуке)

91 Возле печки сижу, тепло ищу (к взаимной любви)

92 Принес почтальон телеграмму в дом (к испугу)

93 В тюрьме сижу, домой хочу (иметь дело с глупостями)

94 Муж туфли купил, жене подарил (к спокойной жизни)

95 Угощал дристун паука дурака (радость от любимого)

96 Чемодан стоит, ждет хозяина (к внезапному отъезду)

97 Шуба красивая совсем новая лив, ля[в]... (к крупной ссоре)

98 Из под курочки яйца сыпятся (кто-то явится)

99 Яблок много насыпалось, некуда деть (к прибыли)

100 Дристун яд подсыпал ящерице (к разочарованию, обману)

101 Баба тесто месила с собой говорила (к свадьбе)

102 Дристун золото нес и от радости пел (к богатству)

103 Картошки мешок возле дома стоит (будет подарок)

104 Котик с кошечкой играют лижутся (будет любовь)

105 Покатилось кольцо прямо к милой в крыльцо (к женитьбе)

106	Лес шумит и шумит что-то мне говорит	(к большим деньгам)
107	Медведь ревет к себе зовет	(к свадьбе)
108	Ползет дристун по завалинке везет морковь на мачаленке	(прибыль)
109	В бане мыло мочалку мылило	(к сплетням, измене)
110	Под полом мышей не счесть, перечесть	(к пропаже)
111	Отбивался дристун от мух цыкатух	(к ссоре)
112	Нарядился дристун сам себя неузнал	(к радости, знакомству)
113	Висят орешки на орешенке	(к знакомству, приятной встречи)
114	Обручился дристун с лягушкою	(к разлуке)
115	Обнимался парень с обезьяною	(к знакомству, приятной встречи)
116	Несла лягушка, легушатам подушку	(успех в любви)
117	Дед обувь купил внуку, внученьки	(к спокойной жизни)
118	На заборе висит красивый платок	(к письму, известию)
119	Ананас в цвету к нему подкачу	(предвещает в доме успех)
120	Летает бабочка около двора	(к опасности, остерегайтесь)
121	Танцевал на балу до усталости	(к новому знакомству)
122	Потерял дристун свои зубоньки	(к одиночеству)
123(122)	Нашел камар бирюзово кольцо	(к симпатии)
124(123)	По речке бревно плывет крутится	(к болезни друга)
125(124)	Булки белые с печи сыпятся	(прибыль в дом)
126(125)	Дристун воду мутил, сам в нее угодил	(иметь дело с неприятным человеком)
127(126)	Дед водку пил и в дерьмо угодил	(опасный друг, опосайтесь его)
128(127)	К овцам волк ползет ухмыляется	(кто-то вас обвинять будет)
129(128)	Возле дома венки висят сушатся	(к выезду из дома)
130(129)	Видит девица себя в зеркале	(выйдет замуж, женится)
131(130)	Дристун идет за собой войско ведет	(безвозвратно что-то уйдет)

132(131)	Умер дед давно живым снился мне (воскреснет дело, успех который был потерян)	
133(132)	Ползет дристун по заваленке мешок вшей несет на мочаленке (к деньгам)	
134(133)	Голубки на крыше друг друга клюют (к неприятному знакомству)	
135 (134—135)	В незнакомый город медведь пришел лив, ляв, лев Заревел испугался и в лес ушел... лив... (к большому путешествию)	
136	Горбатый дристун совсем сгорбился	(к разорению)
137	На полянке гусь машет крылом	(явится любимый, любимая)
138	В хороводе дети резвятся поют (радость, прибыль, в доме спокойствие)	
139	Дикий зверь возле дома ревет и ревет	(опасный друг очень)
140	Дристун вещи купил все красивые	(к роскоши)
141	Жабы прыгали и допрыгались	(к измене)
142	Ребенок в люльке лежит улыбается	(будет подарок)

Примечания

[1] Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998; *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001; Современный городской фольклор. М., 2003.

[2] Этот жанр не раз привлекал к себе внимание исследователей. См., например: *Колпакова Н.П.* К вопросу о жанровом соотношении бытовых народных песен у восточных славян // Русский фольклор. Т. 8. М.; Л., 1963. С. 186—205; *Власова З.И.* К вопросу о поэтике подблюдных песен // Русский фольклор. Т. 14. Проблемы художественной формы. Л., 1974. С. 74—100; *Разумовская Е.Н.* Традиционная музыка Русского Поозерья (по материалам экспедиций 1971—1992 годов). СПб., 1998. С. 16—18; *Иванова А.А.* Подблюдные гадания: традиции и современность // Актуальные задачи собирания и изучения фольклора южных областей России. Воронеж, 1994. С. 55—59; *Сатыренко А.С.* Подблюдные песни Вятского края // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 230—234; *Миненок Е.В.* Подблюдные гадания деревни Войлово Калужской области // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 235—242; *Парадовская Г.П.* Песни святочных гаданий: эстетика фольклорного исполнительства // По следам Е.Э. Линевой. Вологда, 2002. С. 277—284.

[3] Записи сделаны осенью 2005 г. в г. Духовщина от ансамбля «Духовщинская Горница» при местном историко-художественном музее и в г. Демидов от хора ветеранов и ансамбля «Молодые души» при районном доме культуры.

[4] См.: Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни. М., 2003. С. 637—686.

[5] Зинаида Андреевна Александрова [З.А.], 1940-х гг. р., урож. д. Чижево. Художественный руководитель ансамбля «Духовщинская горница»; Вера Сергеевна Карпенкова [В.С.], 1925 г.р., урож. дер. Башковичи, участница ансамбля «Духовщинская горница»; Мария Алексеевна Белова [М.А.], 1918 г.р. урож. д. Сигеево. Зап. 1 ноября 2005 г. в г. Духовщина Смоленской области, В. В. Виноградов, У. Моргенштерн.

[6] Беседа в г. Духовщина.

[7] См. прим. 6.

[8] См. прим. 6.

[9] См. прим. 6.

[10] См. прим. 6.

[11] Встреча с группой участниц хора ветеранов (существует с 1986 г.) и ансамблем «Молодая душа» при районном Доме культуры г. Демидов, Смоленская обл. 7 ноября 2005 г. Зап. В.В. Виноградов, У. Моргенштерн, А.В. Ромодин.

[12] Беседа в г. Демидов.

[13] Надо отметить, что подобным образом подблюдные песни могли исполняться и в деревне: «У нас деревня маленькая и то по два раза поём песни... Один раз пройдёшь, а! давай по новой!..».

[14] Беседа в г. Демидов. Похожая реплика во время беседы в г. Духовщина: «Да их сорок штук!»

[15] См.: Смоленский музыкально-этнографический сборник. С. 637—686.

[16] Ср., например, запись из фронтового дневника Н.Н. Иноземцева, сделанная 15 июля 1944 г. на Карельском фронте: «Ожидание переезда, у всех “чемоданное настроение”» (*Иноземцев Н.Н.* Фронтовой дневник / Сост. и отв. ред. М.М. Максимова. 2-е изд., доп. и перераб. М., 2005. С. 182).

[17] Возможно, он возник не без воздействия таких традиционных образов календарных песен (их исполнение обязательно входит в репертуар коллективов народной самодеятельности), как Коляда, Масленица.

С.К. РОСОВЕЦКИЙ
(Киев, Украина)

КРЕСТЬЯНСКИЕ И ГОРОДСКИЕ ПЕСЕННИКИ 1940-х—1970-х годов: ОПЫТ СТАТИСТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ[1]

Организация исследования

Современные рукописные песенники обойдены вниманием фольклористов. Разве что в работе В.М. Сидельникова о печатных песенниках XIX в. находим упоминание о непосредственных предшественниках этой рукописной традиции: «В дореволюционные годы в уездных городах и в деревнях можно было часто встретить у молодежи, особенно у девушек, рукописные песенники или "Альбомы стихов"»[1].

Крестьянская молодежь второй половины минувшего века намного более щедро, чем ее довоенные (и тем более дореволюционные) сверстники, наделялась эстетической информацией — в кино, по радио и телевидению. Поэтому сам феномен живучести тогда девичьих (со временем — девчоночьих) рукописных песенников вызывал удивление. Вспоминается курьезный случай. Ознакомившись в 1972 г. с отчетами участников фольклорной практики студентов-филологов Киевского университета им. Т.Г. Шевченко (далее — КГУ),

[1] Предлагаемая статья была заказана мне еще в 1979 г. для серии «Русский фольклор» (в т. 21 — «Вопросы теории фольклора»), однако не была тогда напечатана. Вполне согласившись с отзывом весьма уважаемого мною А.А. Горелова, дважды прочитавшего рукопись и не обнаружившего в ней «никакой теории», я передал ее на прочтение тараканам. Теперь вижу, что отзыв был справедлив относительно «теории», однако его трудно распространить на примененную в статье методику, не говоря уже об объекте изучения. Для настоящей публикации текст сокращен, стилистически исправлен и, для удобства читателя, разбит на главки.

автор этих строк был поражен их оформлением: раскрашенные, заголовки с завитушками, виньетки, «иллюстрации» из журнальных вырезок и открыток... Как выяснилось, в сознании первокурсниц рукописное собрание фольклорных текстов прочно ассоциировалось с обликом самодельного девичьего песенника. Популярность рукописных песенников на протяжении десятилетий подтверждает необходимость их научного изучения. Необходимо только подобрать подходящую методику.

С одной стороны, как о том свидетельствуют работы П.Д. Ухова, А.А. Горелова, Б.Н. Путилова о «Сборнике Кирши Данилова», А.В. Позднеева — о песенниках XVII—XVIII вв. и др., результаты комплексного исследования сборника равны, образно говоря, квадрату, а не сумме того, что можно было бы получить, механически складывая результаты анализов отдельных составляющих его текстов. С другой стороны, не приходится сомневаться, что тетрадку, на три четверти заполненную вариантами текстов эстрадной попсы или виршиками типа «Пусть наша дружба будет вечной, / Как дружба этих голубей...», нет смысла изучать с помощью тех же исследовательских приемов, что и «Сборник Кирши Данилова». Чтобы без смешного педантизма извлечь из таких тетрадок максимум научной информации, необходима суммарная методика анализа. Методика, которая позволила бы получить объективную информацию, охватывая весь материал без каких-либо лакун цензурного или иного порядка, и обеспечила бы возможность одновременной обработки большого количества текстов.

Перечисленным требованиям отвечает избранная нами методика вероятностно-статистического сопоставления состава сборников. При этом сборник рассматривается как система текстов (словесных и изобразительных), обладающая определенными, поддающимися количественному учету количественными характеристиками (параметрами), однако в качестве основной единицы анализа выступает совокупность (группа) сборников, объединенная в нашем случае единством хронологических границ и места возникновения: в параметрах группы сглаживаются колебания характеристик конкретных сборников, вызванные индивидуальными вкусами составителей или случайными причинами, например дефектностью рукописи и т.п.

Как основной объект исследования выступают песенники, полученные в дар или подробно описанные участниками фольклорных экспедиций КГУ 1975—1976 гг. в русских селах Путивльского района Сумской области Украины (тогда УССР). Они были разбиты на две группы. В первую (песенники деревенские «старые»,

далее — ПДС) вошли три сборника 40-х—50-х гг. XX в.: 1) песенник Т.Н. Дермилёва, 1908 г.р., колхозника из с. Бояро-Лежачи, составленный им в 1950 г. из текстов, собранных в 1930-х—1940-х гг. на Дальнем Востоке, на фронтах Великой Отечественной войным и в Путивльском районе [**БЛ-1**]; 2) анонимный девичий сборник второй половины 1940-х гг. из с. Новая Слобода Путивльского района [**НС**], 3) анонимный девичий сборник (каждая песня на отдельной странице переписана цветными чернилами и иллюстрирована цветными карандашами) середины 1950-х гг. из с. Стрельники Путивльского района [**С**]. Во вторую группу (песенники деревенские «новые» — ПДН) вошли восемь рукописей 1962—1976 гг.: 1) второй песенник Т.Н. Дермилёва 1962—1976 гг. [**БЛ-2**], скопированный, как и [**БЛ-1**], студентками Л.В. Горевой и В.Н. Линческой; 2—8) семь сборников 1970—1976 гг., принадлежавших девушкам 14—18 лет из сел Бояро-Лежачи [**БЛ-3**, **БЛ-4**] и Октябрьское [**О-1**—**О-5**]). Кроме того, в исследование включена третья группа сборников (песенники городские — ПГ), которая состоит из трех рукописей: 1) сборник 1967—1968 гг., созданный школьницей-киевлянкой 14 лет совместно с братом, рабочим 18 лет [**К-1**]; 2) сборник 1967—1968 гг., созданный старшеклассницей из Чернигова [**Ч**]; 3) песенник 1972—1973 гг., принадлежавший 18-летней няне в киевском детском саду, позднее ставшей студенткой-вечерницей КГУ [**К-2**]. Более подробная информация о сборниках — в табл. 1.

Такая организация материала позволит выяснить не только статику, но и, в определенной мере, динамику интересующих нас явлений. Получаем, в частности, возможность сопоставить крестьянские песенники 40-х—50-х гг. с позднейшими, а последние — с одновременными им городскими, определить признаки, разграничивающие сборники девичьи и «мужские», выявить изменения, внесенные временем, а точнее, сельской модой, в сборники одного составителя и т. п. Сопоставление долей произведений определенного жанра или обладающих интересующим нас признаком в общем составе статей групп (или отдельных сборников) с помощью критерия «хи-квадрат» (χ^2 — использовалась формула для сравнения долей в выборках разной длины, предложенная Б.Н. Головиным[2]) позволит нам сделать математически обоснованные (вероятностные) выводы о случайности или закономерности отличий между этими параметрами, иными словами, имеют ли эти отличия несущественный или существенный (***СО***) характер. Значения χ^2, не позволяющие сделать один из таких выводов, на практике свидетельствуют о значительной тенденции к расхождению характеристик (***Т***)[3].

Передав, таким образом, оценку выясненных отличий математическому аппарату, мы не отказываемся и от традиционного для применений количественных методов в фольклористике простого, «на глазок», сопоставления табличных данных[4]. Обусловлено это тем, в первую очередь, что критерий χ^2 достаточно строг, и отбракованные им в ходе анализа расхождения, интуитивно воспринимаемые как значительные, могут оказаться существенными при увеличении количества привлекаемых сборников. Последнее замечание не следует понимать как констатацию недостаточности объема нашей выборки: полторы тысячи текстов практически обеспечивают вполне допустимую статистическую надежность результатов. Однако и в этом случае наши результаты будут репрезентативны только для той генеральной совокупности, которую они представляют — для песенников, составленных в русскоязычных селах одного из районов Украины, на «периферии» распространения русского фольклора[5].

Основная цель предлагаемой работы — привлечение внимания специалистов как к ее объекту, так и к использованной в ней методике.

1. Жанровые разновидности современных крестьянских песенников

Жанр рукописного песенника 40-х—70-х гг. XX в. — результат слияния трех жанров сборника: собственно песенника, т.е. собрания текстов песен, предназначенных для исполнения или чтения; альбома; сборника стихотворений. Эти жанры различались и по способу заполнения сборника: в альбом вписывали стихи и рисовали в нем знакомые владельца, таким же образом иногда пополнялся и песенник; сборник стихотворений заполнял сам владелец. В рассматриваемых рукописях четкими формальными признаками обладает только альбомный компонент жанровой структуры песенника (см. табл. 1). Эпизодически возникающие в ПДН самодельные рассказики и прозаические же «правила любви», «гадалки», «значения» (цвета глаз и проч.) характерны для девичьего типа сборника — в «мужском» **БЛ-2** им соответствуют самодеятельный юмористический рассказ и смеховая «выписка из приказа». Присутствие этих жанров подчеркивает жанровый синтетизм крестьянского песенника — своего рода рукописного альманаха.

Прежде всего, бросается в глаза, что если одни жанровые признаки альбома присутствуют во всех или практически во всех

Таблица 1. Жанровая структура песенников

Шифр сборника	Элементы описания			Основные жанровые массивы: доли в общем количестве статей сборника (группы), %				Жанровые признаки альбома			
	дата	тип заглавия	кол-во статей	песни	альбомные тексты	стихотворения	проза сюжетная, «гадания» и пр.	имя владельца на заглавном листе	инициальная запись	записи знакомых	альбомная графика
БЛ-1	1930—1950	Альбом	147	90,5	6,8	2,7	–	+	–	–	+
НС*	2-я пол. 1940-х гг.	–	32	46,9	40,6	12,5	–	–	–	+	+
С*	Конец 1950-х гг.	–	63	100	–	–	–	–	–	–	+
В целом ПДС			241	87,2	9,5	3,3	–				
БЛ-2	1960—1973	Альбом	80	87,5	10,0	–	2,5	+	–	–	+
О-1	1970	Песенник	94	60,6	23,4	9,6	6,4	+	–	–	+
БЛ-3	1971—1972	–	55	61,8	27,3	7,3	3,6	+	+	–	+
О-2	1972	Песни	90	33,3	43,3	11,1	12,2	+	–	–	+
БЛ-4*	1972—1974	–	96	16,7	62,5	11,5	9,4	–	–	+	+
О-3	1973—1974	–	65	52,3	32,3	9,1	6,3	+	–	+	+
О-4	1975	Песенник	130	42,3	20,0	36,9	0,8	+	+	+	+
О-5	1976	Альбом	57	45,6	40,4	14,0	–	+	+	–	+
В целом ПДН			667	**48,3**	**32,1**	**14,4**	**5,2**				
К-1	1967—1968	Песенник	168	78,6	20,2	1,2	–	–	–	–	+
Ч	1967—1968	Альбом	264	63,2	31,1	5,7	–	+	–	+	+
К-2	1972—1974	–	168	97,6	–	2,4	–	+	–	–	+
В целом ПГ			600	**77,2**	**19,3**	**3,5**	–				

Примечания: «+» — присутствие признака; «–» — отсутствие признака; звездочкой (*) отмечено отсутствие переплета и титульного листа.

сборниках (альбомная графика и авторизующая рукопись роспись владельца или указание его имени на титульном листе), то другие возникают в песенниках эпизодически, разбросаны. Первое свидетельствует о принадлежности рассматриваемых сборников — как городских, так и крестьянских — к одной традиции, второе — о том, что, по-видимому, она находится в стадии разрушения.

Перед тем, как оценивать распределение в сборниках массивов статей, соответствующих трем основным жанровым компонентам жанровой специфики песенника, необходимо учесть, что две пары песенников группы ПДН (**БЛ-3** и **БЛ-4**, **О-2** и **О-3**) принадлежат каждая одному составителю (составительнице), иными словами, каждая пара представляет собой один песенник в двух тетрадях, параметры которых могут быть усреднены. С вводом соответствующих корректив еще более проясняется тенденция к уменьшению в течение первой половины 1970-х гг. в деревенских песенниках доли песен и к связанному с этим увеличению доли альбомных жанров, выяснившаяся при хронологической группировке сборников.

Эта закономерность тем более важна для нас, что соответствующие ***СО*** от ПДН в ПДС и ПГ обусловлены присутствием в этих группах сборников **С** и **К-2**, тяготеющих к жанру «чистого» песенника. Зато вполне достоверно увеличение в ПДН доли стихотворений в сравнении с ПДС. Что же касается уменьшения их доли в ПГ, то, как оказывается, типичные городские сборники (**К-1, Ч**) статистически однородны по этому параметру с хронологически близкими им сборниками ПДН, а это говорит уже о синхронности в жанровой трансформации деревенских и городских песенников. Об этом же свидетельствуют и многочисленные общие отличия ПДН и ПГ от ПДС, обнаруживающиеся в жанровой структуре песенного компонента сборников.

2. Песни рукописных песенников в зеркале статистики

Вполне естественно, что именно песни составляют основное содержание рукописного песенника, что отражено и во внутренней форме названия этого рукописного сборника. Теперь мы будем анализировать с различных точек зрения песенный компонент рассматриваемых рукописей. Его внутренняя жанровая структура представлена в табл. 2.

К данным этой таблицы мы еще не раз вернемся в дальнейшем, рассматривая распределение конкретных песенных жанров. Пока же обратимся к наиболее популярному во всех трех группах

Таблица 2. «Песенный компонент».
Основные жанровые разновидности (доли в общем количестве текстов (верхнее значение) статей сборника (группы) и в общем количестве песен (в скобках) группы (сборника), %)

Группа (сборник)	Лирическая песня						Частушка	Баллада и жестокий романс
	Патриотическая, революционая, о труде	Военных лет и солдатская мирного времени	Медитативная	Любовная	Блатная	Шутливая, комическая нескромного содержания		
ПДС	7,9 (9,0)	23,6 (27,0)	2,9 (3,3)	31.2 (36,0)	0,4 (0,5)	5,8 (6,6)	0,8 (0,9)	14,5 (16,6)
ПДН	5,8 (12,1)	**3,1** (**6,5**)	***5,9*** (**12,4**)	29,1 (**60,2**)	0,1 (0,3)	***1,9*** (4,1)	–	**2,1** (4,3)
ПГ	7,2 (9,3)	2,0 (***2,6***)	**12,0** (15,6)	**38,7** (***50,3***)	0,7 (0,9)	**9,7** (***12,5***)	1,3 (1,7)	**5,7** (7,3)
(БЛ-1)	5,4 (6,1)	20,7 (23,4)	1,2 (1,4)	11,2 (14,8)	–	5,4 (6,2)	0,8 (0,9)	**10,3** (**11,3**)
(БЛ-2)	1,9 (4,1)	**1,8** (**3,7**)	0,4 (0,9)	**4,5** (9,0)	–	1,2 (2,5)	–	**0,7** (**1,5**)

песенников жанру — к лирической любовной песне, вначале к ее наиболее общим характеристикам.

Здесь следует прежде всего раскрыть содержание условных обозначений. К «фольклорным» отнесены традиционные крестьянские песни, к «литературным» — тем или иным способом опубликованные с указанием авторов текста и музыки (исполненные профессионалами на эстраде, по радио и на телевидении, изданные в грамзаписи; напечатанные), к «самодеятельным» — все остальные. Неудобство этой классификации — в невозможности порой отличить в песеннике песню «самодеятельную» от «литературной» из-за размытости качественной границы. К сожалению, в большинстве случаев речь идет отнюдь не о высоком совершенстве «самодеятельных» песен. Нынешнее господство попсы на радио и телевидении стало уже привычным, однако песенная халтура пробивала порой и броню советской эстетической цензуры. В 1971 г. Евг. Евтушенко писал: «Радио и телевидение безнаказанно засоряют эфир бездумным чириканьем...»[6]. Во время дискуссии о современной песне, организованной в 1973 г. «Литературной газетой», не менее раздраженная критика прозвучала в адрес текстов, публикуемых в сборниках типа «Товарищ песня»[7]. Отметил, что названные здесь наиболее одиозные шлягеры, вроде «Королевы красоты» или «Шехеразады» А. Горохова, были популярны и у составителей наших песенников середины 70-х гг.

Возвратимся к табличным данным. Как видим, от ПДС к ПГ увеличивается доля песен «литературных» за счет заметного уменьшения доли песен «самодеятельных» и существенного (от ПДС к ПДН) — песен «фольклорных». Эта тенденция прослеживается и при сопоставлении песенников Т.Н. Дермилёва: в **БЛ-2** существенно увеличивается доля любовных «литературных» песен.

Если деревенские сборники практически двуязычны (правда, в **БЛ-2** появляется белорусская песня), то ПГ, помимо двух фольклорных белорусских, включают уже тексты на английском и сербском языках (табл. 3). В отличие от этого процесса интернационализации любовной лирики замена украинских «фольклорных» любовных песен «литературными» полностью распространяется и на ПДН. Если же мы учтем, что все эти новые песни — на слова Ю. Рыбчинского, создававшего вместе с соавторами-композиторами удачные стилизации украинской народной песни, то за нашими цифрами откроется оригинальное явление тогдашних русско-украинских культурных взаимосвязей. В условиях ухода традиционной песни из крестьянских песенников (4,9% текстов ПДС и 0,9% — ПДН) эстрадная стилизация украинской народной песни с

Таблица 3. Лирическая любовная песня.
Происхождение и язык (доли в общем количестве текстов любовных песен группы, %)

Группа	Фольклорная			Самодеятельная			Литературная		
	русский	украин-ский	иной язык	русский	украин-ский	иной язык	русский	украин-ский	иной язык
ПДС	3,9	11,8	–	23,7	–	–	60,5	–	–
ПДН	**0,5**	**2,1**	0,5	19,1	0,5	–	68,0	9,3	–
ПГ	–	1,3	0,8	16,4	–	–	67,7	12,1	1,7

Таблица 4. Лирическая любовная песня.
Распределение по происхождению, по субъекту лирического высказывания, по основной эмоциональной настроенности (в абсолютных числах)

Группа	Фольклорная						Самодеятельная						Литературная					
	f		*m*		*3, d*		*f*		*m*		*3, d*		*f*		*m*		*3, d*	
	о	п	о	п	о	п	о	п	о	п	о	п	о	п	о	п	о	п
ПДС	1	4	–	1	1	5	1	6	3	6	–	2	8	7	13	6	10	2
ПДН	–	2	1	2	1	–	4	6	5	15	5	3	28	23	50	24	18	7
ПГ	1	1	1	–	1	1	6	4	17	5	4	2	45	19	76	26	15	8

Обозначения: о — «оптимистическая»; п — «пессимистическая»; *f* — от лица девушки; *m* — от лица парня; *3, d* — от 3-го лица или диалогическая композиция.

большим успехом удовлетворяла эстетическую потребность русскоязычной молодежи Путивльщины в народной песне, нежели привычная, многократно слышанная от старших подлинная народная лирика.

Рассмотрим теперь распределение любовных песен по двум другим параметрам (табл. 4), один из которых характеризует эмоциональный настрой, а другой — гендерную и нарративную структуру этих произведений.

Эти данные послужили исходными для целого ряда сопоставлений(доли в общем количестве статей (тип выборки А), в общем количестве песен (тип выборки Б) групп сборников, а также в сумме абсолютных чисел соотносимых характеристик (тип выборки В), результаты которым мы свели в табл. 5.

Первая из избранных нами характеристик предполагала альтернативное — и неизбежно упрощенное — отнесение песенных текстов либо к «оптимистическим» (радостным по тону, веселым, о счастливой любви), либо к «пессимистическим», противоположным по эмоциональному заряду. Как оказалось, любовная лирика в крестьянских песенниках Путивльщины между 1940-ми и 1970-ми гг. заметно «приободрилась» и «повеселела», что с особенной четкостью проявилось на статистическом фоне, учитывающем пропорции в распределении песен в группах сборников (выборки типа Б): здесь общее увеличение доли литературных песен реализовалось за счет песен «оптимистических». В городских песенниках этот процесс продолжается, однако проявляется, прежде всего, в параметрах, независимых от распределения общего количества песен (выборки типа А), на фоне же последнего в выборках типа Б резко уменьшаются доли «грустных» текстов, наиболее заметно — в разделе «самодеятельных».

Что же касается распределения любовных песен по субъекту лирического высказывания, то здесь наиболее интересными оказались результаты сопоставления ПДС и ПДН (в выборках типа А). Выяснилось, что общее уменьшение доли фольклорных песен вызвано сокращением количества текстов от 3-го лица либо построенных как диалог девушки и парня (*3, d*), а также (***I***) от лица девушки (*f*). Далее на всех уровнях сопоставления «повеселение» эмоциональной атмосферы и общее увеличение доли любовных песен (в первую очередь, «литературных») происходило за счет увеличения доли песен «мужских» (*m*). Результаты эти отражают соотношение двух моделей распределения любовных песен по субъекту лирического высказывания. Первая, $f > m < (3, d)$, по нашим наблюдениям, свойственна если не живому бытованию жанра, то

Таблица 5. Лирическая любовная песня.
Основная эмоциональная настроенность и субъект лирического высказывания.

Параметры	Тип выборки	Отличия			
		ПДН от ПДС		ПГ от ПДН	
		CO	***T***	***CO***	***T***
Основная эмоциональная настроенность. Доли в А, Б и в общем количестве любовных песен каждого раздела по происхождению ($В^{1-2}$).	А	$<п_{Ф}$	–	$>о_{всего}$; $>о_{Л}$	–
	Б	$>о_{всего}$; $>о_{Л}$	$<п_{Л}$	$<п_{всего}$	–
	$В^{1-2}$	–	–	–	$>о_{С}$; $<п_{С}$
Субъект высказывания. Доли в А, Б, $В^{1-2}$.	А	$<(3, d)_{Ф}$	$<f_{Ф}$	$>m_{всего}$	$>m_{Л}$
	Б	$>m_{всего}$; $>m_{Л}$	$>f_{Л}$	–	–
	$В^{1-2}$	–	–	–	–
Основная эмоциональная настроенность в разделах по субъекту высказывания. Доли в А, Б и в общем количестве любовных песен в каждом разделе по субъекту высказывания группы сборников ($В^{3}$).	А	–	–	$>m\ о_{всего}$	$>f\ о_{всего}$
	Б	$>m\ о_{всего}$	–	–	$>m\ п_{всего}$
	$В^{3}$	–	–	$<m\ п_{всего}$	$>m\ о_{всего}$
Основная эмоциональная настроенность в разделах по субъекту высказывания. Доли в А, Б и в общем количестве любовных песен раздела по субъекту высказывания каждого раздела по происхождению ($В^{4}$).	А	–	–	$>m\ о_{Л}$	$>\ m\ о_{С}$
	Б	$>m\ о_{Л}$	$>f\ о_{Л}$; $<f\ п_{Л}$	$<m\ п_{С}$	–
	$В^{4}$	–	–	$>m\ о_{С}$; $<\ m\ п_{С}$	–

Обозначения: о — «оптимистическая»; п — «пессимистическая»; *f* — от лица девушки; *m* — от лица парня; *3, d* — от 3-го лица или диалогическая композиция; Ф — «фольклорные»; С — «самодеятельные»; Л — «литературные»; > — больше; < — меньше.

структуре собраний его записей: во всяком случае, мы обнаружили эту модель в собрании песен, записанных — или «составленных» — в XVII в. П.А. Квашниным, в записях А.С. Пушкина, в собраниях И.И. Иваницкого и С.И. Гуляева. Эта традиционная модель сохраняется только в фольклорном разделе ПДС и в обоих сборниках Т.Н. Дермилёва. Решительное же преобладание получает другая модель, $f < m > (3, d)$, литературная по происхождению и отражающая исторически сложившееся в новое время соотношение полов в среде поэтов-лириков (а также песенников-текстовиков), где мужчины явно преобладают. Кроме того, в связи с возросшей индивидуализацией лирики исчез обычай, в XVII—XVIII вв. весьма продуктивный, пользоваться для грустных любовных излияний маской женщины. Эти реальности современного литературного сознания не могли не оказать влияния и на самодеятельное песенное творчество.

Границу между песенниками крестьянскими и городскими наиболее резко обозначили сопоставления внутренних соотношений рассматриваемых характеристик в выборках типа В; например, одна из выборок типа $В^{1-2}$, любовные песни фольклорные в ПДС, имеет следующую структуру: $о_Ф + п_Ф = f_Ф + m_Ф + (3, d)_Ф$. Отсутствие здесь отличий между ПДС и ПДН говорит о значительной устойчивости глубинных особенностей любовной лирики в крестьянских песенниках, объясняемой живучестью традиционно-фольклорных стереотипов в эстетическом сознании составителей. Одной из таких константных (точнее, медленно меняющихся) особенностей является соотношение «грустных» и «веселых» текстов во всех разделах по происхождению, за исключением «литературных» песен. Знаменательно также, что отличия ПГ от ПДН на этом уровне отражают резкие изменения в структуре раздела «самодеятельных» песен (особенно в соотношении «грустных» и «веселых» «мужских» песен): от ПДС к ПГ «самодеятельная» лирика меняется качественно, проходя путь от городских (мещанских) романсов до современной окололитературной продукции.

К распределению любовных песен в рассматриваемых сборниках во многих отношениях близко распределение лирики медитативной. И здесь очень редко встречаются украинские песни, и здесь увеличение доли песен этого жанра осуществляется в ПДН по сравнению с ПДС и в ПГ по сравнению с ПДН, в основном, за счет текстов «литературных», а в ПГ — и «самодеятельных» (табл. 6).

Что же касается распределения по доминирующей эмоциональной направленности, то здесь, в отличие от любовных песен, тексты «оптимистические» преобладают уже в ПДС, а в других группах

Таблица 6. Медитативная песенная лирика.
Распределение по происхождению и по языку (доли в общем количестве текстов песен группы, %)

Группа	Фольклорная		Самодеятельная		Литературная	
	русский	украинский	русский	украинский	русский	украинский
ПДС	0,4	0,4	0,8	–	1,2	–
ПДН	–	–	0,7	–	**5,1**	0,1
ПГ	–	–	***2,1***	–	**9,5**	0,3

Таблица 7. Медитативная песенная лирика.
Распределение по поджанрам, по происхождению, по субъекту лирического высказывания, по основной эмоциональной настроенности (в абсолютных числах)

Группа	Фольклорная						Самодеятельная						Литературная					
	f		*m*		*3, d*		*f*		*m*		*3, d*		*f*		*m*		*3, d*	
	о	п	о	п	о	п	о	п	о	п	о	п	о	п	о	п	о	п
ПДС	1	–	1	–	–	–	–	–	–	–	2	3	–	–	–	–	–	–
ПДН	5	3	1	–	1	–	–	3	5	1	13	2	–	–	1	–	5	–
ПГ	1	–	–	–	–	–	8	3	13	7	17	6	3	–	4	–	10	–

сборников в несколько раз превышают число «пессимистических». В распределении текстов по субъекту лирического высказывания в медитативной лирике ПДН и ПГ (в ПДС абсолютные частоты слишком малы для сколько-нибудь обоснованных выводов) обнаруживается модель, отличающаяся от той, которую мы нашли в любовной лирике этих групп сборников, а именно $f < m < (3, d)$. Преобладание текстов от 3-го лица (*3, d*) находит объяснение в наиболее частой встречаемости соответствующей нарративной структуры в поджанрах «философском» и «о природе».

Своеобразие распределения медитативной лирики по выделенным нами в рабочем порядке поджанрам состоит в том, что отличия между группами сборников выясняются, как правило, не в количественных характеристиках табличных значений, но в наличии или отсутствии текстов — носителей тех или иных качественных признаков (поэтому табл. 7 выполняет скорее функцию диаграммы).

Как видим, в ПДС совсем нет песен «о природе» (пейзажной лирики, текстов о животных), они появляются в ПДН, а в ПГ их доля увеличивается (***T*** в сравнении с ПДН), при этом появляются песни от лица девушки. Лирика «философская» становится от ПДС к ПГ более разнообразной, а от ПДН к ПГ увеличивается и ее доля (***CO***). Далее, песни «о материнстве» (о любви к матери и выражения материнских чувств), наиболее распространенные и разнообразные в ПДН, почти полностью исчезают в ПГ (***T***).

Если в песнях «о материнстве» во всех группах преобладают «оптимистические» тексты, то в «философских» соотношение веселых и грустных песен меняется от 2 : 3 (ПДС) к 19 : 8 (ПГ). Отметим, далее, что в ПДН все женские «философские» песни — грустные, а все «самодеятельные» — «о материнстве», в то время как все тексты «философские» и «о природе» принадлежат к «литературным». В ПГ, напротив, из 13 «самодеятельных» песен 10 — «философские», а остальные — «о природе».

Медитативная лирика не может не отражать (и не столь косвенно, как другие песенные жанры) общую духовную и нравственную атмосферу в стране, и с этой точки зрения усиление в ПДН по сравнению с послевоенными песенниками оптимистического начала не требует пояснений. В то же время особенности песенных медитаций ПДН (в сопоставлении с ПГ) свидетельствуют о сохранении значительных отличий в мироощущении и эстетическом сознании крестьянских составительниц песенников и их сверстниц-горожанок. Так, в ПДН отразилось еще живое воздействие традиционной лирической песенности, в которой отсутствует специальная пей-

Таблица 8. Жестокий романс.
Распределение по языку и жанровым разновидностям (в абсолютных числах)

Группа	Русский					Украинский
	традиционного содержания	военных лет	экзотический	блатной	иронический	традиционного содержания
ПДС	6	1	1	–	1	2
ПДН	3	–	–	–	–	–
ПГ	3	–	3	1	1	1

Таблица 9. Баллады
(доли в общем количестве статей (числитель) и в общем количестве баллад (знаменатель) группы сборников, %)

Группа	Всего	Фольклорная и самодеятельная							Литературная	
		старая		новая					старая (XIX в.)	новая
		русская	украинская	традиционного содержания	военных лет	экзотическая	блатная	ироническая		
ПДС	9,9	0,4/4,0	–	4,1/40,0	1,2/12,0	0,8/8,0	0,8/8,0	0,8/8,0	1,2/12,0	0,4/4,0
ПДН	**1,6**	–	0,2/9,1	0,2/9,1	0,2/9,1	0,6/36,4	0,3/12,2	–	–	0,3/18,2
ПГ	***4,2***	–	–	0,7/16,0	–	1,5/36,0	0,7/16,0	0,8/20,0	0,2/4.0	0,3/8,0

зажная лирика и преобладает печальное звучание «женских» песен; здесь проявилась меньшая, чем у горожанок, степень рефлексии, не такое заметное стремление к самостоятельному (самодеятельному по форме) осмыслению своей жизненной позиции, а с другой стороны — если не большая прочность семейных уз в деревне, то более ранние обращения к размышлениям о трудностях и жизненном значении материнства.

Не имея возможности в той же мере обстоятельно рассмотреть распределение других лирических песенных жанров (к некоторым из них еще вернемся в дальнейшем изложении), обратимся теперь к балладе и жестокому романсу — жанрам, для изучения которых песенники представляют, как нам кажется, особый интерес. Если существенное уменьшение доли баллад и жестоких романсов в ПДН по сравнению с ПДС вполне согласуется с традиционным мнением фольклористов о затухании балладного жанра в XX в., то соответствующее (хотя и не настолько резкое) существенное увеличение доли этих жанров в ПГ как будто противоречит указанному мнению. Присмотримся же поближе. Поскольку при сопоставлениях, на которые мы опираемся (см. табл. 2), тексты баллад и жестоких романсов учитывались недифференцированно, необходимо, прежде всего, проанализировать распределение в песенниках каждого из этих жанров отдельно. Разграничение баллады и жестокого романса вызывает принципиальные трудности[8], тем не менее считаем возможным в рабочем порядке отнести к жестоким романсам песни с основными балладными признаками, однако ослабленными: сюжет неразвит и излагается в лирическом ключе от имени действующего лица, трагическая развязка остается за пределами действия: она либо в будущем, либо ею только грозятся, либо ее воображают. Распределение таких песен см. в табл. 8.

Отметим пока, что увеличение доли жестоких романсов в ПГ (9, в то время как в ПДН — 3) оказалось статистически несущественным, а это заставляет в особым внимание отнестись к распределению собственно баллад (табл. 9).

Здесь, прежде всего, необходимо раскрыть принятое нами разделение по жанровым разновидностям, примененное в настоящей работе и к жестоким романсам (речь пойдет только о русских текстах; украинский в рассматриваемых песенниках один — классическая баллада о девушке, превращенной в тополь — **О-5**). *Старая* баллада тут представлена одним текстом — это «Ванька Ключник» в фольклорной версии (**БЛ-1**). Баллады *военных лет* — это известные песни «о двух героях» (**НС**, **БЛ-2** — в разных редакциях), об

испытаниях фронтовиком жены (**БЛ-1**) и др. *Экзотическую* оригинальную балладу отличает иноземная локализация сюжета, *блатную* — принадлежность персонажей к уголовному миру. Наконец, *ироническая* баллада пародирует балладу традиционного содержания («Дантистка» — **НС**, **БЛ-1** и др.), а иногда и блатную («На Дерибасовской открылася пивная...» — **К-2**).

Как видим, если доля баллад в ПДН уменьшается за счет текстов традиционного содержания (***СО***), то смутившее было нас увеличение их доли в ПГ произошло за счет песен «экзотических», блатных и «иронических» (***Т*** суммы текстов этих жанровых разновидностей). Поскольку все эти баллады — городского происхождения, объяснение найдено: составители ПДН, утратив интерес к старой балладе, просто не успевают освоить новейшие образцы жанра.

Можно сказать, что в 1970-х гг. баллада и жестокий романс еще раз продемонстрировали свою гибкость и жизнеспособность, объясняемую, конечно же, извечной эстетической и нравственной потребностью молодежи в трагическом и ужасном: по ряду причин советская культура эту потребность тогда не удовлетворяла. С изменением жизненных и мировоззренческих основ содержания традиционной баллады жанр нашел выход в перенесении действия в иное, экзотическое пространство (точнее, в закреплении его там: вспомним более раннюю популярность «Хас-Булата» и «Мальвины»). Вначале (1920-е—1930-е гг.) это был блатной мир, однако такое прикрепление балладной сюжетики встретило препятствия, как морального плана, так и формальные: так, соответствующие тексты в **К-1** и **Ч** сохранили следы катастрофического непонимания блатной лексики. Более плодотворным оказался второй путь «очуждения» балладного содержания: портовый притон в «далеком английском порту», чайный домик, джунгли Амазонки стали идеальным плацдармом для разыгрывания традиционных сцен соблазнения, рокового треугольника, инцеста. Наиболее сложное явление — баллада ироническая, пародирующая жанр в целом, а не отдельные его образцы: в иных случаях, осмеивая и тем самым «снимая» нелепые черты новейшей баллады, такая песня сохраняла трагическую коллизию — а с нею и структурную основу жанра. Эта разновидность городской баллады в наибольшей степени испытала воздействие авторской профессиональной поэзии. К новейшим балладам в песенниках примыкают их прозаический функциональный эквивалент — трогательные самодельные новеллы «В честь дружбы» и «Зависть».

3. Литературная поэзия в крестьянских песенниках

Подавляющее большинство рассматриваемых песенников выполняют и функцию рукописного сборника стихотворений (см. табл. 1). Традиционное сближение в сознании молодежи поэзии и песенного творчества поддерживалось обычаем поочередного исполнения песен и стихотворений в дружеских компаниях и на самодеятельных концертах[9]. В отличие от малой альбомной лирики (см. ниже) эти стихотворения в рассматриваемых песенниках, как самодеятельные, так и принадлежащие профессиональным поэтам (первые относятся ко вторым в ПДС как 9 : 1, в ПДН как 1 : 2 и в ПГ как 9 : 10), не обнаруживают прямых связей с поэтической продукцией XIX в. Все они посвящены одной и единственной теме — любовным отношениям молодежи. Наибольшей популярностью пользуется, как и следовало ожидать, С. Есенин, на втором месте — Э. Асадов; тексты других поэтов единичны и случайны.

Самодеятельная поэзия песенников состоит из девчоночьих стишков об изменах и «дружбе», перемежающихся солдатскими — того же содержания, иногда с патриотическими мотивами в придачу. Безыскусственным этим творениям свойственны оптимизм, просвечивающий через самые горькие медитации, и высокоморальность.

В целом же стихотворения песенников интересны не только сами по себе, сколько как материал, ярко отразивший соотношение авторского литературного и внеличностного фольклорного начал в эстетическом сознании их составителей (табл. 10). Для сопоставлений мы выбрали наиболее показательные группы текстов: стихи поэтов-профессионалов; альбомные тексты литературного происхождения; «литературные» песни; песни-перепевы, «продолжения», «ответы».

Несомненно, внеличностное начало и анонимность в рассматриваемых сборниках преобладают. Отношение текстов, правильно или ошибочно атрибутированных, — в том числе «присвоенных» певцу, ВИА или кинофильму — к общему количеству текстов в группе сборников составляет в ПДС 1 : 17 (только указания на фильмы-источники), в ПДН — 1 : 23, в ПГ — 1 : 4 (однако без учета **К-2**, где атрибуция песен проведена весьма дотошно — 1 : 25). В 1970-х гг. в песенники начали вклеивать вырезки с текстами песен и стихотворений из журналов и газет — и здесь ярко проявилось невнимание к авторству произведений: в **О-5**, например, соответствующие указания оказались обрезанными в 3 вырезках из 6, а в остальных сохранились, скорее всего, благодаря своему расположению между заглавием и текстом.

Таблица 10. Указания авторства и изменения авторского текста
(доли в общем количестве текстов группы сборников, %)

Жанровая характеристика	Параметр	ПДС	ПДН	ПГ
Стихи профессиональных поэтов	Указание авторства правильное	–	0,9	0,5
	Указание авторства ошибочное	–	0,9	0,5
	Указание авторства отсутствует	0,4	1,8	0,8
	Текст стихотворения изменен	0,4	0,1	–
Альбомные тексты литературного происхождения	Указание авторства правильное	–	0,7	1,5
	Указание авторства ошибочное	–	0,9	–
	Указание авторства отсутствует	–	1,1	0,2
	Текст цитаты (фрагмента стихотворения) изменен	–	0,3	0,2
Песни литературные	Указание автора словесного текста	–	0,9	**11,2**
	Указание автора музыки	–	0,9	**11,0**
	Называние певицы (певца)	–	–	**13,8**
	Называние ВИА	–	–	**3,7**
	Называние кинофильма-источника	5,8	**1,3**	1,8
	Указание авторства отсутствует	33,5	**22,6**	**28,2**
Песни-перепевы, «продолжения» и «ответы»	Военного времени	2,5	–	–
	Солдатские послевоенные	–	0,8	0,3
	Школьные и студенческие	–	0,3	1,3
	Любовные (неопределенного происхождения)	0,9	–	0,7
	Сатирические	–	0,3	0,2

Песни часто записывались с голоса, при этом, как и при переписке, их тексты подвергались искажениям и переделке (в наибольшей степени — тексты самодеятельных песен). Песни-переделки, песни-перепевы, «продолжения» и «ответы» популярны у составителей сборников всех трех групп, при этом в ПГ на первое место выходят переделки школьные и студенческие, что свидетельствует о жизнеспособности этих способов рецепции песенного репертуара. В балладах исчезают или появляются целые эпизоды,

что в иных случаях приводит к деформации жанровой специфики (баллада превращается в жестокий романс — и напротив), встречаются реминисценции других баллад, возрастает доля литературных. Значительна и вариативность стихотворений, а также малой альбомной лирики; среди последних появляются тексты, в которые может быть вставлено любое подходящее имя; в некоторых песенниках в этих местах пожеланий и записей стоят многоточия, соответствующие «имяреку» старинных письмовников. В то же время произведения малой альбомной лирики могут выступать в роли «кирпичиков», из которых составляются боле или менее связные стихотворения или стихотворные письма (**НС**, **Ч**, **К-1**).

Если состояние малой альбомной лирики в песенниках 1970-х гг. — несомненный результат долгого процесса фольклоризации авторской альбомной поэзии XIX в., то было бы опрометчивым объяснять таким образом все перечисленные нами явления, а в частности, такой феномен, как приписывание заведомо самодельных вещей известным писателям. В наших сборниках С. Есенину приписывается, с одной стороны, девчоночье стихотворение «Ты прав! Со мной дружить не надо...» (**БЛ-4**), а с другой — эротический опус «Ночь», другое творение этого рода «присвоено» ныне здравствующему поэту (**О-1**); В. Маяковский оказался автором скучного рассуждения «о любви и дружбе» (**О-4**). Наконец, в **Ч** две давно известные иронические баллады подписаны как собственные «сочинения» именами приятелей владелицы песенника. Последнее явление обнаруживает параллели и в традиционно-фольклорной традиции второй половины XX в.[10] В целом же мы имеем дело с результатами столкновения анонимной фольклорной традиции и современных представлений об авторстве, происходящего на провоцирующей почве рукописной фиксации и переписывания текстов, происхождение которых зачастую остается неясным для составителей сборников.

Эти явления обнаруживают замечательные аналогии в средневековом литературном процессе, где, как известно, анонимные произведения приписывались знаменитым авторам, а пометка переписчика или владельца могла превратить его в глазах последующих поколений книжников в автора памятника. Здесь же мы найдем стабильные жанры сборников, вариативность текстов, этикетные формулы и эпизоды, заготовленные на любой случай образцы посланий (в древнерусских письмовниках), наконец, акростихи. Мне кажется, что ниточка преемственности, протянувшаяся от песенников XVII в. к нашим общим тетрадям, украшенным вырезками из открыток и журналов, дополняется тут

типологическими схождениями (речь идет о моделировании средневековых представлений об авторстве и статусе авторского текста в самодеятельной творческой деятельности нового времени соответственно).

4. Традиции дворянских альбомов и фото западных моделей в песенниках

Общее состояние альбомного компонента в рассматриваемых песенниках представлено в табл. 1. Обратимся теперь к анализу распределения основных его жанров (табл. 11).

Таблица 11. Альбомный компонент жанровой структуры песенника. Распределение альбомных словесных текстов (доли в общем количестве текстов группы сборников, %)

Группа	Пожелание и запись		Изречение		Анаграмма и т.п.
	Стихотворная форма	Прозаическая форма	стихотворное	прозаическое	
ПДС	8,3	0,4	0,8	–	–
ПДН	**15,6**	***2,7***	**8,5**	**5,2**	0,3
ПГ	***4,3***	3,7	6,5	4,7	0,2

Пожелания владелице (владельцу) — традиционный жанр малой альбомной лирики. Сравним три текста:

1. *Не придумаю, не знаю,*
Что в альбоме написать;
Вот всех благ я вам желаю,
Век несчастия не знать.

2. *Что пожелать тебе, не знаю,*
Ты только начинаешь жизнь.
От всей души тебе желаю
С хорошим мальчиком дружить.

3. *Желаю быть всегда счастливой,*
Желаю горести не знать,
Желаю быть всегда веселой
И про меня не забывать.

Первый текст — из рукописного альбома второй половины XIX в.[11], два других варьируются в ПДН и ПГ. Отметим близость этих пожела-

ний и отразившееся в них «омоложение» любителей альбомной лирики, однако важным представляется и принципиальное различие: если в старом альбоме четверостишие, возможно, и принадлежало подписавшему его некоему Ф. Кручинину, то в наших песенниках экспромт обнаружить весьма трудно, господствуют стереотипные стишки, довольно часто переписанные самой владелицей сборника и соответственно потерявшие свою изначальную функцию.

Следующий жанр — запись — отличается от пожелания своим назначением (не всегда, впрочем, вполне отчетливо): она либо выражает дружеские или любовные чувства к владелице песенника, либо представляет собою шутливую автохарактеристику писавшего, наконец, это может быть комментарий к вносимой в рукопись песне или к самому процессу вписывания текста в песенник. Среди записей последнего типа встречаются весьма архаичные. Так, дважды повторенная в **БЛ-1** запись «Писала лиса, убежала в леса. Месяц и число снегом занесло» прямо восходит к шутливым атрибуциям и датировкам в текстах русской «смеховой» культуры XVII в.[12]

Основное содержание еще одного альбомного жанра — изречения — то же, что и двух уже рассмотренных: речь в основном идет о любви и дружбе, единичны патриотические и философские сентенции. Своеобразие изречений — в косвенности обращения к владелице сборника, стихотворная же форма (если она присутствует) стереотипна: это четверостишие (реже шести- и двустишие), в котором, как правило, рифмуются только четные стихи. Не проявляется ли здесь влияние частушки? Во всяком случае, в некоторых текстах слышится явно частушечная интонация, например:

Ценят ту девушку,
Любви которой добиваются,
А не ту, которая
Сама набивается (**О-5**).

В отличие от стихотворных, прозаические версии малых альбомных жанров менее стереотипны, более конкретны и индивидуализованы. Именно поэтому при явном уменьшении доли стихотворных альбомных текстов подобного рода в ПГ (в сравнении с ПДН) прозаические сохраняют свое положение (см. табл. 11). Ощущая близость произведений рассмотренных жанров, составители песенников охотно объединяют их в особые рубрики под заглавиями «Очерки» (**БЛ-4**), «Для фото» (**О-3**, **О-4**). «Фразы» (**БЛ-4**), «Афоризмы» (**Ч**), «Стихи» (**К-1**), «Пословицы» (**К-1**) и др.

Обращаясь теперь к анализу альбомной графики песенников (табл. 12), мы переходим в сферу изобразительного искусства. Сохранит ли при этом свою эффективность избранная в работе методика?

Таблица 12. Альбомная графика
(доли в общем количестве текстов группы сборников, %)

Тип изображений	Группа сборников		
	ПДС	ПДН	ПГ
Жанровая и технологическая характеристика виньетка	1,7	**6,9**	***2,7***
рисунок, акварель	16,5	**5,5**	3,5
наклеенная открытка, вырезка из печатного издания — фото	–	**7,8**	**45,0**
— репродукция	–	**3,7**	5,2
Семантическая связь с текстом иллюстративная	9,5	**3,4**	**8,5**
ассоциативная	8,3	10,2	**26,7**
не обнаружена	0,4	**3,9**	**21,2**
Объект изображения портрет, жанровая сцена — женщины, в том числе модели, артистки	9,5 –	**2,5** 0,9	**30,3** **14,8**
— мужчины, в том числе модели, артисты	2,5 –	0,9 0,3	5,7 **3,3**
— мужчины и женщины, в том числе модели, артисты	2,5 –	1,5 0,1	**5,3** **3,2**
животные	0,4	0,3	***2,2***
пейзажи	1,7	1,5	**7,2**
цветы	1,7	**10,5**	**0,8**
Цвет многоцветные	9,9	**16,5**	23,7
монохромные — штриховые	8,2	6,4	4,0
— тоновые	–	1,1	**28,6**

Начнем с самых общих закономерностей. Тип альбома-песенника, украшенного рисунками, сложился к началу XIX в.[13], еще раньше, судя по известным запискам А.Т. Болотова, возник обычай вклеивать в дворянский альбом гравюры[14]. Бедность украшения **БЛ-4** и **НС** обусловлена низким уровнем материальных возможностей их составителей, а самостоятельное иллюстрирование альбома (**С**) было под силу не всем.

Составители ПДН живут уже в более благополучное время, и их художественные вкусы явственнее отражаются в художественном украшении рукописей. Песенники становятся более пестрыми. Наиболее популярный сюжет — букет цветов, в связи с чем центр тяжести переходит с иллюстрирования текста на воспроизведение банальных ассоциаций с его содержанием. Самодельные рисунки здесь вытесняются вырезками из журналов и открыток, в ПДС отсутствовавшими, авторское художественное творчество конденсируется в прилежном исполнении виньеток и абстрактных графических композиций, занимающих иногда всю свободную от текста площадь страницы.

В городских песенниках вырезанные из журналов воспроизведения фотоснимков преобладают, возникающее отсюда изобилие монохромных тоновых изображений («взрослые» журналы тогда не были такими многоцветными, как сейчас) ухудшает зрительное восприятие рукописей. Более широкие возможности для подбора вырезок и отказ от наивных открыток с букетами позволили полнее реализовать тягу составительниц к иллюстрированию текстов (показательно, что в **К-1** и **Ч** все рисунки — иллюстрации). Происходящее при этом в ПГ существенное расширение круга изображаемых явлений — явная параллель к схожим процессам в песенной лирике, в частности, медитативной. Случайно ли совпадает соотношение изображений женщин, мужчин, «мужчин и женщин» в ПДС, ПДП и ПГ с выявленной выше фольклорной моделью распределения любовных песен по субъекту высказывания? Полагаем, что здесь сыграл свою роль и эстетический фактор: песенник не просто иллюстрируют, но любовно украшают, а изображения девушек (в ПДН и ПГ это в большинстве своем манекенщицы и артистки — своего рода эталоны женской красоты) лучше выполняют эту функцию.

5. Некоторые особенности идеологии песенников

Разумеется, в структуре рассматриваемых сборников не могли не отразиться особенности мировоззрения и общественной позиции их составителей. Отметим прежде всего стабильность доли (7—9%)

Таблица 13. Идеология песенников. Лирическая песня Великой Отечественной войны и послевоенная солдатская

(доли в общем кол-ве текстов группы сборников (числитель) и в общем кол-ве статей «женских» сборников группы (знаменатель), %)

Группа	Песни Великой Отечественной войны				Солдатские послевоенные самодеятельные	Солдатские послевоенные литературные
	фронтовые		партизанские			
	самодеятельные	литературные	самодеятельные	литературные		
ПДС/ПДС — **БЛ-1**	4,9/0,4	4,5/–	2,1/–	0,8/–	1,6/–	9,5/2,5
ПДН/ПДН — **БЛ-2**	**0,3**/0,1	**0,4**/–	***0,1***/–	0,3/–	0,1/0,1	**0,9**/0,6
ПГ/ПГ —**К-1**	0,2/0,2	0,2/0,2	–	0,2/0,2	0,5/0,2	0,1/0,1

Таблица 14. Идеология песенников. Компоненты, не соответствующие официальной морали, и отражение воздействия «массовой культуры» Запада в изобразительном компоненте песенников

(доли в общем количестве текстов группы сборников, %)

Группа	Текст					Изображение			
	Блатная лирика и баллада	Эротически-хулиганский	Оценка явлений в текстах «из жизни Запада»			Вырезки из зарубежных изданий	Сцены «из жизни Запада»	Позитивное восприятие западной культуры	Вырезки изображений обнаженных и полуобнаженных моделей и актрис
			Положительная	Отрицательная	Не выявлена				
ПЛС	1,0	–	–	0,9	0,9	–	0,8	–	–
ПДН	0,4	0,3	–	0,3	0,4	0,4	0,1	–	0,1
ПГ	1,5	1,5	1,2	0,7	1,7	**8,8**	**26,8**	0,3	**3,0**

песен патриотического и революционного содержания (см. табл. 2); воплотились патриотические мотивы и в песенной лирике времен Великой Отечественной войны; уже упоминалось о том, что они встречаются и в послевоенных солдатских песнях и стихотворениях о любви. Что скрывается за явлением существенного уменьшения в ПДН доли военных и солдатских песен (см. табл. 2)? Присмотримся внимательнее к распределению этих текстов (табл. 13).

Как видим, уменьшение доли песен военных лет и солдатских происходил практически только в «мужских сборниках», от **БЛ-1** к **БЛ-2**, т.е. в сборниках, принадлежавших фронтовику Т.Н. Дермилёву, который вначале активно интересовался этим репертуаром, а затем, естественно, исчерпал его. В типичных же (девичьих) песенниках популярность этих песен находится на одном уровне во всех группах сборников.

На противоположном идеологическом полюсе оказались в наших песенниках компоненты, выражающие в той или иной форме антиобщественные настроения, не соответствующие официальным моральным нормам, а также испытавшие воздействие одиозной тогда западной «массовой культуры» (табл. 14).

Если в ПДС находим только уголовную лирику и баллады, то в ПДН возникают эротические стихотворения, воплощающие тему дефлорации. Испытывая жгучий интерес к их содержанию, девочки-подростки тем не менее считали нужным в интересах нравственности либо добавить концовку, выражающую, как это бывает и в новейших балладах, моральное осуждение «падения» девушки, либо сразу же уравновесить такой текст стихотворением Э. Асадова «Лишь только разжались объятья...», в котором соответствующие рассуждения сделаны на литературно-профессиональном уровне (**О-3**, то же в **К-1**).

В ПГ, наряду с этими текстами, появляются песни и городские частушки, эротические мотивы которых выполняли в первую очередь эпатирующую функцию. Кроме того, здесь возникают тексты, отразившие восхищение «массовой культурой» Запада: песенки о похождениях стиляг и чувих в Нью-Йорке, восхваления «жуков»-«Биттлз», наркотиков и проч. Вполне закономерное появление этих текстов в ПГ коррелирует с резким увеличением здесь (в сравнении с ПДН) числа вырезок из зарубежной периодики и изображений сцен из жизни на Западе (см. табл. 14).

Заканчивая этот скромный опыт вероятностно-статистического изучения 14 рукописных песенников, позволю себе два замечания. Первое касается последующей истории жанра этих сборников. С одной стороны, уже в 1980-е гг. они максимально помолодели

(приходилось видеть и составленные ученицами младших классов), с другой стороны, выработался тип «дембельского альбома» и проч. Во-вторых, мне представляется, что методика предлагаемой статьи, позволяющая выработать достаточно четкие и непротиворечивые формальные и содержательные критерии для жанровой и внутрижанровой классификации фольклорных текстов, может пригодиться при решении давно уже назревшей задачи — составления полноценного «электронного банка» русского фольклора.

Примечания

[1] *Сидельников В.М.* Русские песенники XIX в. и лубочные издания песен // Вопросы рус. литературы. Львов, 1969. Вып. 2 (11). С. 5.

[2] *Головин Б.Н.* Из курса лекций по лингвистической статистике. Горький, 1966. С. 35.

[3] В таблицах доли, существенно отличающиеся от параметров предшествующей группы, набраны полужирным прямым шрифтом, обнаруживающие тенденцию к расхождению — полужирным курсивом.

[4] См.: *Алиева А.И., Астафьева Л.А., Гацак В.М.* и др. Опыт системно-аналитического исследования исторической поэтики народной песни // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 42—105; *Шталь И.В.* Принципы распределения эпитетов в гомеровском эпосе (К типологии художественного мышления) // Фольклор. Поэтическая система. С. 172—192.

[5] О различении русского фольклора материка, «периферии» и диаспоры см.: *Росовецкий С.К.* Русский фольклор: Главы из учебника для филологов Украины. К., 2003. С. 39—43.

[6] *Евтушенко Евг.* Когда Пегас спотыкается... // Лит. газета. 1971. № 43.

[7] *Михайлов Ал.* «Почему-то грустно кошке...» // Лит. газета. 1973. № 23; *Шкляревский И.* «Означает тару-рам...» // Лит. газета. 1973. № 32.

[8] См.: *Померанцева Э.В.* Баллада и жестокий романс // Русский фольклор. Л., 1974. Т. 14. С. 202—203.

[9] См., например, репортаж М. Хромакова о двадцатилетнем юбилее московского Клуба самодеятельной песни: Комсомольская правда. 19 мая 1977 г.

[10] См.: *Грица С.Й.* Функція музичного елемента в співанках-хроніках // Співанки-хроніки. Новини / Упоряд. О.І. Дей, С.Й. Грица. К., 1972. С. 58; *Росовецький С.* Український фольклор у теоретичному висвітленні. Підручник. К., 2008. С. 26.

[11] *Титов А.А.* Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахромееву. М., 1892. Вып. 2. № 589. С. 396.

[12] Ср. в «Росписи о приданом»: Русская демократическая сатира XVII века / Подгот. текстов, ст. и коммент. В.П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, доп. М., 1977. С. 99.

[13] См.: *Корнилова А.В.* Рисунок в альбомах первой половины XIX в. // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1976. М., 1977. С. 284.

[14] *Корнилова А.В.* Альбом помещика конца XVIII в. // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1975. М., 1976. С. 318.

Е.М. БЕЛЕЦКАЯ
(Тверь)

ФОЛЬКЛОР ГРОЗНЕНСКОЙ СЕМЬИ В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ГОРОДА

Традиционная культура российского города складывается под влиянием различных факторов — времени возникновения, истории города, географического положения, климатических условий, ландшафта, национального и социального состава населения, соотношения старожилов и новоселов и др. Город Грозный был основан как военная крепость в 1818 г. в долине р. Сунжи (правого притока р. Терек), статус города получил в 1870 г. Приток жителей усилился с 1893 г., когда в окрестностях города была обнаружена нефть. В середине 1980-х это столица Чечено-Ингушской АССР, крупный центр нефтепереработки и нефтехимии, машиностроения и приборостроения, большой транспортный узел. Молодежь училась в университете, нефтяном и педагогическом институтах, в училищах и техникумах. Работало более десяти научно-исследовательских и проектных институтов и учреждений. В городе было три театра, два музея, госцирк, филармония, Государственный ансамбль танца «Вайнах», несколько Дворцов и Домов культуры, кинотеатров, библиотек, два крупных стадиона. Население города — около 450 тыс. человек.

Фольклор на Тереке бытовал в казачьих станицах, которые славились «песельниками». Публикации со второй половины XIX в. появлялись в периодической печати — в газете «Терские ведомости»[1], в выпусках «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа»[2] и др. Первый сборник казачьих песен вышел в 1895 г., затем еще два — в 1946 и в 1974 гг.[3] В городах фольклор не записывали.

С 1972 г. в Чечено-Ингушском государственном университете стала проводиться фольклорная практика. Обычно студенты выез-

жали в станицы, расположенные на территории республики для записи казачьих песен. Но так как студентов-филологов было много, то часть из них получала индивидуальные задания, например, записать фольклор по месту жительства. Информантами, как правило, становились члены семьи, соседи, знакомые. Было и такое задание: «Пословицы в моей семье»[4]. В результате индивидуальной собирательской работы студентов накопилась папка «Песни г. Грозного». По сюжетному составу они мало отличались от репертуара станиц, так как значительная часть населения имела там родственников или переехала в город из сельской местности.

Отработанная методика собирательской работы была направлена на сплошное обследование населенного пункта, но доминирующим был сбор традиционных песен. Выявлялись наиболее известные «песельники», практиковались повторные записи в одних и тех же районах, часто от одних и тех же исполнителей. Это отвечало задачам фольклорной практики — познакомить студентов с лучшими образцами песенного фольклора, обучить методике записи и обработки фольклорного материала.

В настоящее время, когда проводятся комплексные исследования, когда фольклор становится предметом изучения истории, культурологии, социологии и социальной психологии, этнологии и многих других наук, фольклорный текст оказывается средоточием перекрещивающихся интересов разных наук, что обеспечивает более глубокое исследование: они взаимодействуют между собой, образуя широкий спектр разнодисциплинарных научных комплексов. Роль системообразующего ядра, интегрирующей науки, как справедливо заметил А.С. Каргин, должна выполнять фольклористика, рассматривающая свой предмет как «особую интегральную форму бытовой культуры в современном ей художественно-духовном пространстве»[5].

Если говорить о бытовом фольклоре, то его понимание как одного из средств построения и проигрывания поведенческих моделей в разных жизненных ситуациях, как игровой модели организации жизнедеятельности, модели отношений человека к окружающему миру, определяющей этическую основу и эстетическую окраску этих отношений[6], ведет к возможности использования иной методики исследования. Это методика выявления постепенно расширяющегося культурного пространства, в центре которого — человек, изменяющийся во времени, приобретающий всё новые социальные роли в системе семейных и общественных отношений: ребенок, сын или дочь, внук или внучка — школьник — подросток — юноша (девушка) — муж (жена) — зрелый человек — пожилой человек; начальник — подчиненный; друг — враг, любимый — соперница и т.д.

Отражаются жизненные ситуации в разных жанрах, но определяющим в данной методике является характер ситуации, вокруг которой складываются разножанровые микроциклы. Это анализ ситуации «изнутри», идущий от носителя фольклора, а не «снаружи», от собирателя. Изложенная методика вполне приемлема для изучения городского культурного пространства, центром которого является дом, семья, члены которой связаны родственными и «свойственными» (т.е. не кровнородственными) отношениями.

Существующие определения терминов «фольклор семьи» (совокупность традиционных фольклорных текстов, бытующих в каждой конкретной семье) и «семейный фольклор» — специфические произведения, «происхождение и функционирование которых обусловлено устойчивыми формами частного быта, семейной жизни и особенностями семейно-родового сознания»[7], не вызывая принципиальных возражений, требуют некоторого уточнения. Семейный фольклор входит составной частью в фольклор семьи, и в данном исследовании последний термин будет употребляться в расширенном значении, как совокупность фольклорных текстов, бытующих в семье, включая собственно семейный фольклор.

Объектом наблюдения явилась одна из семей г. Грозного, в период с начала 1950-х гг. до 1994 г. Материалы представляют собой самозаписи автора, сделанные по памяти[8]. Главой семьи был отец, Глотов Михаил Николаевич (1900—1962), родился в Хасавюрте, затем жил в Назрани, где его отец был учителем. После переезда в г. Грозный Михаил Николаевич женился на Лидии Михайловне Данилочкиной (1905—1982). С начала 1930-х гг. работал шофером, последнее место работы — автобаза «Грознефти».

В семье было пятеро детей, но двое умерли в младенчестве, старший сын (1925—1948) вернулся домой после военного плена летом 1948 и вскоре скончался от туберкулеза брюшины. Две дочери — Глотова Розалия Михайловна (1933 г.р., окончила Московский пищевой институт), ныне пенсионерка, и Белецкая Екатерина Михайловна (1946 г.р., филолог, фольклорист), доцент Тверского государственного университета, проработавшая в Чечено-Ингушском государственном университете с 1972 по 1994 г. — живут в пригороде Твери.

В Грозном было довольно много родственников: родная мамина сестра (вторая жила в Баку, третья в Кишиневе) и двое ее детей, двоюродный брат отца. После моего замужества в 1969 г. прибавились родственники мужа: его братья, их жены (одна невестка была из Тамбовской области, другая из терской казачьей станицы — обе пели); брат и сестра отца, племянники и племянницы. Все родни-

лись, встречались по праздникам и чаще. За праздничным столом любили петь народные песни, русские и украинские: до переезда в Грозный свекровь (в девичестве Липовенко) жила в Краснодарском крае, знали «по-хохлацки» и родственники свекра, особенно его сестра, А.М. Попова (1925—2009).

Родственники обязательно заходили после посещения кладбища (оно находилось недалеко от дома свекрови) на Балтийскую, 10, в дом родителей Белецких, где мы с мужем прожили 9 лет, а затем переехали в дом моих родителей, который располагался недалеко, в том же районе. С будущим мужем, как выяснилось во время знакомства, мы до 7 класса учились в одной школе, а еще раньше некоторое время жили на одной улице[9] — на Красивой, позже переименованной в ул. Тасуева.

Центром культурного пространства семьи является дом. Наш дом построил отец на участке, выделенном по месту работы в 1933 г.[10] Во дворе посадили виноград, около водопроводного крана росло раскидистое тутовое дерево (тутовник). В саду поспевали абрикосы, груши, яблоки, вишни, сливы, алыча; позже, в конце 1970-х, когда семью Глотовых сменили Белецкие, появились ореховые деревья, персики и черешни. Грядки с клубникой соседствовали с помидорами, огурцами, кабачками, фасолью. Было много цветов (фиалки, ландыши, нарциссы, гиацинты, тюльпаны, розы, пионы), цвели сирень и бульденеж. Часть фруктовых деревьев и кустарники были посажены в палисаднике перед домом. Там же возвышался огромный дуб, выросший из желудя, занесенного птицей, ствол которого не мог обхватить один человек. Все это способствовало формированию любви к родному дому, который мы всегда сами ремонтировали, и требовало заботы о нем и работы в приусадебном хозяйстве.

Дом глазами ребенка — это пространство детства, в котором находится маленький человек ростом с ножку обеденного стола[11], сделанного руками отца. Это утром в день рождения — подарок под подушкой: огромная книга сказок Андерсена с крупными буквами и цветными иллюстрациями. Это взгляд на мир из окна, за которым возникают самые разные картины — и радостные (качели на тутовнике[12]), и страшные (голова зарезанной коровы, привязанная за рога к стволу вишни). Это большой сад с укромными местечками, где можно поиграть, или похоронить найденную мертвую птичку, украсив ее могилку, или просто погулять, полакомиться клубникой, смородиной или крыжовником.

Детская память прочно фиксирует сильные впечатления, поразившие ребенка. Помимо реальных страхов, вызванных теми или

иными фактами или событиями, есть страхи ирреальные: что-то почудилось в ночном окне, приснился страшный сон пятилетней девочке: кладбище, покосившийся крест и цепь на нем, провисшая над землей, и медведь рядом[13]. Причиной страха являются не только зрительные образы, но и звуки. Страшное в жизни — серые брюки и нога, которую видишь примерно до колена, постукивающий костыль рядом и строгий голос брата: «Катя, спать!». Страшное — это таинственный Кужавчин, голос которого пугает меня и соседскую девочку. Это застрявшая в грязи грузовая машина отца, которая никак не может выехать на ровное место, несмотря на завывающий, надрывающий душу рев мотора, и для маленькой дочки это трагедия, вызывающая не просто слезы, а громкий плач. Со временем страхи рассеиваются: застрявшая машина все равно выедет из ямы, а Кужавчин — это просто старьевщик, который идет по улицам, выкрикивая: «Кожи, овчины покупаю!», и его заунывный голос нас больше не пугает.

Способом преодоления страха, как известно, являются «страшилки», или страшные истории, которые обычно заканчиваются неожиданным для слушателей разрешением кульминационной ситуации: рассказчик со словами «Отдай мою ногу (руку)!» хватает рядом сидящего за ногу или руку, тот испуганно вскрикивает под общий смех, который помогает преодолеть страх[14]. Для меня таким рассказчиком была мама, причем текст «страшилки» предварялся рассказом о ее детстве, играх, стихах, которые они учили («Ах, попалась птичка, стой!» и др.). От нее я узнала об игре «Флирт», разновидности «Почты», когда на вечере посылали друг другу изображения цветов с разными надписями или без них, о популярных в начале XX в. играх: «В садовника», «Вам барыня прислала туалет» (или «Белый с черным не берите»). Помнила она и свои детские считалки: «Дора, дора, помидора, мы поймали злого вора» и т.д., «Катилася торба с высокого горба», «Из-под горки катится голубое платьице», «На златом крыльце сидели». Если в 1950-е гг. они еще бытовали, то к 80-м осталась только последняя, да и то в двух вариантах — традиционном, с царями-королями, сапожником и портным, и современном, где на золотом крыльце сидят персонажи мультфильмов, а заключительные слова — «Выходи, ты будешь Понка!»[15].

Специальных воспитательных бесед у нас в семье не проводилось, однако в память врезались мамины пересказы сюжетов «Пятачок погубил», «Ивлевы журавли», «Вавилонская башня», «Про Авеля и Каина», о предательстве Иуды и т.д. Касались они не только библейских легенд и преданий. Запомнился рассказ из жизни маминой мамы, нарушившей во время беременности запрет

не брать чужого. Она знала про этот запрет, но ей очень захотелось красной смородины, и она тайком сорвала кисточку в барском саду и съела ее. Когда родилась дочь Лида, у нее на шее сзади оказалось красное родимое пятно, напоминающее ягоды — знак нарушенного запрета[16].

От мамы я узнала и другие приметы, причем с объяснениями. Причина того, почему «женщине в положении» нельзя стричь волосы, объяснялась так: когда родишь ребенка, ты должна концами своих волос обтереть лицо, тогда оно будет чистым, на нем не останется пятен, которые иногда возникают во время беременности. Нельзя стричь волосы и потому, что в них сила, а ты ее убавляешь, а если подстригаешь волосы сама себе — укорачиваешь свою жизнь. Беременным нельзя смотреть на человека с физическими недостатками, на некрасивое, безобразное, потому что ребенок таким может родиться. Детям, сидящим на стуле или на скамейке, нельзя болтать ногами: «Черта качаешь!». Нельзя сидеть на столе, шить в воскресенье, пришивать что-то «на себе», т.е. не снимая одежду; плохо, если надел рубашку или платье наизнанку («битым будешь») и т.д.

После рождения ребенка вступали в силу обереги, предписания и запреты, способствующие сохранению здоровья ребенка и его нормальному развитию. До 40 дней детей старались не показывать чужим. По истечении этого срока обмывали «копытки», давали деньги «на зубок». При выходе на улицу было необходимо вколоть с изнанки в нижнюю часть распашонки, рубашки, пеленки или одеяла булавку («чтоб не сглазили»). Если ребенок все же начинает капризничать, плакать после прогулки или посещения гостей, его подвергают общеизвестной процедуре — «умыванию с глазу». Во время купания новорожденного, окуная его в воду и затем, поднимая, трижды приговаривали: «С гуся вода — с тебя худоба». Это действие я наблюдала в Грозном в 1953 г., когда купали племянницу, и в 1980 г., когда моя двоюродная сестра Л.С. Ермакова помогала купать уже мою дочку.

Домашние предписания по типу «как надо себя вести, если...» касались и подрастающих детей, но их ребенок осуществлял уже самостоятельно. Если во время купания в ухо попала вода, то надо было закрыть ухо ладонью, наклонить голову и прыгать на одной ножке со словами: «Мышка, мышка, вылей воду / На деревянную колоду»[17]. В норку мышки нужно было забросить выпавший молочный зуб, чтобы новый вырос крепким и здоровым.

Имя ребенку по святцам давали даже в послевоенные годы, но так поступали далеко не все родители. Сохранялась традиция назы-

вать мальчиков в честь деда, и тогда чередовалось имя-отчество деда и отца, например, «Николай Михайлович — Михаил Николаевич» (Глотовы). Впоследствии характер имени стали определять по его значению, благозвучию, соответствию внешности, руководствуясь модой, собственным вкусом, в честь кого-либо и т.д.

Случаи совпадения дня смерти одного родственника с днем рождения кого-либо из членов семьи омрачают ему всю последующую жизнь. В нашей семье в 3 августовских дня произошли 4 события: день смерти маленького брата совпал с днем рождения его старшей сестры, смерть отца произошла на следующий день, заранее намеченная свадьба двоюродной сестры — через день после его смерти. Свекровь умерла вслед за днем 19-летия внучки, мать — через 36 лет и две недели после рождения своей младшей дочери, в день ее именин. Но случаев одновременного (произошедшего в тот же год и день) рождения одного и смерти другого не было, как это имело место в других семьях[18].

В детстве мама была довольно болезненным ребенком, и однажды ей стало настолько плохо (остановилось дыхание, закатились глаза), что домашние решили, что она умирает. Тут же скроили платье, сметали и надели на нее (считалось, что это поможет сохранить жизнь — видимо, «похоронное» платье имитировало смерть, отгоняя тем самым смерть настоящую). Девочка пришла в себя и осталась жить.

Рассказы и беседы о жизни украшались пословицами, которые во многом определили мое отношение к людям, нравственные законы и принципы: «Лучше бедно, да честно», «Не красна изба углами, а красна пирогами», «Ум хорошо, а два лучше», «Не говори гоп, пока не перепрыгнешь», «Не спеши языком, торопись делом», «Язык до Киева доведет», «Цыплят по осени считают» и ряд других[19].

Потешки, прибаутки, пестушки, звучавшие в семейном фольклоре для детей как в 1950-е, так и в 1980-е, в основном совпадают с общерусским репертуаром: это «Потягушечки», «Ладушки», «Сорока-белобока», «Идет коза рогатая», «Поехали, поехали в лес за орехами, в ямку бух!» и др.[20] Действия, параллельные текстам, с маленькими детьми совершают взрослые, дети постарше выполняют их самостоятельно, после показа, прислушиваясь к словам: «... Давай, коза, попрыгаем, попрыгаем, попрыгаем, / Ножками подрыгаем..., / Ручками похлопаем..., / Ножками потопаем...». Хорошо помню, что этой песенке с движениями меня учила в детстве старшая сестра. После ее поступления в московский пищевой институт мы общались только летом, когда она приезжала на каникулы. Однажды она спела мне песню, в которой были такие слова:

Придешь домой, махнешь рукой,
Выйдешь замуж за Ваську-диспетчера,
Мне ж бить китов у кромки льдов,
Рыбьим жиром детей обеспечивать.

И только совсем недавно выяснилось, что это была песня «Одесский порт» из репертуара Л. Утесова[21].

Сказки в семье рассказывали реже, чем читали вслух: возможно, потому, что в доме была неплохая библиотека. Примечательно, что моя попытка рассказать сказку вместо того, чтобы прочитать ее, маленькой Леной (1980 г.р.) воспринималась резко отрицательно: она закрывала мне рот рукой и, едва выговаривая слово, требовала: «Читай!». Однако скоро на смену книгам пришли сказки на пластинках, позволявшие высвободить мамино время на другие вечерние дела. Большие пластинки с эстрадными песнями обеспечивали 45 минут тихого сидения (или игры) в манеже, особенно под песни А. Пугачевой. Затем смотрели диафильмы на большом экране — специально натянутой простыне. Так устное восприятие песни или сказки от живого человека частично заменялось передачей того же самого через технические средства.

Дом для ребенка — это место для игр, поэтому «догонялки» (если позволяет расположение комнат) и «прятки» с участием родителей доставляет удовольствие всей семье. В каком-нибудь углу располагался кукольный уголок, где разыгрывались сценки из семейной (кукольной или ролевой) жизни; играли «В магазин», «В школу», «В больницу» и др. В теплое время года те же игры проводились на улице, только уже со сверстниками. На открытом воздухе бегали наперегонки, упражнялись на «турниках» (обычная труба, специальных детских площадок еще не было), изображая «лягушку»; играли в «гуси-лебеди», в «кулючки», «в краски», «в третьего лишнего», «в жгуты», «в жмурки» и т.д.

Из перечисленного заслуживает внимания игра «кулючки», несколько отличавшаяся от описанной в литературе игры в прятки[22]. «Кулючить» обозначало стоять лицом к забору, или к стене дома, широкому стволу дерева и, закрыв глаза, произносить текст, который начинался со счета (как договаривались, допустим, до 10-ти или до 20-ти), а заканчивался словами: «Пора, не пора — выхожу со двора. Кто не спрятался, я не виноват. Пора?» Если те, кто прятался, кричали: «Не пора, не пора!», пауза продолжалась; если кричали «пора», то начинались поиски.

Когда водящий слишком долго ходил поблизости от того места, где кулючил, ему кричали: «Около дома кашу не варить, а по горо-

ду ходить!». В зависимости от предварительного договора первый из прятавшихся подбегал к «дому», стучал по нему ладонью со словами: «Тук-тук, за себя!» и оставался наблюдать за продолжением игры, которая заканчивалась в том случае, если «за себя» застучали все прятавшиеся. По договору игрок, первым добежавший до «дома», мог сказать: «Тук-тук, за всех!», и тогда все выходили из укрытий, игра начиналась снова с прежним водящим. Однако если водящий, увидевший того, кто спрятался, например, Петю, прибегал к «дому» первым, он кричал: «Тук-тук, за Петю!». Игра начиналась сначала, но водил уже Петя.

Отличалась от записанных в других местах игра «А бояре, а мы к вам пришли»[23], в которой сочетались элементы свадебных игр «Смотр жениха и выбор невесты» и спортивных состязаний. Играли 2 команды, выстроенные в 2 линии (цепи). После довольно продолжительного обмена репликами пели: «А бояре, нам вот эта нужна». В итоге выбранная «невеста» должна была прорваться сквозь линию держащихся за руки игроков. Если она не сумела прорваться, то переходила к противникам, если ей удавалось разорвать цепь, она забирала одного из игроков в свою команду. Деление на «мужскую» и «женскую» линии не соблюдалось, команды старались подбирать равными по силе, используя чаще всего «опрос по парам» («Ты за луну или за солнце?» и т.д.)

Игры, требующие большого пространства, проводились на широкой тихой улице, где не было движения транспорта, или на школьном дворе («Лапта» и др.). Там же обычно играли в футбол и в другие игры, в которых не участвовали девочки. Особой популярностью пользовались игры «в маялку», «в колы», «в ножички», в «пристенок», «в медведя» (в других областях похожая игра называлась «Слоны»)[24].

Весной роль маялки выполнял кусочек дёрна с зеленой травой. Иногда его заменяла постоянная маялка, сделанная из кусочка кожи, чаще всего из овчины, на которую нашивался кусочек свинца. Маялку нужно было подбрасывать внутренней боковой частью стопы и как можно дольше не заронить, т.е. не дать упасть на землю. Выигрывал тот, кто «набьет больше» (число ударов у рекордсменов доходило порой до 120). Взрослые, особенно учителя и директор школы, запрещали играть в маялку[25] («грыжу набьешь») и «в пристенок», потому что это была игра «на деньги». Суть игры заключалась в следующем: об стенку поочередно бросали монеты, и если от брошенной вторым игроком монеты, упавшей на землю, расстояние до первой было не больше длины руки от мизинца до большого пальца, ее и свою монету забирал второй игрок.

В детскую среду перешли обрядовые действия, по-видимому, бытовавшие когда-то у взрослых. Они остались в заклинании дождя, в обращении к явлениям природы. Когда шел дождь, выбегали на улицу и пели: «Дождик, дождик, припусти! / Я поеду во кусты / Богу молиться, / Христу поклониться» (если хотели, чтобы дождь шел) или изменяли начало, если хотели, чтобы дождь прекратился («Дождик, дождик, перестань! / Я поеду во Кустань» и далее по тексту). В разных ареалах варьировалось название места: в Аристань, в Иордань, во Казань, в Казахстан и др.[26]

Дети обращались и к божьей коровке, обычно с такими словами: «Ваня, Ваня комарок, / Полети на небо («небко»). / Там твои детки / Кушают конфетки (котлетки), / А тебе не дают / Всем собакам раздают». И радовались, если она переставала ползать по руке и улетала. Однако характер гадания (если полетит, будет хорошая погода, если нет — дождь)[27] утерян. Точно так же не имело никакого толкования общеизвестное, хотя и варьируемое, обращение к улитке: «Улитка, улитка, / Высуни рога! / Дам тебе хлеба, / Кусок пирога!»[28].

Из влажной глины, особенно после дождя, лепили «хлопушки» — небольшие чашечки с тонким дном, а потом с силой бросали их на асфальт, на дощечку или на хорошо утоптанную землю. Получался хлопок, и воздух изнутри вырывал кусочек глиняного дна хлопушки. Была даже такая игра: у кого вырванный кусок больше, тот забирает остальные комочки глины себе. Доходило до того, что у некоторых ребят глины оставалось так мало, что не хватало даже на одну хлопушку.

Вместо глины для получения громкого хлопка использовали и зеленые листочки, чаще всего сирени. Главное условие — листок должен покрывать отверстие, полученное от соединения кончиков большого и указательного пальца левой руки, а мизинец плотно прижимался к ладони (получалось что-то вроде кулька, в который бабушки насыпают семечки для продажи). Правой рукой хлопали, листок тоже «взрывался»: чем сильнее хлопок, тем интересней.

Из листочков получались неплохие пищалки, но не каждый умел их делать. Играли на расческах (через обычный листок бумаги), имитируя губную гармошку. Делали дудочки, из которых потом извлекали 2—3 звука, свистели, пользуясь самодельными свистками, изготовленными следующим образом. Брали абрикосовую косточку и терли ее (по длине) о камень или кирпич до тех пор, пока не стёсывали примерно половину. Затем удаляли остатки зернышка (ядра), тщательно мыли и просушивали полую половинку косточки. Оставалось приложить свисток к губам и — свисти сколько хочешь!

На досуге, особенно в пионерских лагерях, мальчики вырезали палочки, украшая их шашечным рисунком: сначала чертили на палке ножом одинаковые квадратики (или прямоугольники, реже ромбики), потом через один квадратик удаляли тонкую молодую кору, получался серо-зеленый узор, напоминающий шахматную доску. Пионерские лагеря располагались на окраинах города (например, «Нефтяник» и «Медик» в Октябрьском районе, или, как называли это место горожане, на Новых промыслах[29]. Были пионерские лагеря и в живописных районах республики.

Расширяющееся культурное пространство подрастающего ребенка, затем подростка и взрослого охватывало районы города, причем знакомство начиналось с топонимики микрорайонов, или, точнее, с разговорных топонимов[30]. Далеко не всегда можно было выявить их этимологию (Сахалин, Голубинка, Щебелиновка, но — Бароновка, Карпинский курган); названия магазинов и рынков были более понятными — «новый», «сэмэковский», «армянский»; Аракеловский (центральный гастроном, по фамилии заведующего); базар (центральный), северный базарчик, зеленый базар, барахолка (вещевой рынок) и др. Свое наименование получали парки и другие места отдыха, например: парк культуры и отдыха имени С.М. Кирова — Трек, Дворец культуры в Заводском районе — Д[э]К[а], клуб и танцплощадка завода «Красный молот» — Молот («Куда ходили в субботу на танцы?» — «Да на Молот. Лучше бы в Дом офицеров пошли!») и т.д.

Школьная и студенческая жизнь давала возможность связать пространство дома и города, его достопримечательностей — памятников (Ленину на главной площади, пожарникам в Заводском районе и др.), скверов (с памятниками А. Полежаеву, М. Лермонтову и А. Чехову), музеев, кинотеатров, кафе и др. — и особыми событиями личной жизни, о которых потом рассказывали родным и друзьям. Традиционным было возложение цветов к памятнику Ленину в день свадьбы, к обелискам павшим воинам в День победы. Проспект в центре города назывался «Бродвей», в 1960-е гг. это название закрепилось за Моздокской улицей, по которой днем ходили в школу, а вечером по ней прогуливались.

Недалеко от нефтяного института располагалось кафе «Мороженое», с фонтаном в центре и гипсовой фигурой медведя, держащего мороженое на подносе. Еще одно подобное кафе называли «Подковка», из-за его формы. С ним у меня было связано две истории, ставшие впоследствии устными рассказами. Первая произошла в дошкольном детстве: папа сказал, что пойдем в город «обувь покупать», а сам привел меня в это кафе, где мы ели моро-

женое и запивали сладкой газированной водой. С тех пор выражение «пойдем обувь покупать» стало своеобразным эвфемизмом.

Второй случай произошел уже в студенческие годы. Накануне коллоквиума по античной литературе подруга предложила: «Давай заболеем и не пойдем сдавать, а то я тексты не прочитала!» Мы решили съесть как можно больше мороженого, чтобы наутро заболело горло. Пришли в кафе, подошла официантка принять заказ — «два по 500». — «Вы что, девочки, стипендию получили?» — спросила она, потом подошла к буфету и повторила заказ: «Килограмм мороженого!». Со своими громадными порциями мы кое-как справились, но заболела только подруга, а мне все-таки пришлось идти на собеседование.

Студенческая жизнь была наполнена не только лекциями, семинарами, зачетами, экзаменами, но и ежегодными весенними смотрами художественной самодеятельности, фольклорными экспедициями, осенними выездами на уборку винограда и забавными случаями. Однажды на лекции по философии в аудиторию пришел студент с русско-вайнахского (или национального, как все его называли) отделения для пересдачи экзамена, взял билет и сел готовиться. Через несколько минут раздался возглас: «А тут опечатка в билете: два раза одно и то же слово повторяется!». После чтения вопроса студенты рассмеялись, потому что нужно было осветить философский закон отрицания отрицания[31].

Фольклорный запас членов нашей семьи пополнялся и за счет произведений, привезенных из поездок по стране. Так, после посещения г. Братска в 1970 г. в семейный репертуар вошел следующий анекдот: «Братску присвоено звание города-героя! — Почему? — Потому что он 10 лет без мяса обходится!». В сельской столовой с. Илир мы с мужем были свидетелями такой сцены: очень пьяный мужчина, у которого из кармана брюк торчала начатая бутылка водки, доставал из другого кармана последнюю мелочь, долго ее считал, набрал 8 копеек, подошел к кассе и заплетающимся языком сказал: «Два пурэ!».

Политические анекдоты, распространявшиеся по стране с молниеносной быстротой, тоже оседали в семейном репертуаре. Когда к власти пришел Л.И. Брежнев, тут же появился анекдот: «Как жизнь, по-прежнему? — Нет, по Брежневу!». Были и старые анекдоты, услышанные от родителей; из маминого остался в памяти только диалог сапожника с клиентом: «Чистим-блистим ботинка! А теперь мы в РКПа!». Папины анекдоты к политике не относятся, но характеризуют «кавказский» быт — естественно, в соответствии с поэтикой обозначенного жанра.

Папа, у которого бабушка по материнской линии была грузинкой, рассказывал 2 анекдота «с грузинским акцентом»[32]. В первом действие происходит в трамвае. Около пассажира стоит большой чемодан, который мешает работать кондуктору. Она обращается к пассажиру с просьбой: «Молодой человек, уберите чемодан!». В ответ он начинает петь: «Долго я бродил среди скал...». Женщина повторяет просьбу, и слышит: «Я могилу милой искал...». — «Да уберите же, наконец, свой чемодан!». В ответ на следующую реплику мужчина поет заключительную строку: «...это да не мой чумодан!»[33].

Второй анекдот «с грузинским акцентом» — о забравшихся ночью в чужой дом ворах. Собрали воры ценные вещи в мешок и вдруг увидели накрытый стол: «Давайте потихоньку-потихоньку выпьем!». Выпили. «Давайте потихоньку-потихоньку закусим!». Закусили, потом выпили еще и еще, и захотелось им петь: «Давайте потихоньку-потихоньку споем!». Начали петь. Тут хозяева проснулись и поймали воров.

Восприятие советской страны глазами иностранца (1950-е гг.) сохранилось в анекдоте, привезенном из пионерлагеря: «Американец попадает в кинотеатр, где смотрит фильм «Багдадский вор». А тем временем сидящий сзади человек вытягивает нитку из его трикотажного белья и сматывает ее в клубок. Об этом гость из Америки сообщает в письме жене: «Ах, Мери, Мери, Мери! Теперь я в эСэСэРи! Пока смотрел “Багдадский вор”, русский вор штаны упёр!».

Анекдотические ситуации — картинки из местной жизни использовали во время концертов и представлений гастролирующие артисты. Когда приезжал в город цирк или тот или иной коллектив с концертом, конферансье в начале выступления рассказывал какой-либо анекдот, включая в текст название грозненской улицы или какой-либо достопримечательности (ул. Московская, парк Кирова и т.п.), тем самым привязывая его к городскому пространству, и этим располагал к себе публику.

Политические события в республике отражались в разных жанрах. В прозаическом фольклоре встречались анекдоты о памятниках: например, в одном из них в ответе на вопрос «А кто это там на площади стоит?» была фамилия одного из героев и разговорное название национальности двух других. Еще один анекдот, в котором затрагиваются национальные отношения, с одной стороны, отражает реальное положение вещей, а с другой — показывает, как изменяются взаимоотношения в зависимости от того, на чьей территории (в городе или в лесу) находятся русский и чеченец[34].

Волнения ингушей в 1974 г., связанные со спорным вопросом пограничных земель Осетии и Чечено-Ингушетии, нашли отражение в тексте, ритмическим прообразом которого явилась баллада В.А. Жуковского («Раз в крещенский вечерок / Ингуши восстали...»). Текст был довольно обширным, его передавали друг другу в письменном виде. «Дудаевщина» и события 1991—1996 гг., как и вторая волна военных действий, породили многочисленные устные рассказы и слухи, потому что в официальную статистику не включалось число выехавших из Грозного (так называемых вынужденных переселенцев), тем более похищенных и убитых. Примерно в 1993—1994 гг. упорно ходили такие слухи: «Старые чеченцы говорят: второго выселения не будет, будет страшная война, много народу погибнет»...

Характеризуя фольклор семьи второго поколения, с 1969 г. по настоящее время, необходимо отметить следующее. В результате соединения представителей двух разных семей (Белецких и Глотовых) сформировался фольклорный репертуар, в котором можно выделить: *а)* два корпуса текстов, практически не совпадающих, которые были усвоены в культурном пространстве семьи и школы, от родителей, одноклассников, сверстников, знакомых до начала совместной жизни; *б)* общий песенный блок, причем большая часть песен благодаря совместному исполнению перешла в семейный репертуар от мужа, игравшего на гитаре; *в)* группа песен, усвоенных в период семейной жизни от общих знакомых, родственников, из кинофильмов, радио- и телепередач, песенных сборников, фольклорных экспедиций.

Диахрония репертуара может быть выстроена в следующий ряд: 1) 1950-е гг. (дошкольный и младший школьный возраст) — жанры, усвоенные от родителей и родственников, соседских детей, одноклассников и старшеклассников, а также услышанные по радио, разученные на уроках; 2) 1960-е — старший школьный возраст и студенчество и соответственно усвоенный от сверстников репертуар, преимущественно песенный, а также приметы и гадания; 3) с 1969 г. начался процесс формирования семейного репертуара.

По степени сохранности и форме бытования можно выделить следующие группы произведений: 1) знакомые тексты, когда-то услышанные, но никогда не воспроизводившиеся ни в семейном кругу, ни в другой аудитории; 2) часто исполнявшиеся родителями, но сохранившиеся в памяти фрагментарно; 3) вошедшие в собственный репертуар от родителей или через них от бабушек или дедушек или из других источников (см. группу *в*), активно исполнявшиеся в определенные годы жизни и сохранившиеся в устной

памяти; 4) исполнявшиеся ранее, но полностью забытые и/или перешедшие в пассивный репертуар, сохранившиеся в записях (армейский альбом, рукописный песенник, записная книжка и т.п.)

Из несовпадающего «досемейного» корпуса текстов, в основном охарактеризованного выше, в семье будущей жены были мамины и папины песни, исполнявшиеся под гармошку («Когда б имел златые горы», «Бывали дни веселые», «Шумел камыш», «Хасбулат удалой»), затем под баян («Сулико» и др.). Папа часто напевал: «Он пулев не боялся, / Всё думал обо мне...». Мама пела «Рябину» («Что стоишь, качаясь»), «Позарастали стежки-дорожки», «Каким ты был, таким остался», «Как на кладбище Митрофановском», «Ах, зачем эта ночь», «Пара гнедых»[35], «Мой костер в тумане светит» и др.

Варианты некоторых песен встречались позже в сборниках, но были и редкие тексты: «...Где вы теперь, / Кто вам целует пальцы? / И где теперь ваш китайчонок Ли? / Но вы ведь, кажется, любили португальца, / И что же вы с малайцем убегли?» Или другой текст начала XX в.: «Ах, шарабан мой, / Дутые шины! / Садись, поедем / В моей машине...». Были в мамином репертуаре и частушки, например: «А щи горячие / Да с кипяточечком, / А слезы катятся / Да ручеёчечком. / А стояла на мосту / И стоять буду, / А я любила вора / И любить буду. / А вор поймается, Да будет каяться» и т.д. Папа исполнял под гармошку «Шамиля»: «На горе стоял Шамиль / И молился богу, / А матушка киричит: / Давай дорогу!»[36]. Были в репертуаре родительской семьи украинские песни и припевки: «Роспрягайте, хлопцы, коней», «У сосида жинка была, / У сосида жинка мила, / А у мени ни хатыны, / Нема жинки — сиротына!», «Ходи, хата, ходи печь, / Хозяину негде лечь!» и др.[37]

Часто пели звучавшие по радио советские песни: «Ходили мы походами», «Летят перелетные птицы», «Ой, цветет калина», «Пропел гудок заводской» и др. Это было характерно для довольно длительного периода; во время обучения в школе и в вузе источниками песен стали пластинки и магнитофонные записи. На уроках пения разучивались как народные песни, которые сопровождались движениями («Во поле березка стояла», «Вейся, вейся, капустка», «Со вьюном я хожу»[38]), так и советские — «По долинам и по взгорьям», «Там вдали за рекой», «Взвейтесь кострами, синие ночи», «Картошка» и др. Не все тексты сохранились в памяти полностью, иногда это лишь одна строфа («Лес дремучий снегами покрыт, / На посту пограничник стоит...» и т.д.) Долго бытовала в детской аудитории песня «Раз морозною зимой»[39] (ее можно назвать фольклорной по бытованию) о том, как однажды зимой медведь наступил лисе на хвост, и что из этого вышло. В стихот-

ворной форме изложено своеобразное объяснение тому, почему медведи спят зимой.

В годы студенческой жизни, особенно в период пребывания на уборке винограда, звучали в хоровом исполнении как собственно студенческие песни — «Когда студент на свет родился, / То раскололись небеса. / Оттуда выпала бутылка, / И раздалися голоса» с известным припевом («По рюмочке, по маленькой / Налей, налей, налей!» и т.д.), так и просто молодежные («Расцвела сирень в моем садочке», «Как турецкая шашка твой стан»), цыганские («А ты, сорока-белобока», «Очи черные»), русские народные песни, в том числе литературного происхождения («По Дону гуляет», «На Муромской дорожке»)[40] и др.В «досемейном» репертуаре мужа были песни, которые в фольклористике относили к «фольклору деклассированных элементов» и не изучали вообще[41]. Среди песен о криминальном мире выделяются «блатные» песни, отражающие квазимир маргинальной субкультуры, к которым относятся собственно блатные и тюремные, или лагерные. Первые, по мнению А.С. Башарина, — некая абстракция, типизированная модель блатного мира, вторые следует рассматривать в ряду песен, посвященных реальным субкультурным мирам[42]. В связи с тем, что их расцвет приходится на 1950—1960 гг., они оказали существенное влияние на формирование песенного репертуара грозненских подростков, живших на окраинах города.

Мир блатных песен отчасти биографичен и многовариантен, иногда ироничен («Гоп со смыком»)[43]. Герой другой блатной песни, «Сам я вятский уроженец», напоминает ловкого вора народных сказок: объехав «пол-Россеюшки», он попадает в Турцию, беспрепятственно занимается воровством, потешаясь над турками, которые по совету шаха стали запирать свои карманы «на висячие замки», но вор легко справлялся и с этим при помощи молотка и стамески. Таким образом, сюжет является песенной реализацией типичной сказочной модели. Примечательно, что информант[44] исполнил два варианта концовки: «Так пол-Турции ограбил, / Миллиардов 50, / И пешком на эроплане / В ССР пришел назад (Возвратился я назад)».

Пространство блатных песен, как видно из приведенных примеров, довольно обширно. Иногда и в блатном мире случаются драматические события (достаточно вспомнить «Мурку»). Еще один характерный текст — «Вспомним про Мировую, / Вспомним про жизнь блатную, / Карты, рестораны и вино, / Вспомним Марьям, Касьяна, / Ростовщика Ивана, / Вспомним, не забудем никого» — наполнен подробностями идеализированной блатной жизни: «жульё» с почетом принимало Ивана «в Москве и в Ленинграде, в Баку и в

Ашхабаде», где он «валюту зашибал». Но все закончилось бедой: «Иван в своей машине, / Иван с красоткой Зиной / Навернулись с Крымского моста». Однако и в блатном фольклоре романтические страсти могут занимать первое место, что свойственно, в частности, одесским песням: «Жил в Одессе славный паренек. / Ездил он в Херсон за арбузами...», «На Дерибасовской открылася пивная»[45], «Шаланды, полные кефали» и др.

Лагерные песни, как уже отмечалось, ближе к реальной действительности, они наполнены тоской по воле, по родным и близким, описанием тягот тюремной жизни и глухим протестом против безысходности («Дело было в старину», «Я помню тот Ванинский порт», «Чередой за вагоном вагон», «А на дворе чудесная погода» и др.) Попали в репертуар мужа и две «сиротские» песни: общеизвестная «Позабыт, позаброшен» и «Купите папиросы».

Экзотический, далекий, инокультурный мир представлен в песне о девушке с острова Пасхи, которая была известна и мне, и мужу еще до нашего знакомства, «В джунглях, где протекает Амазонка» (про мавра и мавританку) и в песне-переделке о Рио-де-Жанейро[46]. Еще одну общую песню (судя по мелодии, не то бразильскую, не то аргентинскую) мы с будущим мужем услышали в исполнении старшеклассников на школьном вечере: «Ночь пришла на мягких лапах, / Дышит, как медведь. / Мальчик создан, чтобы плакать, / Мама — чтобы петь. / А ты, малыш, еще ни разу / Не ступал ногой, / Спи, мой мальчик черноглазый, / Зайчик дорогой!» и т.д.

Значительное место в нашем общесемейном репертуаре занимают песни, которые нравятся и мне, и мужу[47]. Среди них малоизвестные, но популярные в конце 1960-х песни, в которых юноша рассказывает о своих свиданиях («На бульваре Гоголя клены опадают»), о любви к девушке («Никто тебя не любит так, как я», «Два окна со двора», «Гулял я по берегу моря») и к жене («Женушка-жена, только ты одна»)[48]. Это песни о случайных встречах в поезде и вспыхнувших чувствах («Колеса по рельсам стучат, говорят на бегу», «Поезд оставил дымок», «Аленка»), песни о городах — Ялте («По спиралям дорог, по полям и лугам»), Баку («Познакомился с бакинкой»), Ереване («На базаре в Ереване тихо шла краса»). Это мужские лирические песни о летчиках («Пилоты мы, пилоты мы, пилоты»), о войне (армии), отсрочившей женитьбу («Не смотри на женщину с тоскою»), авторские песни и романсы («Пара гнедых»). Они напоминают о молодости, о друзьях, о лучших днях совместной жизни в родном городе.

Таким образом, восстановленный на основе самозаписей семейный фольклор представляет собой в первую очередь общий песен-

ный репертуар, сложившийся на основе песен, которые исполнялись в родительских семьях, а также были усвоены от сверстников в учебных заведениях, в результате непосредственных контактов, в общих компаниях. В общесемейный блок вошли не все песни, известные и мужу и жене или только мужу (только жене). Вместе с тем общими, традиционными являются игры, усвоенные в детстве, хотя среди них выделяются такие, в которые играли только девочки («в классики») или только мальчики («маялка», «в ножички», «в колы»).

Культурное пространство города определило микротопонимику; с теми или иными городскими объектами связаны события, отраженные в устных рассказах. Политические события в стране, республике, городе также сохранились в памяти членов семьи. Тенденция к сохранению семейной культуры, в том числе фольклорной, способствует более прочным взаимосвязям членов семьи, укрепляет семейные традиции.

Дом является ядром семейных фольклорных традиций, соотнесенных с культурным пространством города и отчасти обусловленных им. Методика исследования фольклорного материала «изнутри» оказалась продуктивной и обеспечила возможность проследить в диахронии процесс формирования семейного фольклора в течение длительного времени, выявить общее и специфическое, типическое и особенное.

Примечания

[1] Б.Н. Путилов поместил в сборнике исторических песен сюжет «Румянцев и Мурхан-паша», опубликованный в газете «Терские ведомости» за 1868 год, № 62 (Исторические песни на Тереке/ Подг. текстов, статья и примеч. Б.Н. Путилова. Грозный, 1948. С. 73, 128).

[2] См.: Русский фольклор: Библиографический указатель 1881—1900 / Сост. Т.Г. Иванова. Л., 1990. С. 488—489.

[3] Гребенцы в песнях: сборник старинных, бытовых, любовных, обрядовых и скоморошных песен гребенских казаков с кратким очерком Гребенского войска и примечаниями / Собр. Ф.С. Панкратов. Владикавказ,1895; Песни гребенских казаков / Публ. текстов, вступ. ст. и коммент. Б.Н. Путилова. Грозный, 1946. Песни гребенских казаков. Песни Терека. Песни гребенских и сунженских казаков / Публ. текстов, вступ. ст. и примеч. Ю.Г. Агаджанова. Грозный, 1974.

[4] К сожалению, студенческие тетрадки остались в архиве кафедры русской и зарубежной литературы ЧИГУ и сгорели во время военных действий в Грозном (1996—1998 гг.)

[5] *Каргин А.С.* Прагматика фольклористики. Сборник статей, докладов, эссе. М., 2008. С. 134—135.

[6] Там же. С. 69.

[7] *Разумова И.А.* Семейный фольклор // Современный городской фольклор / Под ред. А.Ф. Белоусова, И.С. Веселовой, С.Ю. Неклюдова. М., 2003. С. 573.

[8] Самозапись, тем более по памяти, имеет свою специфику и не вполне вписывается в безлично-нейтральный стиль научного текста. Вместе с тем эта форма позволяет выявить психологию восприятия тех или иных событий, которые фиксирует детская память и сохраняет память взрослого человека.

[9] Потом, смеясь, вспоминали поговорку: «Хоть за курицу, да на свою улицу» (о замужестве), которую в детстве мне часто повторяла мама.

[10] Семья Глотовых, затем Белецких (с 1978 г.) проживала в доме до отъезда из Грозного в 1994 г. Дом не был разрушен во время военных действий 1995—1996 гг., однако, по рассказам одноклассницы, побывавшей в Грозном летом 2008 г. (и по присланной ею фотографии), осталась только боковая стена, которая служит вместо забора новым хозяевам участка, уже выстроившим большой новый кирпичный дом слева от разрушенного.

[11] Это представление в моей памяти тесно связано с выражением «под стол пешком ходит».

[12] На качелях дети любили качаться, а на тутовник залезали как можно выше и обозревали окрестность. Иногда дерево служило местом, где тебя никто не достанет, где можно тихонько поплакать от обиды и вдоволь поесть сладкого тутовника.

[13] Вскоре после этого моя мать надолго попадает в больницу. О двух других, взрослых снах-предсказаниях через много-много лет, предвещавших смерть близких людей, см.: *Белецкая Е.М.* Сны в словесной картине мира // Труды «Русской антропологической школы»: Вып. 5. М., 2008. С. 125—127.

[14] В последние десятилетия этому жанру посвящен ряд публикаций (см. работы М.П. Чередниковой и других исследователей по детскому фольклору).

[15] Записано от дочери Елены, 1980 г.р., в 1990 г.

[16] Родимое пятно относится к «естественной, врожденной истории тела» (См.: *Трунев С.И.* Тела и вещи: идентичность памяти // Культурная память. Интерпретация культурных кодов: 2008 / Сост. и общ. ред. В.Ю. Михайлина. Саратов, 2008. С. 30). В данном случае оно выполняло не столько эстетическую, сколько этическую функцию в отраженной истории семьи.

[17] См. также: У кота Баюна. Детский фольклор Зауралья: Кн. для семейного и детского досуга / Сост. В.П. Федорова. Челябинск, 1992. С. 52. В этом сборнике — «на железную колоду». В слове «деревянную» вторая буква «е» не произносилась, поэтому ритм в грозненском варианте не нарушался.

[18] *Разумова И.А.* Указ. соч. С. 577.

[19] Уже во время моей работы в ЧИГУ на филфаке студентам было предложено задание: записать пословицы, которые они помнят. Предварительно выполнила его сама: примерно за 3 часа вспомнила более 350 пословиц и поговорок, многие из которых были усвоены еще в детстве — от мамы.

[20] У кота Баюна... С. 21—26.

[21] См.: Песни для застолья. Вып. 2. М., 1995 (Приложение к развлекательной газете «ЧтиВО»). С. 13. Кстати, в приведенном отрывке варьируются

первая и вторая строки, в публикации — «Махнешь рукой, уйдешь домой. / И выйдешь замуж за Васю-диспетчера». Примечательно оформление песен: после заголовка указывается или фамилия автора слов, или жанр песни (романс, украинская думка), «русская народная песня», или просто «фольклор». Подзаголовок песни «Одесский порт» — «Из репертуара Л. Утесова».

[22] Игры народов СССР / Сост. В.Н. Всеволодский-Гернгросс, В.С. Ковалева, Е.И. Степанова. М.; Л., 1933. С. 435—436.

[23] Там же. С. 264—267.

[24] Там же. С. 346—347. Суть игры заключалась в том, чтобы мальчикам первой команды запрыгнуть поочередно на ребят, стоящих полусогнутыми в кругу, у которых руки были на плечах стоявших рядом с ними. Однако в грозненском варианте еще одним участником был «сторож», который мог ударить игрока ногой в момент запрыгивания, и тот выбывал из игры (или становился сторожем). Когда все игроки второй команды будут сидеть на первых, те начинают передвигаться, чтобы сбросить сидящих. Если им это не удается, то все начинается сначала, в случае удачи команды меняются местами.

[25] В сборниках подобная игра нам не встречалась.

[26] См.: Тверской детский фольклор / Сост. Л.В. Брадис, В.Г. Шомина. Тверь, 2001. С. 28, 110—111; Фольклор Московской области. Вып. 1. Календарный и детский фольклор / Сост. В.Б. Сорокин. М., 1979. С. 66; У кота Баюна... С. 48.

[27] *Капица Ф.С., Колядич Т.М.* Русский детский фольклор: Уч. пособие. Для студентов и преподавателей-филологов. М., 2002. С. 137.

[28] Фольклор Московской области... С. 59; Тверской детский фольклор... С. 113 (4 варианта).

[29] Были и Старые промысла́, где когда-то пробурили первые нефтяные вышки, однако это наименование совпадало с официальным названием района — Старопромысловский.

[30] См.: *Клубков П.А., Лурье В.Ф.* Разговорные топонимы как явление фольклора // Современный городской фольклор... С. 450—459; *Подюков И.А.* Современное городское топонимическое прошлое (на материале неофициальной урбанистики Перми) // Там же. С. 460—476; *Дубровина С.Ю.* Микротопонимика Тамбова. Там же. С. 477 —484.

[31] Компьютер в данном случае ведет себя аналогично, подчеркивая два одинаковых рядом стоящих слова.

[32] Грузинский (кавказский) элемент семейного быта отразился в приготовлении таких блюд, как чанахи, лобио, долма; вместе с тем любимыми блюдами оставались блинчики с мясом, холодец, перец, фаршированный мясом или морковью с рисом, пироги.

[33] Примечательно, что в фильме «Где находится нофелет» тот же сюжет звучит в исполнении Саши Черного с другим акцентом. См. также песню «А ну-ка убери чемоданчик»: Лучшие застольные песни / Ред.-сост. Н.В. Абельмас. М.; Донецк, 2005. С. 186—189.

[34] Идет по Чернореченскому лесу русский. Навстречу ему чеченец. Русский спрашивает: «Мил человек, скажи, где здесь облепиха растет?» Тот отвечает: «А-а-а, как в городе, так “зверь”, а как в лесу — “мил человек”? Нет здесь никакой облепих[и]!».

[35] Эту же песню пел муж, и она вошла в наш семейный репертуар.

[36] «Киричит», «кирпичит» — кричит (имитация кавказской речи).

[37] Были украинские песни и после замужества («По-над лугом зелененьким», «Стоит гора высокая», «Ой, на горе жнецы жито жнут»), привнесенные родственниками мужа; последняя песня появилась после фольклорной экспедиции в станицу Гребенскую бывшей ЧИАССР и стала одной из любимых семейных песен.

[38] От мамы я услышала песню «Расскажи-ка мне, родная, / Как, как сеют мак?», в которой описывались все процессы, связанные с маком, т.е. трудовую.

[39] Обычно в устном воспроизведении два первых слова сливались в одно, и получалось: «Разморозною зимой».

[40] Близкий вариант с начальной строкой «По муромской дорожке» см.: Застольные песни: Песни на стихи русских поэтов / Сост. И.А. Мазнин. Тверь, 1997. С. 108—109 (текст помещен в разделе «Песни неизвестных авторов»).

[41] Об этом см.: *Башарин А.С.* Городской песенный фольклор // Современный городской фольклор... С. 487—491.

[42] *Башарин А.С.* Городская песня // Там же. С. 515.

[43] Один из вариантов начинается словами: «Гоп со смыком — песня интересна, / 125 куплетов всем известны...», в другом отмечена воровская профессия: «Гоп со смыком — это буду я, / Воровать — профессия моя. / Я в Берлине научился, / А в Париже подучился* / И приехал в русские края» (слово со звездочкой — заменитель нецензурного выражения). Третий текст повествует о рождении и «крещении»: «Родился я на Пасху под забором, / Крестили меня черти с косогора. / Старый чертик с бородою / Окатил меня водою / И назвал меня он «гоп со смыком». Последняя песня пародийно-шуточного характера, потому что далее идет история о дедушкиной рубашке, в которой «завелись букашки»; сюжет заканчивается убийством клопа выломанной дубинкой, которого герой песни сдает... в аптеку.

[44] Все блатные, лагерные и остальные «мужские» песни записаны в марте—мае 2009 г. от мужа, Белецкого Леонида Дмитриевича, 1945 г.р., образование высшее; работал в г. Грозном сварщиком, мастером в ПТУ, инженером по сварке (в настоящее время пенсионер).

[45] См. вариант: Лучшие застольные песни... С. 207—212. Примерно две трети опубликованных в этом сборнике песен (или их вариантов) были известны в нашей семье.

[46] «Рио-де-Жанейро, / Чего же там только нет! Днем нет воды ни капли, / А ночью света нет» и т.д.

[47] В настоящее время любимые песни мужа — «Душа болит, а сердце плачет» А. Морозова и «Гори, гори, моя звезда» на слова В. Чуевского (См.: Романсы / Сост. И.А. Мазнин. Тверь, 1997. С. 108).

[48] Из Интернета узнали (уже в XXI в.), что автором слов является Анатолий Могилевский, но наш вариант не вполне соответствует авторскому тексту.

М.Г. МАТЛИН
(Ульяновск)

«ЗАМКИ СЧАСТЬЯ» НА МОСТУ ВЛЮБЛЕННЫХ: ОБ ОДНОЙ НОВАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ГОРОДСКОЙ СВАДЬБЕ*

В начале 2000-х гг. в России в современной городской свадьбе возникла новая традиция — в день свадьбы или бракосочетания вешать на мостах замки с датами, именами вступивших в брак, пожеланиями и проч., а ключи от них выбрасывать в воду, забирать с собой или оставлять в дужке закрытого замка[1]. Появление данной новации стоит в одном ряду со многими другими новообразованиями, возникшими и развившимися в современной, преимущественно городской, свадьбе за последние десять лет. Это, например, сложные красочные действия, завершающие церемонию торжественной регистрации брака.

> А в ресторане встречали так: сделали нам аллею из ленточек, а когда мы через нее пробегали нас обсыпали: зернами пшеницы — к благополучию и плодородию, монетками — к достатку, конфетками — к сладкой жизни, блестками — просто красиво. В конце этой «аллеи» нас встречали родители. Свекровь держала каравай, от которого мы откусывали, потом его папа преподнес мне бокал шампанского, а мой — жениху, мы выпили шампанское и разбили бокалы перебросив через левое плечо, после этого теща передала нам зажженную свечу — семейный очаг — и подарила нам икону (просто в этот день был какой-то большой праздник этой иконы) (**Елена**, Москва, 27.6.2005)[2]

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Традиционный русский фольклор Ульяновской области (Симбирской губернии)» (РГНФ № 08-04-21405а/В) и проекта «Этнодиалекты Ульяновского Присурья (на материалах XX — начала XXI в.)» (РГНФ № 08-01-00497а).

Или действия с фатой:

А у нас был такой обычай (конкурент бросания букета) мама снимала с меня фату, мне завязывали глаза, незамужние вокруг меня в кружок, музыка и все такое, потом я подхожу к одной из девушек и одеваю на нее фату, значит она следующая невеста! (**Бэмби**, Москва, 06.10.2004)[3].

Помимо перечисленных существует большой набор самых разнообразных действий ритуализированного характера со свечой, с бокалами, с бутылками шампанского, с букетом и проч. Вступающие в брак, преимущественно девушки, стремятся также поддерживать ритуальный характер рассаживания гостей за праздничным столом. Вот фрагмент обсуждения этого вопроса на указанном форуме:

А еще мне очень интересно с каких сторон должны сидеть свидетели: подружка со стороны невесты, а друг со стороны жениха или наоборот??? И по какую руку жениха должна сидеть невеста? (**LiKa007**, 23.01.2007);

Невеста по левую руку от жениха. Что касается рассадки — это сложный вопрос, зависящий от вида рассадки (один стол, несколько больших, итальянская рассадка), от предпочтений молодоженов (рядом первые свидетели или родители), и даже от того не разведены ли родители жениха/невесты (**Кэт**, Москва, 09.07.2005);

А я слышала, что невесте нужно сидеть по правую руку от жениха!!!! теперь вот в раздумьях!!!! (**Iriskin**, Москва, 15.01.2008);

И я слышала про то, что справа от жениха! При чём объясняли это нам в институте (в медицинском), когда говорили, что надо подходить к постели больного всегда справа)))) потому что тот, кто справа — это как ангел-хранитель. А слева — типа «бес» что ли... ну что-то в этом роде... Давно это было... (**No-Spa**, 15.01.2008);

...кстати именно поэтому и плюют через левое плечо — на беса (**inn04ka**, Москва, 15.01.2008);

Фига себе!!!! Я буду по правую сидеть... а еще мы на работе разговаривали сегодня про это... и (простые наблюдения!!!!!!!!!!!!) оказалось, что девушки которые сидели по левую руку от мужей — развелись (таких двое) и двое, которые сидели по правую и мужья в них до сих пор души не чают!!!! (**Iriskin**, Москва, 15.01.2008);

...воот, значит препод не просто так нам всё это говорил!!! это что же, получается, что жених как бес?! (**No-Spa**, 15.01.2008)[4].

Поддержание и распространение новых традиций осуществляется при помощи как традиционных способов, так и новых. Во-первых, это личный опыт жениха и невесты, а также их родных и близких (прежде всего, свадебный опыт):

Мы тут с мамой вспоминали все свадьбы родственников, знакомых, а потом литературу и кино... Жених со свахой приезжает к дому невесты, там платит выкуп, родители невесты отдают дочь и жених везет ее уже к себе домой, где их принимает уже его мама... Мне кажется, это самым логичным (**Кисюлька**, Москва, 17.01.2007)[5];

— А с кем ты обсуждала порядок проведения свадьбы?

— С подружками и с ним.

— А обращались ли в какие-нибудь фирмы или к отдельным профессионалам по проведению свадьбы?

— Нет. Мы все делали сами (Николаева Е.С., 1988 г.р., студентка 4 курса, УлГПУ, филологический факультет; вышла замуж в 2007 г.; г. Ульяновск; зап. М.Г. Матлин).

Во-вторых, осваивать новые формы и способы организации и проведения свадьбы помогает специальная литература, в которой достаточно подробно расписываются сценарии свадьбы, приводятся тексты песен, частушек, поздравительных текстов, в том числе и стихов, даются практические советы и рекомендации. Так, например, в аннотации книги Л. Ивановой «Ваша свадьба» (Смоленск, 1999) на сайте интернет-магазина «OZON.ru» сказано: «Эта книга пригодится прежде всего будущим молодоженам, а также родителям и друзьям невесты и жениха. Здесь все о свадьбе — как к ней приготовиться, как весело и красиво провести, используя обычаи и традиционные обряды»; аналогично представлена книга, составленная Е.Л. Невестиной, «Свадьба! Сценарии и правила. Поздравления и аксессуары. Конкурсы и песни» (СПб., 2001): «Книга Е.Л. Невестиной посвящена всем аспектам современной русской свадьбы: подготовке торжества, костюмам, организации банкета, церемонии бракосочетания, венчанию и пр. Для организаторов торжеств даны сценарии, конкурсы и тосты. Свадебные поздравления, наказы и пожелания в стихах написаны современными петербургскими поэтами под коллективным псевдонимом. В книгу также включены тексты веселых свадебных частушек и застольных песен»[6].

В-третьих, определенную роль играют видеозаписи свадеб, которые просматривают невеста с женихом или подруги, готовя сценарий свадьбы:

Невеста мне сказала, что надо подготовить выкуп, чтобы все интересно было и много конкурсов. Выкуп у нас был в стихах. Искали

мы материал так, что просматривали несколько свадеб (пять или шесть), и с разных городов, и деревенской (Савостянова Е.В., 1977 г.р., г. Ульяновск; ФА кафедры литературы УлГПУ).

В-четвертых, в распространении и развитии свадебных традиций сегодня активно участвуют такие государственные учреждения, как ЗАГСы[7], Дворцы бракосочетаний, Дворцы культуры, Дома культуры и т.п.

К свадьбе теперь готовятся основательно, это требует немалых средств и серьезной подготовки. Наряды новобрачных и украшения становятся изысканней, и каждая пара старается организовать обряд бракосочетания по-своему. А мы помогаем. В этом году проводили несколько церемоний в роскошных залах художественного музея, Музея быта, на катере, даже на сцене театра (была свадьба актера Владимира Кустарникова). Помогаем проводить национальные свадьбы: немецкую, финскую, татарскую, мордовскую[8].

А я вот первый раз столкнулась с таким обрядом. Ни на одной свадьбе не видела. Это нам в салоне свадебном тетушка подсказала. Она много лет во Дворце Бракосочетаний проработала. Им там приходит разная периодика, вот она и в курсе (**Yasmin**, 09.07.2005)[9].

Мелекесский район в прошлом году (2005. — *М.М.*) ввел свое свадебное новшество. В красивом месте у святого источника в селе Ерыклинском по старинному русскому обычаю на природе расписывали Андрея и Евгению Матвеевых. Коллектив художественной самодеятельности пел им величальные песни, жениха с невестой встречали и провожали, подводили их к святым иконам, перед которыми те давали друг другу клятву в верности и любви[10].

Помимо перечисленных каналов воспроизведения и поддержания традиции сегодня все большую роль начинают играть и новые, такие как Интернет, специализированные фирмы и организации. Осуществляется это, в частности, через рекламу услуг.

Добрый день! В Большом розарии парка «Сокольники» согласно плану реконструкции осталось непосаженными 6 деревьев. По плану это должны быть яблони ягодные (типа китаек). Есть ещё посадочное место для 1 лиственницы. Вы можете посадить одно из этих деревьев в честь своей семьи или в честь рождения Вашего ребенка. Мы сообщаем Вам сорта, говорим питомник, вы заранее приезжаете, готовите посадочное место, приобретаете в питомнике саженец с закрытой корневой системой (проще говоря, в горшке).

Мы выдаём вам инвентарь, лейки и т.д, обеспечиваем консультацию при посадке. В день вашей свадьбы дежурит специалист, который встречает Вас, возможно, даже раньше официального открытия розария (12 часов). Вы сажаете дерево, гуляете по розарию, фотографируетесь. Саженец растёт на закрытой территории, защищён от вандализма, получает уход, его можно навещать, можно поставить табличку, что дерево посажено семьей такой-то. Естественно, размеры таблички не должны превышать размера саженца. Затраты: стоимость саженца — от 1500 до 3000 руб в зависимости от размера и питомника, вход в розарий — 50 р с человека. Если планируете въезд в розарий на лимузине, то только до 12 часов — до открытия, или остановиться у ворот розария после 12 часов, нужно договориться со службой охраны парка примерно (по прошлым молодоженам) за 1500 р. (лимузин + микроавтобус). В парке будет услуга — карета, но про это надо звонить узнавать[11].

Еще большую роль играют многообразные свадебные форумы, на которых девушки, вступающие в брак или уже вышедшие замуж, активно обмениваются опытом, знаниями, чувствами.

> Девочки, я прочитала всю тему, но так и не поняла, кто и когда должен дарить бутылки шампанского на годовщину и на первенца. Это вообще как-то обыгрывается, или они просто стоят и никто о них ничего не знает? (**Бесенок**, 15.05.2009).

> Никто не должен дарить! и это не обязательно, только при желании молодоженов! Молодожены сами покупают 2 бутылки, они присутствуют украшенные или нет (по вашему желанию) на столе во время банкета («заряжаются энергией и положительными эмоциями»), а потом выпиваются на 1ую годовщину и первенца о них знает тамада, ну должен знать! часто в начале банкета тамада предлагает скрепить бутылки красивой лентой в знак «долгого и бесконечного счастья молодоженов», да и гости, наверняка, знают о такой традиции (**Моркоша**, 15.05.2009)[12].

Вообще в первое десятилетие XXI в. резко вырос рынок данных услуг, усилилась роль профессиональных организаторов, работающих как в частных фирмах, так и индивидуально. Вот как об этом рассказывает профессиональный видеооператор, работающий в г. Ульяновске в данной сфере уже больше пяти лет:

> — А за прошедшие 5 лет увеличилось количество людей, работающих на этом рынке?
>
> — Увеличилось, и сильно увеличилось.

— Увеличились индивидуалы или фирмы?

— И те, и те.

— Можно сказать, что сейчас на этом рынке преобладают профессионалы?

— Да, и причем профессионалы узкой направленности. Например, есть операторы, которые работают на телевидении и совсем не могут снимать свадьбу. А есть операторы, которые снимают только свадьбу и не могут работать в других областях.

— Сколько профессионалов обычно участвует в свадьбе?

— Это — парикмахер, визажист, оператор, фотограф, тамада и заведующий музыкальной частью — ди-джей. Водитель тоже, естественно.

— Можно ли сказать, что именно они сейчас многое направляют в свадьбе?

— Я бы даже сказал, что свадьба сегодня детерминирована жестко, причем очень (А.Е.К., 1967 г.р., г. Ульяновск, 2009; Матлин М.Г.).

Потом я приглашаю родителей. Родители к этому времени приготовляют икону.

— А ты им заранее сказал про икону, или они уже знают?

— Про икону все знают. Я устанавливаю их так, чтобы они были адекватны беседе, чтобы они не стояли, как на фотографии. Но в то же время ракурс такой, чтобы они и от камеры не отворачивались слишком. Я долго их там выстраиваю. Собственно говоря, это даже не благословление, я его называю «напутственное слово». Родители все время: «Ой, а что нам говорить, мы не знаем!». Я все время говорю: «Говорите от себя, от души, что вы желаете своей дочери, своему будущему зятю. Просто от души, что вы хотите сказать». Настраиваю их на такой мажорный лад. Все это кончается слезами, естественно. Мама и папа тоже. То есть они все, в конце концов, очень растрогаются.

— А невеста стоит или сидит, а может на коленях?

— Все стоят.

— Ты объясняешь им, что надо делать с иконой?

— Да. Я объясняю, что они должны делать с иконой, только честно, я не знаю, правильно это или нет. Я тоже просто ориентируюсь на традиции современности, как другие делают. Вот три раза нужно перекрестить иконой (А.Е.К.).

Особое место среди этих новообразований занимает традиция с замочками и ключами, распространившаяся за сравнительно небольшое время во многих городах России, Украины, Белоруссии, Прибалтики и в некоторых странах Центральной и Восточной Европы.

Орел: «Похоже, в нашем городе появилась новая традиция. Перила подвесного моста от Детского парка к Стрелке, по которому, в соответствии со старинным русским обрядом, молодые мужья носят на руках своих юных жён, демонстрируя свою силу и крепость намерений, теперь увешаны металлическими замками с надписями типа «Вова + Маша» и нарисованными сердечками»[13].

Воронеж: «Висячий мост (Воронеж) — неофициальное название прогулочного моста в Воронеже. В городе это единственный подвесной мост. Мост соединяет левый берег Воронежа с Придаченской дамбой Воронежского водохранилища. Часто молодожёны посещают этот мост для соблюдения традиции, согласно которой жених должен перенести невесту через мост. Для того, чтобы семья была крепкой, на перилах моста они закрепляют свадебные замки»[14].

Москва: «В Москве прижилась новая свадебная традиция. На Лужковском пешеходном мосту, который проходит через водоотводный канал в районе Болотной набережной, специалисты ГУП «Гормост» посадили дерево любви. Теперь женихи и невесты могут повесить на него «замочки на счастье». Напомним: в прошлом году молодожены оккупировали этот мост, вешая на его перила замочки. Суеверные женихи и невесты решили: если выбросить ключик в Москву-реку, то никто не сможет подобрать отмычку к сердцу любимого[15].

Краснодар: «Едва в Краснодаре появился мост Поцелуев, как он сразу же стал местом паломничества брачующихся краснодарцев. Ведь, как гласит поверье, если новобрачные на мосту повесят замок со своими именами, то всю жизнь проживут в любви и согласии и умрут в один день. И ведь работает это поверье!

— Когда женился мой брат, я купила в хозтоварах хороший замок и написала на нем имена молодоженов, — рассказывает краснодарка Наталья Дерюгина. — И что вы думаете! Санька с женой живут душа в душу, после свадьбы даже ни разу не повздорили»[16].

Калининград: «Полностью “Калининградский Арбат” — километровая набережная будет сдана к 1 января 2012 года. Нынешние здания — “новодел”, средневековых построек не сохранилось, как и разводной мост через Преголю, который стал местом паломничества новобрачных, которые к металлической ограде пристегивают “замки счастья”, а ключи выбрасывают в реку»[17].

Самара: «Во многих городах есть мосты любви, однако в нашем городе он особенный. Обычно мост любви это небольшой мостик через какой-нибудь ручей в каком-нибудь тихом парке, но Самара отличилась, у нас под эти цели использовали старый автомобильный мост через реку Сок, длиной 230 метров и шириной 11 метров!

Переименовали сокский мост в связи с интересной свадебной традицией: если повесить на мост замок с именами молодожёнов и выбросить ключи в реку, то семья будет счастливой и брак никогда не распадётся»[18].

Тюмень: «В Тюмени сложилось поверье, что если молодожены в день свадьбы повесят на перила моста замок, а ключ от него забросят в реку Туру — брак будет крепким, его сложно будет разрушить, как и сложно открыть замок без ключа. Продажа подходящих для этого дела замков еще не налажена, так что весь мост увешан разными замками — от миниатюрных до амбарных»[19].

Казань: «В старину существовала традиция — прежде чем отправить молодых под венец, под порог клали замок, а когда пара выходила из дома, запирали его на ключ. После этого ключ выбрасывали подальше, а железный символ семейного счастья хранили, чтоб молодым жилось лучше. Казанская молодежь нашла замкам схожее применение: женихи с невестами вешают их на мост, закрывают на ключ, разворачиваются к перилам спиной и бросают ключи в воду — чтобы никто не нашел и не разлучил семью. Самое популярное место свершения нетрадиционного обряда бракосочетания — это парк Урицкого. От озера, где плавают селезни и утки, ведет протока, через которую переброшены три небольших мостка с ажурными решетками. На них-то и красуются замки — от сувенирных, размером с ноготь, до больших, гаражных. А на замках — имена влюбленных, сердечки, кольца и даты бракосочетания. Где-то надписи выгравированы, где-то выцарапаны ножом, выложены бисером и покрыты клеем, а также нарисованы лаком для ногтей. Ряд надписей закрашен черным маркером — то ли союз распался, то ли недоброжелатели постарались. Судя по датам, в наш город традиция добралась пару лет назад. Но пока большого распространения не получила: на трех мостах всего 120 замков. Правда, каждые выходные свадебная коллекция пополняется. И некоторые пары вешают, скрепляя между собой, сразу по 2—3 замка»[20].

Происхождение данной традиции связывается с романом итальянского писателя Федерико Мочча «Хочу тебя»:

«Культовый итальянский молодежный писатель Федерико Мочча, автор бестселлеров “Три метра над небом” и “Извини, но я зову тебя любовью”, в период работы над романом “Хочу тебя” мучительно бился над решением, казалось бы, неразрешимой задачи: где должны дать клятву верности влюбленные Степ и Джин. Почти в каждом крупном мегаполисе есть традиционные места встреч влюбленных — в Москве это памятник Пушкину, в Вероне балкон воздыханий, на который выходила Джульетта для встреч с Ромео, а в Риме?

Кого только не опрашивал Мочча! Он и копался в архивах, и расспрашивал старожилов, и даже извел вопросами свою собственную тетушку, страстную любительницу римской старины... Оказалось, что в Риме никогда не было традиционного места встреч влюбленных.

И вот в один прекрасный вечер, возвращаясь домой, Мочча остановился как вкопанный. Ну конечно же, вот он, символ и олицетворение любви, — мост, перекинутый через Тибр, мост Мильвио! А еще точнее — третий фонарь на мосту! Лучше не придумаешь, и не стоит далеко ходить, когда легенду можно создать прямо под боком. Так оно и получилось в действительности — это вам не мост через реку Квай, не мост Ватерлоо и даже не Большой Каменный мост. Это мост Мильвио! Отныне и впредь ему суждено стать мостом влюбленных! Сказано — сделано. Кинувшись рысью домой, писатель сочинил страницу, на которой Степ и Джин восходят на мост и, остановившись у третьего фонаря, клянутся в вечной любви. И в качестве залога таковой — нет, не обмениваются обручальными кольцами, а окутывают фонарь цепью и навешивают на нее замок. Ключ от замка бросают в бурные воды Тибра.

Не успела выйти из печати книга, как девчонки и мальчишки первой волны или первого призыва, запасшись замками и цепями, ринулись на мост Мильвио в поисках вечной любви. Доселе не установлено, сколько ключей с легкой руки Федерико Мочча покоится на дне Тибра. Доподлинно известно, однако, что за мальчишками и девчонками последовали их родители, и вскоре надобность в цепях отпала, поскольку замки стало возможным навешивать на уже закольцованные цепи. И вот уже можно было наблюдать парочки, приходящие на мост налегке, без обременительно-тяжелых вериг, а с замком, пристегнутым к поясному ремню»[21].

Существует даже форум русских фанаток книги и фильма. Вот одна из записей на нем:

from: scammarcino date: Aug. 21st, 2007 01:15 pm (UTC).

Всем привет! Я тоже поклонница 3mSc («Tre Metri Sopra il Cielo» (“Три метра над небом”)), продолжений и тому подобного моччинского... все прочла, все посмотрела... кайф! :) уже целый год медленно схожу с ума по фильму и актеру — Riccardo Scamarcio, который Step’a играет. В России его поклонниц мало, а вот в Италии вся молодежь — женская половина — начиная от с 12 лет по нему сохнет :)

Переведена пока только первая книга, все остальное на итальянском, как и фильмы. если так сильно хочешь, могу эксклюзивно выслать копию! Но история с замками на мостах это как раз из Ho voglia di te, там по сюжету Step и его девушка вешают замочек и клянутся, что любовь у них PER SEMPRE. С того и повелось вешать их везде[22].

Что касается связи данной современной традиции с семантикой и прагматикой замка и ключа в традиционной народной культуре[23], то, на наш взгляд, это тот случай, о котором писал С.Ю. Неклюдов, анализируя тематические и стилистические совпадения некоторых современных постфольклорных текстов с традиционным фольклором. Исследователь, в частности, отмечал, что такие совпадения «объясняются не прямым генетическим родством, а конвергентным приобретением сходных признаков, или же подобные совпадения обусловлены архетипами и универсалиями общественного сознания»[24].

Возникновение и развитие данной традиции мы рассмотрим на примере г. Ульяновска.

Во-первых, ее появление оказалось возможным только после создания в 2007 г. в центре города декоративного мостика над одним из бассейнов с фонтанами возле крупнейшей гостиницы Ульяновска «Венец». Этот мостик был задуман как «мостик свиданий» по типу такого же мостика, созданного по указанию губернатора Ульяновской области С.И. Морозова в г. Димитровграде, когда он еще возглавлял там администрацию. «Руководство гостиницы “Венец” заинтересовалось идеей архитектора Сергея Гагушкина сделать мостик свиданий на фонтане перед гостиницей. Там могут фотографироваться молодожены»[25]. Однако впоследствии он был «переименован» горожанами в «мостик влюбленных». «В День города (12 июня. — *М.М.*) все празднества начались с открытия мостика влюбленных у гостиницы “Венец”. «Опробовать» свой именной мост пришло сразу несколько влюбленных пар»[26].

Приведем инвариантную структуру обряда «замыкание замка на мостике» (с учетом всех зафиксированных элементов): приобретение замка — приобретение и изготовление других элементов (цепи, сердечки из проволоки вместо дужки и проч., ленточки) — хранение замка и ключа — подготовка замка — распределение ролей — вход на мостик — выбор места для прикрепления замка — прикрепление замка — действия с ключом — действия новобрачных по выходу с мостика — посещение мостика с замком после свадьбы.

Рассмотрим подробнее каждый из этих элементов в том виде, в каком он сложился к настоящему времени в Ульяновске.

1. Приобретение замка

Инициатором этого могут быть невеста, жених, невеста и жених, друзья или подруги, организатор свадьбы (тамада, оператор, фотограф и проч.)

— А как же ты узнала об этой традиции?

— Учусь в педуниверситете, на этой остановке выхожу, и просто видела, как на мостик вешают замки.

— А твой супруг?

— Я ему рассказала.

— А тебе самой понравилась эта новая традиция?

— То, что замок вешать? Да.

— А как твой будущий супруг отнесся к этому предложению?

— Давай повесим, — говорит. — Замок только надо (Николаева Е.С.).

Раз традиция новая ввелась, почему бы и нам не сделать? Так как жених был не из этого города, он из Тольятти, заказывала невеста (замок. — *М.М.*) здесь сама (Левагина Н.Е., 1989 г.р., студентка УлГПУ, филол. ф-т, 3-й курс, г. Ульяновск, 2009; М.Г. Матлин).

— Это ты им говоришь, что на мостике нужно вешать замок?

— Да, прямо так и говорю.

— Были ли у тебя такие случаи, что они сами показывали тебе замок и спрашивали: «А вот этот подойдет?»

— Если честно, то нет.

— Когда ты советовал им сделать гравировку, то в качестве модели надписи ты брал то, что уже видел на мостике?

— Конечно.

— То есть ты видел имена, дату, сердце. И это ты им рекомендовал?

— Да (А.Е.К.).

2. **Место приобретения**

Это может быть обычный магазин, замок может быть найден в доме жениха или невесты, его могут подарить родные или знакомые.

— Как же вы решили вопрос с замком?

— Нашли, который дома лежал.

— То есть вы не ходили в магазин?

— Нет.

— Вот у меня сейчас подружка работает в свадебном бюро. Она расписывает и продает — 500 рублей стоит один замочек, хотя в магазине он стоит 40. Но берут очень редко.

— Где вы нашли замок?

— Он нашел в доме у себя.

— Ключи были?

— Да, четыре ключика.
— Это столько было?
— Да, столько и было (Николаева Е.С.).

— Она покупала в обыкновенном магазине?
— Да (Морозова О.Н., 1989 г.р., студентка УлГПУ, филол. ф-т, 3 курс, г. Ульяновск, 2009; М.Г. Матлин).

Замок покупал Ян, жених (Левагина Н.Е.).

3. **Выбор замка**

В обряде используются самые разные по форме (круглые, овальные, квадратные, бочкообразные, прямоугольные — «горизонтальные» и «вертикальные», цилиндрические, в виде «сердечка»), по весу, по размеру, по способу замыкания и по дизайну типы замков. Разнообразны и принципы выбора — от прагматического до ритуально-символического.

— Какой замок она купила?
— Обычный замок, средний.
— По форме какой он был? Это имело значение?
— Нет, красивый чтоб он был. А, смотрели, чтоб на нем не было записей, потому что делали гравировку (Морозова О.Н.).

— Где вы нашли замок?
— Он нашел в доме у себя.
— Тебе понравился этот замок?
— Да.
— Каким он был по размеру?
— Средним (Николаева Е.С.);

От размера замка, считается, зависит счастье, поэтому нередко подбирают «амбарные», весом более килограмма[27].

— А ты не помнишь, какой это был замок?
— А я потом подходила, смотрела. Это был замок, по-видимому, сделанный по специальному заказу — он был сделан в виде сердца, на одной стороне было написано имя парня, на другой — девушки.
— Даты были?
— Дата свадьбы была.
— А замок какого цвета был?
— Он просто стальной.
— Большой, маленький, средний?
— Средний» (Кислякова А.С., 1987 г.р., студентка УлГПУ, филол. ф-т, 4 курс, г. Ульяновск, 2009; М.Г. Матлин).

Я просто говорю, чтобы не покупали слишком маленький — там часто бывает, что его нельзя будет привесить (А.Е.К.).

Итак, на «мостике влюбленных» в г. Ульяновске можно увидеть самые разные замки.

4. Дополнительные аксессуары

Широко используются и такие дополнительные аксессуары, как ленты, в том числе и свадебные ленты участников свадьбы, декоративная тесьма, даже платки. Встречаются цепи, сердечки из проволоки, к которым прикрепляются замки.

Традиция завязывать ленточки, платки, тесьму широко распространена в свадебной обрядности и вне данного обряда.

Не менее популярна традиция во многих районах завязывать на счастье ленточки на деревьях. Это практикуется в Димитровграде, Барышском, Новоспасском, Сенгилеевском, Базарносызганском районах. В Базарном Сызгане эту традицию только-только ввели. Рядом со зданием местного загса растет огромная старая ель. Теперь это не просто ель, а дерево счастья, на ветви которого молодожены завязывают ленты разного цвета: если пара хочет сына — то голубую, если дочку — то розовую, если двойню — то обе ленточки.

Банты из розовых и голубых лент завязывают и карсунские молодожены на своем дереве счастья, растущем недалеко от загса. И при этом загадывают желания[28].

В традиции поклонения святым местам также чрезвычайно популярно привязывать ленточки на деревья и кусты, как бы «закрепляя» молитвенное обращение к Господу или святому с просьбой о себе или близких. Так, например, делают все, посещающие в мае Никольскую гору в поселке городского типа Сурском Ульяновской области на день св. Николая.

5. Хранение замка и ключей

Замок и ключи до дня бракосочетания могут храниться у невесты, у жениха, у родителей невесты, у родителей жениха.

— А замок у него был открытый или закрытый?
— Закрытый?
— А где это произошло, не помнишь?
— Нет (Морозова О.Н.).

— Замок как купила невеста, так у себя и держала?
— Да. Потом она отдала родителям.

— Чьим?
— Своим (Левагина Н.Е.).

6. Подготовка замка

К использованию замка в день бракосочетания его специальным образом подготавливал кто-то из участников праздничной церемонии: жених и невеста, порознь или вместе, кто-то из подруг или друзей, кто-то из родных, родители жениха, родители невесты.

— Как вы его готовили к свадьбе?
— Сначала я хотела его расписать, потом его взяла его сестра младшая (Николаева Е.С.).

Набор основных действий был сравнительно небольшой и включал в себя такие действия, как гравировка надписей с рисунком или без него, надписывание или раскраску маркером, фломастером или красками, обертывание цветной бумагой, перевязывание ленточками и др.

Гравировку тоже делали. Только там не фамилии, там было два имени — Наталья и Ян, и дата.
— Больше ничего?
— Нет (Морозова О.Н.).

7. Типы надписей

Среди основных типов надписей на замках выделяются:

— имена и дата (даты), которые размещаются в зависимости от особенностей формы замка на одной из сторон или на разных, на одной стороне друг под другом, на боковых или на лицевой и оборотной сторонах и проч.;

— пожелания — «Совет да любовь!», «Навсегда», «Благополучия»;

— слова и выражения, связанные с любовной и брачной тематикой, — «Солнце мира», «Love», «Свадьба», «Пусть наши бренные тела не вечны, но души слились на века».

Это был замок, по-видимому, сделанный по специальному заказу — он был сделан в виде сердца, на одной стороне было написано имя парня, на другой — девушки.
— Даты были?
— Дата свадьбы была (Кислякова А.С.).

8. Типы рисунков

Преобладают сердечки, кольца и орнаментальные изображения.

— И что она нарисовала?

— На одной стороне было написано — Дима+Лена, а с другой стороны — сердечки и завитушки такие по краю.

— Дату писали?

— Да, дату бракосочетания (Николаева Е.С.).

9. Украшение

Зафиксировано два типа украшения замка — раскраска и наклеивание цветной бумаги с надписями и рисунком.

10. Распределение действий с замком и ключом в обряде

Действия с замком и ключом в обряде могли подвергаться ритуализации, что выражалось в распределении как их среди участников свадьбы, так и действий с ними.

— Кто вез ключи и замок?

— Ключи везла невеста, замок — жених. Они не вытаскивали до свадьбы.

— То есть в разных машинах?

— Да. В разных машинах (Морозова О.Н.).

Когда меня выкупали, одну из дверей закрыли на этот замок. Нужно было выполнить какое-то задание, и жених получал ключик от этого замка. Мы еще потом уехали в ЗАГС и забыли замочек. Мой дядя ездил за ним. Потом отдал оператору.

— А когда выкупали, ключ у кого был?

— У подруг в коробочке лежал.

— Они ему отдали, он открыл — и куда дел?

— Себе оставил (Николаева Е.С.).

Я слышала вот недавно, буквально неделю назад была свадьба, и эта свадьба проходила в Доме фотографии. Этот ключик был уже там, т.е. они тоже заранее покупали ключ, замок, но его давали при выкупе невесты — вся процессия проходила в этом Доме фотографии. И жених, чтобы получить вот этот ключик от замка, который был у невесты, должен был сделать какие-то задания специальные. Только после этого он мог получить ключик, с помощью которого он добьется невесты, у которой есть замочек.

— А ты не знаешь, кто это придумал?

— Не знаю. Наверное, из сотрудников этого музея Дома фотографии. А оттуда они уже шли к мостику влюбленных (Левагина Н.Е.).

11. Прикрепление замка на мостике

Данный комплекс действий является кульминационным в этом обряде. Но именно он почти полностью регулируется видеооператором или фотографом. Сформировался определенный канон, который обусловлен необходимостью создать небольшой, но яркий и выразительный видеосюжет в будущем фильме о свадьбе. Именно этой целью обусловлены заход на мостик новобрачных с противоположных сторон (так удобнее для последующего монтажа), встреча их строго на середине моста, выбор места для замка (здесь иногда возникает конфликт между оператором и новобрачными, ибо не всякую точку можно взять видеокамерой), закрепление замка на перилах мостика или соседних фонарях (видеооператор старается так снять, чтобы в кадре были видны совместные действия молодых), выбрасывание ключа и, наконец, спуск с мостика новобрачного с супругой на руках (или под руку).

Теперь переходим непосредственно к мостику. Ты планируешь их действия на мостике, как это осуществляется?

— Опять мотив встречи, по крайней мере, у меня и у многих тоже. Вообще мотив встречи в этих сюжетах часто обыгрывается. На мостике замок вешают посередине, там круг и на этот вот круг вешают. То есть опять та же самая ситуация. Снимаешь, как жених идет с одной стороны, поднимается. Опять снимаешь с другой стороны, как невеста поднимается. Потом отбегаешь, снимаешь общий план, как они встречаются посередине вот у этого круга. В этот момент они целуются, перебегаешь, начинаешь их снимать крупно, как они целуются. Потом они достают замок. Им заранее говоришь, чтобы они гравировку сделали, либо, если нет времени, фломастером или маркером написали свои имена, сердечко или там что-то еще. Я их постоянно прерываю, каждое действие — стоп! Стоп! Одной камерой снимаешь, поэтому чтобы монтаж был, они у меня буквально по секунде делают движения. Повернулись — стоп! Они сначала стоят спиной к этой ограде, смотрят на камеру. Показывают мне в двух руках, они в ладошках вместе держат этот замок. Потом отворачиваются от камеры, начинают вешать. Это все они должны максимально делать вдвоем, где это возможно. То есть вдвоем взяли, вдвоем захлопнули и даже, конечно, есть замки такие, которые захлопываешь и уже ключом не надо поворачивать, но для эффекта визуального я их прошу еще ключ вдвоем вставить — типа там они его закрыли.

Потом они его закрыли, опять поворачиваются как будто бы к гостям, на самом деле они ко мне поворачиваются. Бросают ключ вот так вот через спину туда в бассейн.

— А ключ они вдвоем бросают?

— Обязательно. Я им уж тут кричу «горько!», и они, услышав горько, уж больно любят сразу целоваться. И все гости сразу кричат «горько!».

— На мостике они вдвоем или есть и гости?

— Нет, я их прошу на какое-то время, они пока внизу стоят, потом они постепенно поднимаются, и у меня за спиной выстраиваются. Летом там такое столпотворение, что там ужас что, нельзя предугадать эти вещи. Но вообще они у меня всегда за спиной стоят, и все операторы просят не мешать. Вообще когда все эти сценки импровизационные снимаются, гостей оставляют где-нибудь в кафе. Они там пьют, едят, а мы там интенсивно работаем в поте лица. И жених и невеста уже устают, «вы нас замучили!», «мы больше не можем!».

— А есть такой обычай, чтобы жених невесту на руках снес с мостика?

— Да. Потом, когда они выбросили, все такое. Не всегда комплекция невесты и жениха позволяют нести на руках, но если это возможно и соглашаются, то несут. Если возможно, то мы всегда просим, чтобы он взял ее на руки, это симпатичнее выглядит.

— Когда решается вопрос о месте прикрепления, ты их ведешь всегда к этому центральному кругу?

— Они высказывают свои предпочтения, а вешают обычно туда, где свободно. Естественно, вешать нужно на круг.

— Почему?

— Центр, круг. Я единственно им говорю, куда вешать, потому что бывает не видно замка. Чтобы мне можно было снять, как они это делают.

— А были случаи, когда жених старался повесить замок высоко?

— Были. Но невеста не может выше достать, а мне нужно, чтобы они вместе это делали. Другие операторы, может, так и не делают, им может быть не важен этот момент, а мне важен момент, как они ключ вставляют.

— Существенно или нет — на какой стороне моста вешать замок?

— Это существенно для оператора — это зависит от того, на какой стороне солнышко.

— При съемке замка тебе не говорили, что вешать должен жених, а закрывать — невеста?

— Нет, не было такого (А.Е.К.).

— Как они заходили и выходили с мостика? Как выбирали место для замка? Руководил ли ими кто-нибудь?

— Они пришли к мостику. Жених обошел, стал на противоположную сторону, она осталась на этой стороне (стороне дороги. — *М.М.*). Оператор снимал, как они поднимались с двух сторон вверх, навстречу друг другу. Там они встретились, и уже в этот момент оператор сам указал место, куда желательно повесить, чтобы съемка была хорошей. Он не говорил, он только показал. Вот они подошли вдвоем, повесили замок. Ян вешал, жених. А закрывала она — у нее были ключи.

— И что дальше с ключами?

— Они выбросили ключи в воду.

— Сколько было ключей?

— По-моему, три.

— А после того, как они закрыли замочек, они поцеловались?

— Да.

— Один раз?

— Один (Морозова О.Н.).

Они подошли к мостику, родители вручили им ключик и замок. Оператор стоял и снимал сбоку. Родители вынули из машины невесты ключ и замочек. Замок взял жених, а ключик — невеста. Они стали вдвоем с одной стороны подниматься на мостик, а оператор остался, по-моему, внизу. Жених сам искал, где свободное место. Замков было много. Он повел невесту туда, где ему как бы захотелось повесить замочек. Она закрыла. А оттуда спускались, он взял ее на руки. Ключ у них остался. Они его не выбросил. Был один ключ. Они сохранили его дома.

— А ты потом видела этот ключ, когда была у него в гостях?

— Нет, они его спрятали в укромное место. Это ключик от их счастья. Известно только им, где оно лежит (Левагина Н.Е.).

У мостика оператор определял, как вы будете действовать?

— Да.

— А как?

— Я с одной стороны поднималась, он - с другой.

— А замочек он вам уже отдал?

— Нет пока еще.

— Вот вы встретились, и он вам его передает?

— Да.

— А вот кому он передавал?

— Диме.

— И замок и ключ?

— Да.

— Что дальше?

— Он сказал: «Красиво подойдите, закройте». Потом ключик мы кидали.

— Через спину?

— Нет, просто в воду.

— А какое место вы выбрали повесить замок?

— Тогда места много было, и мы повесили на само кольцо.

— А было у вас желание повесить как можно выше?

— Было такое желание, но не было такой возможности.

— Твой супруг повесил замок, а кто закрыл его?

— Не помню.

— А бросали вы вместе или кто-то один?

— Вместе. Рука в руке и бросили.

— Вы говорили, какие-нибудь слова, когда закрывали?

— Нет.

— А кричали в этот момент «Горько!»?

— На мостике кричали.

— До того, как вы его закрыли, или после?

— Во время закрытия не кричали.

— Как вы сошли с мостика?

— Держась за руки.

— Вместе с замком ленточку не вешали какую-нибудь?

— Нет — тогда вешали замок или ленточку. Перед нами была пара — они вешали ленточку (Николаева Е.С.).

О существовании этой традиции я узнала здесь, в Ульяновске. Увидела, когда вешали один из первых замков.

— То есть ты видела свадебную процессию и увидела, что они вешают замки. Но о том, что такая традиция есть, ты не знала?

— До этого не знала.

— У тебя не возникло вопроса, почему они это делают?

— Возник.

— И что?

— Я спрашивала кого-то из гостей свадьбы, для чего это делается, и мне сказали, что это как бы скрепление уз брака. Закрывают замочек — создают свою новую семью, как замок на двери новой жизни.

— Ты не видела. Что они там сделали с ключом?

— Ключ, после того, как замок закрыли, причем закрыли его вдвоем — парень держал замок, а девушка закрывала. Потом они вместе, повернувшись спиной к тому месту, где был замок, его вместе выбросили в воду.

— Через спину?

— Да.

— А как они смогли вместе?

— Ключ был на ленточке.

— Что ты еще запомнила?

— Стараются вешать замок по центру, и так как там места почти нет, то часто жених поднимает невесту на руки, чтобы она где-то там наверху замок приделала. Потом они также ключ выбрасывают.

— А всегда замок закрывает невеста?

— Ну, когда я видела — замок закрывала невеста.

— А всегда ли был ключ на ленточке?

— Нет, не всегда.

— Были ли случаи, когда ключ не выбрасывали, а забирали с собой?

— Не видела.

— А всегда ли выбрасывают так, как ты видела в первый раз?

— Нет. Некоторые просто бросают.

— А как бросают — просто вниз или стараются забросить дальше?

— Стараются подальше закинуть.

— Жених всегда невесту на руках сносит?

— Всегда.

— Видела ли ты случаи, когда снимает оператор, и он дает команды, где вешать, куда подойти?

— Где вешать, не говорит, а как встать, чтобы лучше было видно в камеру — говорит. А место, где вешать, выбирают сами (Кислякова А.С.).

Итак, предпочитаемые места и способы прикрепления замка: «выше всех», «ниже всех», на кольце / «на большом кольце», «на сердечке», «на перилах мостика», «замок в замке», «на фонаре».

12. Дальнейшие действия с замком

В дальнейшем некоторые молодые супруги вновь посещают этот мостик и осматривают свой замочек. Это может быть случайное посещение во время прогулки, но некоторые молодожены на годовщину свадьбы или другую дату, связанную с ней, специально приходят на мостик к своему замку, что позволяет говорить о дальнейшем развитии этого обряда.

— Ходили ли они потом на мостик и когда?

— Ходили. Они живут не здесь, живут в Николаевском районе. И ради этого они приезжали в прошлом году летом. Мы вместе гу-

ляли, и подходили к мостику.

— Нашли замочек?

— Нашли.

— Довольны были?

— Довольны! Жалко только, что ключ не нашли, как сказал Ян.

— А там воды не было? Это было весной?

— Нет, это было осенью. Вода там была, но ключей не было. Видимо их подбирают.

— Вообще не было?

— Вообще не было (Морозова О.Н).

— Потом ты со своим мужем приходила на мостик?

— Приходили вдвоем, интересно было.

— Это было связано с какой-то датой свадьбы? Или просто так?

— Нет, не приурочено. Через год точно не ходили.

— Замочек ваш цел был?

— Да.

— Вы его нашли?

— Да.

— Он до сих пор висит?

— Да.

— Это ты точно знаешь?

— Точно. Я постоянно рассматриваю.

— А ключи вы выкинули все четыре или один?

— Три ключа лежат дома.

— То есть вы взяли только один ключ?

— Да. Дима, кстати, периодически хочет пойти снять замочек (Николаева Е.С.).

13. Расширение традиции

Данная традиция, как мы отмечали выше, в европейском исходном варианте возникла не как свадебная, однако к сегодняшнему дню в России, в том числе и в Ульяновске, использование ее до свадьбы, после или вне свадьбы воспринимается как развитие, расширение традиции. Замки на «мостике влюбленных» вешают влюбленные, принявшие решение вступить в брак и еще не решившие это сделать, подруги в знак дружбы и проч.

— Не видели ли вы вешающих замки не новобрачных?

— Видела. Вот некоторые, видно, пытаются романтику какую-то создать в своих отношениях, и поэтому достаточно часто вижу молодых людей, которые без повода свадьбы вешают замки.

— Они соблюдают какую-то традицию — как нужно вешать?

— Точно не видела.

— А ключик?

— Ключик тоже выбрасывается (Дуванова Е.А., 1988 г.р., студентка УлГПУ, филол. ф-т, 4 курс, г. Ульяновск, 2009; М.Г. Матлин).

— Не видели ли вы вешающих замки не новобрачных?

— Я видела, конкретный случай: парень сделал предложение девушке, после этого они повесили замочек. Небольшой, кругленький, по-моему. Но ключ, как я поняла, невеста забрала с собой. То есть она его положила и сказала, что выбросят его на свадьбу (Кислякова А.С.).

14. Снятие замков

Данная традиция породила большие проблемы у коммунальных служб. Под весом замков и цепей мостовые конструкции стали деформироваться, и возникла угроза разрушения. В Ульяновске два больших центральных кольца, на которые преимущественно вешали замки, под их тяжестью постоянно наклонялись и в любой момент могли рухнуть. Первоначально городские службы, как и во многих других городах, периодически присылали рабочих спиливать замки. Но в 2009 году, автор статьи сам был свидетелем этого, рабочие приварили две большие трубы, тем самым укрепив кольца.

— А вы не видели, чтобы эти замочки спиливали?

— Видела. Я шла как-то весной в прошлом году. Мужчина с каким-то оборудованием спиливал замки, в основном, сверху, где кольцо.

— А какова была реакция окружающих?

— Спокойная. Никакой реакции (Левагина Н.Е.).

— А вы не видели, чтобы эти замочки спиливали?

— А, я видела буквально недели три назад. Шли мы с подругой, переходили этот мостик. Я обратила внимание — воды не было в фонтане. Стояла лестница, и он стоял на этой лестнице и пилил. У меня возмущение это вызвало — как так?! Но он не все спиливал, а спиливал через несколько замочков, чтобы пространство освободить. И двигал их, чтобы более или менее место оставалось.

— Там были люди? Как они реагировали?

— Были, смотрели (Морозова О.Н).

Что касается ключей, то так как осенью воду из бассейна спускают и вплоть до начала мая ее там нет, они становятся легкой «добычей» мальчишек и девчонок, которые то ли из спортивного интереса, то для последующего использования подбирают ключи к замкам, иногда открывая и снимая их. Автор видел несколько таких замков, продающихся на своеобразном «блошином рынке» в центре города.

— Не видели ли вы, чтобы эти замки пытались открыть, спиливали.

— Нет, такого я точно не видела (Дуванова Е.А).

— А я видела. Мальчишки, по-моему, осенью собирали ключи и потом ходили подбирали — к какому замку эти ключи подходят. Но подходящего не нашли и ключи забрали с собой» (Кислякова А.С.).

Примечания

[1] Одно из первых обсуждений этой традиции в Рунете: URL: http://www.ugolochek.ru/index.php?showtopic=4041

[2] Свадебный переполох (URL: http://www.ugolochek.ru/index.php?showtopic=5950&st=0).

[3] Там же.

[4] Там же (URL: http://www.ugolochek.ru/index.php?showtopic=5950&st=250).

[5] Там же (URL: http://www.ugolochek.ru/index.php?showtopic=5950&st=225).

[6] URL: http://www.ozon.ru/context/catalog/id/1071521/?page=7

[7] См. об этом: *Алексеевский М.Д.* «Создатели традиций» в поселке Красная Горбатка: работники отдела ЗАГС // Традиционная культура. 2008. № 3. С. 88 —96.

[8] Из интервью с начальником Управления ЗАГС администрации Ульяновской области Людмилой Тихоновой // Вестник. 2005. 14 января. № 1 (730).

[9] Свадебный переполох (URL: http://www.ugolochek.ru/index.php?showtopic=5950&st=200).

[10] *Кирсанова Л.* Женитесь нестандартно! (URL: http://rusmi.com/?section=2&newsid=13868).

[11] Скоро свадьба. Свадебный форум Москвы (URL: http://skorosvadba.org/index.php?topic=495.0).

[12] Свадебный переполох (URL: http://www.ugolochek.ru/index.php?showtopic=5950&st=325)

[13] Замки любви (URL: http://www.orelcity.ru/news.php?id=1372)

[14] Мост в культуре Воронежа (см. в «Википедии» (URL: http://ru.wikipedia.org/wiki)).

[15] *Севрюкова Е.* Древо желания. В Москве появилась еще одна свадебная традиция // Российская газета (центральный выпуск). 2007. 14 мая. № 4362.

[16] *Экомасова В.* Молодоженов призывают перейти на конструкции меньших габаритов (URL: http://www.kp.ru/daily/24085/318373).

[17] В центре Калининграда открылась этнографическая «Рыбная биржа» (URL: http://www.annews.ru/news/detail.php?ID=145783).

[18] Мост любви (URL: http://krasnoglinskiy.ru/tag/most-lyubvi/?show=slide).

[19] Свадебные места (http://www.ogoniok.com/4996/13).

[20] *Плотникова И.* Оригинальные свадебные традиции в Казани // Вечерняя Казань. 2008. 17 мая. № 77 (3643).

[21] *Гнетий В.* Замки на мосту Мильвио в Вечном городе — залог вечной любви. Фонарь, соединяющий сердца // Независимая газета. 2007. 16 апреля. Необходимо отметить, что в России и на постсоветском пространстве эта традиция вошла в свадебную городскую обрядность (в отличие от европейской, в которой она есть символическое обозначение любовных, но не брачных связей и отношений).

[22] URL: http://lisa-bernal.livejournal.com/9157.html#t110021

[23] «В любовной магии З. замыкали, чтобы крепче привязать, приковать любимого или мужа друг к другу, сделать брак прочным, крепким. Для этого перед отъездом к венчанию в карманы молодым клали закрытый замок без ключа (бел.); открытый З. оставляли под порогом дома, а как только молодые переступали порог, кто-нибудь из домашних тотчас запирал З., а ключ бросали в источник (в.-слав.). Чтобы муж любил жену и не изменял ей, в первую брачную ночь молодая замыкала над мужем З., а утром относила его на безвестную могилу (хорв.). <...> Замыкание З. могло служить символом магического закрепления желаемого результата. Ср. рус. обычай во время свадебного сговора класть под порог дома невесты незапертый З. с вложенным в него ключом. Как только жених переступал порог, сваха запирала З. и кидала его в реку, чтобы свадьба не расстроилась» (*Левкиевская Е.Е.* Замок // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д—К (Крошки). М., 1999. С. 265, 266).

[24] *Неклюдов С.Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 15.

[25] *Идрисова А.* Пришло время откопать фонтаны // Симбирский курьер. 2005. 28 апреля. № 61 (2619). (Из интервью с главным архитектором города Т.М. Тарасовой.)

[26] *Кирсанова Л.* Влюбляйся и на мостик отправляйся! // Народная газета. 2006. 15 июня (URL: http://www.nargaz.ru/news-229.html).

[27] В Ульяновске стартовал свадебный марафон (URL: http://zags.ulgov.ru/news/32.html).

[28] *Кирсанова Л.* Женитесь нестандартно! (URL: http://rusmi.com/?section=2&newsid=13868).

М.П. НАГОВИЦЫНА
(Киров)

ТРАДИЦИИ УСТНОГО ИНФОРМИРОВАНИЯ В РЕКЛАМНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА

Устная реклама представляет собой уникальной источник народной мудрости.

Сложно сказать, где и кем впервые был прорекламирован свой товар, но, наверное, нет места в мире, где бы не были слышны громкие зазывные выкрики торговцев. Этот уникальный вид рекламы, как и все произведения устного творчества? «является важным компонентом речевой коммуникации, ставшей основным способом взаимодействий индивидов в обществе» [Насонова 2003: 17].

Возникновение устной рекламы неотделимо от торговли. А поскольку внутренняя и внешняя торговля в России XVIII—XX вв. осуществлялась в основном в форме ярмарок, то устное рекламирование товаров стало неотъемлемой частью ярмарочного фольклора. По мнению исследователей именно ярмарка формирует новые жанры устной рекламы: «ярмарки явились генератором и рассадником разнообразных жанров устного народного творчества, в том числе и рекламных» [Ученова, Старых 2002: 59]. Устное информирование на ярмарках было делом не только торговцев. Составной частью «всеобщего праздника выкриков и зазываний» была реклама разнообразных услуг. Стекольщики, сапожники, банщики и многие другие представители различных профессий не жалели красноречия в погоне за клиентами.

Реклама зрелищ также была слышна в различных частях ярмарки и просто на улицах и площадях. Балаганы, раек, театр Петрушки, медвежья потеха — являлись традиционными развлечениями, которые также сопровождались громкой рекламой.

Таким образом, можно выделить три основные сферы применения устного информирования: торговля, предложения различных услуг и реклама зрелищ.

Проблема возникновения жанров устной рекламы отражена в работах В.В. Ученовой и Н.В. Старых [Ученова, Старых 2002], Е.А. Насоновой [Насонова 2003], И.И. Шерстяных [Шерстяных 2003] и др. Многочисленные примеры прибауток, закличек, уговоров представлены в работах Е.П. Иванова [Иванов 1986], А.Ф. Некрыловой [Некрылова 2004], Н.И. Савушкиной [Народный театр 1991], В.И.Симакова [Красноречие 1978] и др.

Многочисленные приемы общения с покупателями создавались веками, и в их основе лежало желание подобрать способы воздействия на доверчивого потребителя товаров и услуг. При непосредственном воздействии на покупателя можно выделить следующие приемы: использование юмора, обращение к покупателям с использованием комплиментов и положительных характеристик, мотивы бережливости и рациональности, добрые пожелания.

Можно предположить, что формирование жанров устной рекламы шло от малых форм к большим и сложным. Наиболее простой и распространенной формой, безусловно, можно считать объявление, которое могло «состоять даже из одного слова, обозначающее рекламируемый товар» [Реклама 2000: 7]. В XVIII—XIX вв. этот жанр был очень распространен как на ярмарках, так и просто на улицах городов:

Кому квасу, холодного квасу?
[Красноречие 1978: 112];

Картофель! Картофель! Картофель!
[Некрылова 2004: 38];

Цветы-цветики!
Клюква-ягода — клюква!
[Народный театр 1991: 489].

Подобная незатейливая игра слов достигала своей цели. Сила воздействия такого короткого объявления зависела от интонации и силы крика. В начале XX в. объявление всё еще преобладало в уличной торговле.

«Невозможно представить себе любую улицу или переулок в Елохове без живого, въедливого в уши, бодрого крика разносчиков и развозчиков, сменяющих один другого, другой — третьего и т.д. с утра до сумерек... Как не порадоваться наступлению лета, когда в двери, в окна, в форточки беспрестанно несутся всё новые и новые крики:

— Горошек зеленый! Огурцы, огурцы зеленые! Картофель молодой!...

Так круглый год сменяются эти неумолкающие веселые голоса» [Дурылин 1991: 71].

Подобные воспоминания дают нам представления о том, насколько естественно и гармонично вписывалась в повседневную жизнь устная реклама торговцев вплоть до конца 20-х гг. XX в.

Сегодняшняя реклама сохранила некоторые черты, которые были присущи жанру устного информирования в прошлом, но многое она и утратила. Жанр объявления, например, по-прежнему популярен и сохраняет все те же особенности и характеристики. Вот такие объявления можно услышать в наши дни от уличных торговцев:

Семечки солёные. Покупайте семечки!
Берём петрушку!
Лук свежий, лук!
Пирожки! Пирожки! Всё свежее!
Всё по 5 рублей!
Конфеты! Большой выбор! Низкие цены!
(зап. автором на Коневском рынке, г. Киров, июнь 2008 г.)

В этих объявлениях, как и прежде, главное — краткость и информативность. Кроме того, всё чаще добавляется дополнительная информация — «всё свежее», «большой выбор». Это объясняется тем, что среди моря товаров продавец пытается привлечь внимание именно к своему лотку, киоску, магазинчику. В таких устных рекламных выкриках (в отличие от печатной рекламы и телерекламы, где прямой призыв покупать часто отсутствует) довольно часты глаголы *покупаем*, *берем*, *выбираем*, которые являются приглашением к действию.

Более крупным жанром устной рекламы является прибаутка. Ее можно отнести к «малоформатным фольклорным жанрам, представленным рифмованным двустишием или четверостишием» [Ученова, Старых 2002: 120]. Прибаутка благодаря своей эмоциональности и юмористичности становится непременным атрибутом устной рекламы:

Купцы мы московские,
Пряники ростовские.

Сами мы рязанские!
Сельди астраханские!

Кому яблоки продам?!
Кому дешево отдам?!
Грушевые! Ананас!
Купи дочке про запас!
[Красноречие 1978: 108—109]

Так ярко и кратко извещали прохожих о своих товарах продавцы и зазывалы. Упоминание того, что товар привезен издалека, невольно заставляло покупателя обратить на него особое внимание. Были и такие прибаутки: «Пальтецо не угодно ли на меху гагачьем с шелухой рачьей?» [Иванов 1986: 54].

Такие тексты, где реальные описания товара соединяются с фантастическим или же полностью им заменяются, «можно выделить в отдельный вид — юмористически фольклорные — и рассматривать их уже не только как варианты рекламных приемов торговцев-острословов, но как непременный аспект развлекательной стороны торговой жизни той эпохи» [Насонова 2003: 58].

В начале XX в. прибаутка прочно заняла свое место на ярмарках и рынках:

Орехи грецкие!
Барышни замоскворецкие,
Головушки гладки,
На орехи падки!
Они не щелкают, едят
Да еще купить глядят!
[Народный театр 1991: 365].

Обращаясь к покупателям, продавцы не только нахваливают свой товар, но могут позволить себе насмешку, как над покупателем, так и над собой. В данном случае продавец, очевидно, решил для привлечения покупателей использовать обращение к покупателям с использованием комплимента «головушки гладки». Можно предположить, что поводом для рождения подобной прибаутки могла стать пара-тройка барышень, проходивших мимо удалого продавца.

Сохранился жанр прибаутки и в наши дни, но он чаще встречается в прозаической форме: «Подходите, покупайте арбузы сладкие, сочные! Не проходите мимо! Гарантия один год!».

В данном случае привлекательные характеристики («сладкие, сочные») умело сочетаются с юмором продавца («гарантия — один год»), что обращает на себя внимание и заставляет сделать покупку у такого смекалистого торговца. А «глаголы поторапливания» — *под-*

ходите, *покупайте* — еще более приближают человека к принятию решения о немедленной покупке.

Еще одним неотъемлемым компонентом устной рекламы является закличка, которая «содержит непосредственно выраженный эмоционально-ценностный компонент, призванный обратить внимание на достоинства рекламируемого товара» [Ученова, Старых 2002: 139]. Закличка может быть достаточно объемна по форме и может порой вмешать небольшой рассказ:

Вот так квас —
В самый раз!
Баварский со льдом —
Даром денег не берем!
Пробки рвет!
Дым идет!
В нос шибает,
В рот икает!
Запыпыривай!
Небось
Этот квас затирался,
Когда белый свет зачинался
[Народный театр 1991: 39—40].

Смысловым и рекламным центром является объявление — «вот так квас!». Затем упоминаются его важные характеристики — «пробки рвет», «дым идет». В жаркое время важной характеристикой, наверное, являлась и фраза «баварский со льдом». У разгоряченного суматохой ярмарки покупателя, несомненно, возникало желание подойти и приобрести данный товар. Эмоциональное воздействие усиливалось и за счет актерских способностей конкретного продавца.

В начале XX в. закличка остается довольно популярным жанром устного информирования.

Эй, господа,
Пожалуйте сюда!
Кланяюсь и рекомендуюсь: пирожник Яшка
Белая рубашка!
Пожалуйте, господа почтенные,
Пирожки у меня горячие, отменные!
Такой редкий предмет,
Что ни одного таракана в них нет,
Потому что я держу такую стряпку,
Которая не запечет в них тряпку.
А если и попадется иногда муха,

Так она не проест брюха!
Попробуйте-ка ну-ка,
Всего по пятаку штука!
Подходите, братцы, торопитесь,
Не сумлевайтесь, не объедитесь!
[Народный театр 1991: 401].

В данной закличке продавец использует вежливое обращение «господа почтенные», что способствует расположению покупателей, всегда желающих быть обласканными продавцами. Использование фразы «всего по пятаку штука» является распространенной уловкой для привлечения внимания экономных покупателей. А такие характеристики, как «горячие», «отменные», не оставляют никаких сомнений в хорошем качестве товара. Кроме того, продавец использует юмор в своей закличке для поднятия настроения покупателей. И это все делалось для продажи обыкновенных пирожков «по пятаку за штуку»!

Современные продавцы также используют закличку. Иногда можно услышать и стихотворные виды данного жанра. Стоить отметить, что былое великолепие рифмы осталось в прошлом и продавцы-оригиналы все чаще используют прозу:

Хурма сахарная, крупная. Берите мужу, детям. Курага крупная. Женщина, берите — одни витамины для здоровья. Арахис! Финики! Берите! Всё наше южное, не импортное (зап. автором на Центральном рынке, г. Киров, январь 2008 г.).

В данном случае продавец, оповещая о товаре, еще и наделяет его определенными характеристиками — «сладкая, сахарная», «крупная». Важной чертой, характеризующей данный жанр, являлось и информирование о том, чем покупателю может быть полезен товар. В этой закличке можно выделить фразу — «одни витамины для здоровья», которая напоминает покупателю о том, что нельзя пройти мимо этого товара.

В закличках и прибаутках прослеживаются характерные приемы, которые использовались в устной рекламе прошлых лет. Это прямая адресованность рекламного сообщения определенной группе покупателей («девушки-красавицы», «старушки-хлопотушки», «молодой человек» и т.п.), а также информирование об индивидуальных скидках и услугах («доставим на дом», «сделаем хорошую скидочку» и т.п.)

Особой популярностью в XVIII—XIX вв. пользовался еще один жанр устного информирования — речитативный уговор. Он явля-

ется «самым крупным по форме, что позволяет свободно сочетать элементы разных жанров и фольклорные традиции. Он бывает прозаическим и рифмованным» [Насонова 2003: 60]. Вот пример уговора уличного торговца:

Большой набор детских фокусов всех видов! Умственное развитие для ребенка с малых лет... Волшебные шнурки, через которые проскакивают три шарика, не причиняя ни кому вреда. Точеная рюмочка с цветным шариком, исчезающим по магической палочке.

...Для взрослого интересанта имею человека-мечтателя с патронами, который, по желанию владельца ведет себя, как на дворе, при дамах. Патрон зажигается от папиросы. Все поражаются неожиданностью рискованного зрелища! Безудержный смех и веселие большого общества собравшихся гостей! Фигура человека-мечтателя из олова прочная, для многих сеансов... Человек-мечтатель, даровых пирогов уплетатель, акцизный прихлебатель! Купите, ваше благородие, господин... Стоимость — сорок копеек! [Иванов 1986: 157—158].

Продавец из вышеприведенного примера явно надеется на свою назойливость и громогласность. Информация в уговоре подается занимательно, эмоционально, что встречается в уговорах не так часто. В данном уговоре акцент делается не столько на достоинства самого товара, сколько на то, как много радости он может доставить своим покупателям.

В XIX в. речитативный уговор необычайно преобразила ярмарочная торговля, наполняя его художественной выразительностью. Но к началу XX в. уговор стал использоваться гораздо реже. Тем не менее, еще можно было встретить талантливых продавцов-говорунов:

Здравствуйте-те, милые,
Товарищи, товарки,
Работницы-пролетарки!
Стою на краю,
Дешевле всех продаю:
И Марьям, и Дарьям,
И Лукерьям, И Натальям.
Глядите, смотрите,
Хватайте, валяйте-те
Да денежку давайте!
Бедные и богатые,
Хитрые и вороватые,
Воры и налетчики,
Все самогонщики
И фальшивомонетчики.

Дешевую торговлю
Здесь мы кончаем,
С одного базара
На другой переезжаем!
А по такому случаю
Покупайте у нас
В последний раз!
Дешево-сердито
Разбазаривает Никита!
[Народный театр 1991: 396].

В данном уговоре мы встречаем излюбленный прием — перечисление разнообразных имен. Далее следуют перечисление различных категорий граждан, которым будут интересны товары продавца. При желании любой покупатель может отнести себя к какой-нибудь из перечисленных категорий. Появляется и новая категория «в духе времени» — «работницы-пролетарки». Продавец активно подстегивает покупателей фразами — «хватайте, валяйте», «покупайте у нас». И конечно, делается акцент на дешевизну товаров, который явно привлечет массу бережливых покупателей. При всей легкости и игривости подобных уговоров их цель весьма определенна: привлечь внимание покупателей, вызвать интерес и как можно выгоднее продать товар. Таким образом, в различных жанрах рекламного фольклора происходило соединение праздника и дела, веселья и коммерческой выгоды.

Речитативный уговор в современном варианте можно встретить в прозаическом варианте на рынках, в супермаркетах и т.п.:

Кировский трикотаж! Джемпера, костюмы, футболки. Пока все размеры. Расцветки разные. Спрашивайте! Есть комплекты для детей. Есть сарафаны для школьников. Очень красивые! Покупайте заранее, в августе не будет! Подходите! Примеряйте! (зап. автором на распродаже в ОДНТ; г. Киров, май 2008 г.).

Особенностью текстов данного жанра является описание товара с перечислением его характеристик, рассказ о «происхождении» продукции, приемы привлечения — «подходите, покупайте», «спрашивайте». Все это сохраняется в современном речитативном уговоре, однако по сравнению с ранними образцами жанра объем текста заметно уменьшился и практически отсутствуют приемы «восхваления» покупателя и юмор.

Таким образом, следует отметить, что в настоящий момент происходит возрождение и переосмысление наследия устного инфор-

мирования: «Устная реклама, набрав силы, переработав опыт всего своего существования, проанализировав требования нового времени и заимствовав определенные черты и особенности западных традиций устного информирования, начинает развиваться по-новому, становясь неотъемлемой частью целых сфер экономико-социальной деятельности» [Насонова 2003: 106].

В сегодняшней ситуации манипулировать аудиторией становится всё сложнее. С возвращением рыночной торговли, расширением ассортимента товаров становится всё труднее привлечь внимание искушенной публики. Очевидно, что именно сейчас идет процесс выработки своих собственных традиций устного информирования, который будет гармонично сочетать наследие устного народного творчества с требованиями нового времени.

Литература

Дурылин 1991 — *Дурылин С.Н.* В своем углу. М.: 1991.

Иванов 1986 — *Иванов Е.П.* Меткое московское слово. 2-е изд. М., 1986.

Красноречие 1978 — Красноречие русского торжка. Материалы из архива В.И. Симакова. Публикация Т.Г. Булак // Из истории русской фольклористики / Отв. ред. А.А. Горелов. Л., 1978. С. 108—112.

Народный театр 1991 — Народный театр / Сост., вступ.ст., подгот. текстов и коммент. А.Ф. Некрылова, Н.И. Савушкина. М., 1991.

Насонова Е.А. Устная реклама в России XVIII—XX веков: дис. ... канд. филол. наук. М., 2003.

Некрылова 2004 — *Некрылова А.Ф.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX века. СПб., 2004.

Реклама 2000 — *Ученова В.В., Шомова С.А., Гринберг Т.Э., Конаныхин К.В.* Реклама: палитра жанров. М., 2000.

Ученова, Старых 2002 — *Ученова В.В., Старых Н.В.* История рекламы. СПб., 2002.

Шерстяных 2003 — *Шерстяных И.В.* Устная реклама на месте продажи: обоснование и интерпретация жанра: дис. ... канд. филол. наук. М., 2003.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

ОСОБЕННОСТИ БЫТОВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ НОРМАТИВОВ В СОВРЕМЕННОЙ ГОРОДСКОЙ И ДЕРЕВЕНСКОЙ КУЛЬТУРЕ: ОБЩЕЕ И РАЗЛИЧИЯ

В традиционной культуре всегда значительное место занимала система предписаний и запретов, которые распространялись на все стороны человеческой жизни. Она регламентировала бытовую, обрядовую и хозяйственную деятельность как одного человека, так и общины в целом. Нельзя не согласиться с тем, что «многие социальные и эстетические нормативы... продолжают активно функционировать и в современном культурном пространстве, сохраняя и распространяя... “неписанные законы”»[1]. Действительно, в современных исследованиях прескрипций в равной степени представлены как нормативы, присущие традиционной обрядовой культуре, так и те, что бытуют в современном обществе (достаточно обратиться к сборнику «Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры»[2]).

Прескрипции являются постоянным объектом внимания исследователей[3]. Однако крайне редко они рассматриваются как единая система установок и стереотипов, обязательное соблюдение которых делает жизнь этноса стабильной. Единственная известная нам попытка[4] такого рода предпринята в книге Т.Г. Владыкиной[5]. Как отмечает автор в своем исследовании, «система важнейших предписаний была разработана за многовековую историю народа столь детально и тщательно, что практически охватывала весь жизненный цикл человека, причем индивидуальное, как правило, довольно жестко ограничивалось или даже приносилось в жертву общему,

общинному, родовому; регламентировалась вся совокупная информация о социальном и природном окружении человека на его важнейших пространственно-временных уровнях»[6].

В настоящее время особый интерес вызывают поведенческие нормативы, связанные с профессиональной деятельностью. Основное внимание сосредотачивается на изучении современных профессий, что в значительной степени связано с тем, что эта проблематика стала объектом работы социологов и социальных антропологов, которых интересуют структура и форма профессионального знания, культура и язык профессиональных групп, идентичность профессионалов, процессы профессионализации и т.п. Они работают в рамках методов, предложенных М. Вебером и другими представителями «школы» социологии профессий (А.М. Кар-Саундерс, П.А. Вилсон, Т. Парсонс), считавшими, что формальное специальное образование, наличие субкультуры и этнического кода, является одним из ключевых критериев идентификации занятия как самостоятельной профессии[7]. В некоторых отечественных научных школах, прежде всего в Центре социологического образования Института социологии РАН (Москва), Центре независимых социологических исследований (Санкт-Петербург) и Центре социальной политики и гендерных исследований (Саратов), изучая «роль профессий как посредников между государством и гражданами в контексте меняющегося облика социального государства»[8], обратились и к собственно нормативам, характеризующим ту или иную профессию. Результатом полевых исследований стали семинары, а затем и сборники, в которых рассматриваются различные профессиональные сообщества в аспектах структуры повседневного опыта и форм профессионального знания[9]. Нельзя так же в этой связи не упомянуть проект Т.Б. Щепанской «Антропология профессий», который проводится в рамках антропологического практикума, где студенты работают по разработанным ею программам, исследуя представителей отдельных профессий и их традиционную культуру. Собственно фольклористы обратились к запретам и предписаниям в сфере профессиональной деятельности в связи с интересом к современным формам, прежде всего, городского фольклора. Особое внимание исследователей стали привлекать «закрытые» традиции, носители которых стремились к определенной культурной изоляции, что в свою очередь способствовало «возникновению “эзотерических” культурных кодов и текстов, бытующих внутри культурных сообществ»[10]. В рамках исследований субкультур появились работы по фольклору современных профессиональных субкультур: врачей, геологов, парашютистов, программистов и т.д.[11] С другой стороны,

внимание исследователей привлекают запреты, распространяющиеся на деревенских профессионалов, причем запреты, бытующие в женской среде, как предмет исследования встречаются реже, чем те, что функционируют в мужской. Хотя известна разветвленная система прескрипций для плакальщиц, знахарок, исполнителей духовных стихов, известны и нормативы, связанные с деятельностью повитух[12]. Особую группу составляют исследования, посвященные нормативам, связанным с исполнением произведений тех или иных фольклорных жанров. И хотя есть ряд работ, в которых непосредственно анализируются нормы исполнительской практики[13], в основном подобные нормативы рассматриваются в работах, посвященных тому или иному фольклорному жанру, исполнение произведений которого требует профессиональных навыков. Такой интерес к регламентациям «профессионального» поведения связан в значительной степени с тем, что изменилась собирательская стратегия, и наряду с собиранием образцов традиционных жанров фольклора особое внимание стали уделять контексту бытования традиционной культуры, результатом чего и стала фиксация нормативного контекста традиции. Анализ зафиксированных материалов показывает, что любая традиционная работа имела ряд магических правил и запретов, которые, как считалось, необходимо было выполнять для достижения успешного результата. Об этом писала Т.А. Бернштам, утверждая, что трудовые роли и обрядовые функции независимо от половозрастного разделения хозяйственных занятий имели ритуальную связь с сакральными силами, результатом чего «являлся “договор”, обеспечивающий прокормление человеческого и животного мира». Профессиональные нормы и запреты существуют для всех видов традиционной (крестьянской) деятельности независимо от гендерной принадлежности работника; сакральности или профанности (прежде всего с исследовательской точки зрения) того или иного типа работы.[14]. Конечно, не остаются в стороне и нормативы, связанные с календарными и семейными обрядам.

Однако при рассмотрении всех работ данной тематики создается впечатление, что в городской и деревенской культуре функционируют разные нормативы. В городе — только те, что в той или иной степени связаны с профессиональной принадлежностью индивида, в деревне — те, что в ходят в систему календарных и семейных обрядов, а также связанные с деревенскими «профессионалами», с теми, кого называют «опасными людьми»[15] или «маргиналами по неволе»[16]. То есть в городе функционируют некие «современные городские нормативы», а в деревне — «классические традиционные запреты и предписания».

Вряд ли подобную точку зрения можно считать соответствующей действительности. Другое дело, что из единой системы регламентаций в городе и в деревне задействуются разные группы нормативов. Более того, прескрипция обладает значительной степенью приспособляемости к обстоятельствам. И как только меняются социально-бытовые условия, старый норматив трансформируется под изменившиеся обстоятельства. Рассмотрим один пример. Еще совсем недавно, в 80-х гг. XX в., довольно часто фиксировался запрет наливать заварку в чашку, уже наполненную кипятком: *Сначала заварку льют, а потом воду. Если в воду заварку лить — то девка в подоле принесет* [ААБ-1921]. В настоящее время всё чаще и чаще вместо заварки появляется чайный пакетик, но правила обращения с ним такие же: *Нельзя пакетик в кипяток совать, нужно сначала в чашку пакет, а уж потом кипяток. Всегда говорили, что так нельзя, если нарушить. Говорят, внебрачные дети будут* [ВНБ-1940].

Традиционные нормативы и сейчас весьма органично входят в жизнь современного человека и активно используются им, хотя в современных условиях наблюдается целый ряд изменений в их бытовании. Различаются не группы нормативов, бытующие в деревенской и городской среде, а формы их функционирования в мегаполисе, небольшом городе и деревне. Причем эти изменения в значительной степени и зависят от места бытования. Так, для деревенской среды основным изменением будет уменьшение общего числа нормативов, сокращение вариантов мотивировок и их полное исчезновение и т.д. Для мегаполиса или крупного города мы наблюдаем обратную ситуацию. Во-первых, общее число нормативов значительно больше, чем в деревенской среде. Они охватывают практически все сферы жизни горожанина. Другое дело, что при таком обилии прескрипций они в большинстве своем не используются по назначению, а выполняют функцию некого толчка для создания игровой ситуации. В то же время именно в крупных городах появляются нормативы, связанные с реалиями современного быта, с появлением новых явлений культуры, с новыми профессиями и т.д., и они выполняют определенную обережно-информационную функцию, присущую прескрипциям изначально.

Ситуацию в деревнях мы можем объяснить тем, что людей там всё меньше и меньше, зачастую пожилые исполнители просто не попадают в ситуации, когда можно хотя бы озвучить известный им норматив. В мегаполисах ситуация тоже объяснима, здесь появляются носители самых разных традиций, и происходит «обмен знаниями», взаимное обогащение.

Работа в малых городах (прежде всего в районных центрах Владимирской, Ярославской, Ивановской областей) и сбор материала по нормативам показал, что ситуация в малых городах не похожа ни на ситуацию в мегаполисе, ни на ситуацию в деревне. Отчасти она представляет собой соединение двух тенденций: с одной стороны, мы видим затухание функционирования нормативов, с другой стороны — процессы трансформации в употреблении уже существующих предписаний. И если нормативы, связанные с традиционной жизнью во всех ее проявлениях, в большинстве своем практически полностью исчезли из обихода и мы фиксируем лишь отдельные фрагменты этой некогда разветвленной системы, то предписания, распространенные в той или иной ранее не существовавшей профессиональной или маргинальной средой, активно бытуют и фиксируются собирателями.

Безусловно, в каждом малом городе нормативы имеют свои особенности. Так, например, повсеместно на территории Владимирской области, как, впрочем и по всей России, в настоящее время фиксируется следующее поверье: *Если поп вот на дороге попался, то пути уж точно не будет — вертаться надо* [ЛИГ-1941]. Данное поверье было широко распространенно в записях XIX в., встречается оно и в записях XX в., однако с некоторой оговоркой: несчастье предвещает только встреча с представителем черного духовенства: *Монаха встретить не к добру — пути не будет, нужно назад воротиться* [КИБ-1939]. В изданиях советского времени данное поверье отчасти по цензурным соображениям, отчасти потому, что монахи как социальная страта практически исчезли, не встречалось (хотя в архивных собраниях подобных текстов немало). В настоящее время данная прескрипция не является редкостью, но в то же время можно отметить следующую весьма устойчивую трансформацию: практически никогда монах в данных текстах не упоминается, несчастье предвещает встреча со священником, встретить которого более вероятно, чем монаха.

Однако местная специфика диктует свои правила. Так, в г. Муром и окрестных селах[17], встреча с монахом или монахиней не является чем-то необычным. И с данным поверьем происходят местные трансформации.

Во-первых, здесь не зафиксированы варианты, в которых действует священник. Более того, практически во всех записанных нами вариантах рассказчик фиксирует внимание собирателя, что несчастье предвещает именно монах, а не священник: *Вот все говорят: священника встретить — плохо, это вот, я говорю, не так. К худу встретить монаха. Если монаха встретил — пути не будет,*

надо возвращаться. А священник, он что — профессия у его такая, какая от его корысть, токмо что перекрестит. Оно может даже делу поспособствует. А монах, он к плохому, обязательно что-то случится [ВНА-1927]. Однако помимо основного варианта данного норматива существует и несколько других, имеющих более частный и конкретный характер[18].

Для торговцев встреча с монахом в базарный день предвещает потерю выручки, которая будет конфискована милицией или бандитами: *Вот верное дело, если в базарный день монаха-то встретишь — всё, туши свет. Вот сколько ни наторгуешь, всё заберут, менты ли, братки ли. Всё подчистую выгребут, и что им положено, и сверх того. Монаха встретил в базарный день — торговля в минус, себе в убыток торгуешь. Лучше домой сразу вернуться* [КПЗ-1925].

Для водителей встреча с монахом является предвестником аварии: *Если вот с утра ехать, а монаха встретил, лучше больничный взять или начальство уговорить не ехать. Обязательно авария будет какая-нето* [ВПМ-1938].

Встреча с монахом крайне опасна во время крестильного обряда: *Вот если ребенка крестить, то это в Николу Мокрого, там монахов-то нет. А вот если монаха-то встретишь, когда крестить несешь, то и крестна заболеет, и крестный, и сам младеня болеть будет, и молоко пропадет. А то может и помрет младеня-то. Лучше уж отменить крещенье, если монаха встретил* [МИК-1926].

Появление монаха в поле зрения участников свадебного обряда также не предвещает ничего хорошего: *Если монаха увидел когда к загсе едешь — все, пустая свадьба, обязательно разведутся; уж не идут к загсе, пустое всё* [РМК-1925], *Если вот когда венчаются тут вот монах — дитев не будет у их, или еще какое несчастье, следят очень чтоб не было; отменить даже могут* [ВМВ-1935].

Встреча с монахом во время похоронной процессии предвещает целый ряд несчастий: во-первых, в семье будут еще покойники, во-вторых, покойник будет являться к родственникам, в-третьих, три года будет засуха, колдуны будут уводить молоко, близкие родственники будут болеть или попадут тюрьму, будут украдены денеги и т.д.: *Ой, на похоронах монаха встретить плохо: еще покойники будут, да еще ходить будут. А мама говорила — засуха три года будет* [НИБ-1919].

Если появление монаха в принципе не сулит ничего хорошего в любой день, то в определенные календарные даты отрицательное воздействие усиливается. Так, встреча с монахом в день памяти любого мученика предвещает пожар: *Вот если монаха на какого мученика встретишь — к худу, пожар будет* [ГВГ-1931]. Надо

отметить, что на данной территории широко распространен запрет начинать строительство дома в день памяти какого-либо мученика: *Дом закладывать на мученика нельзя — только на преподобного, а то пожар будет* [БИБ-1935]. Возможно, два эти поверья взаимосвязаны; пожар случается, если: 1) строительство дома начато в день какого-либо мученика; 2) в день памяти мученика хозяину дома встретился монах.

Наконец, на данной территории встречаются нормативы, где фигурирует не монах, а монахиня. Нам известен только литературный пример, когда встреча с монахиней предвещает неудачу в судьбе: «Видно черная монашка мне дорогу перешла». В аутентичных сборниках подобные вещи не встречаются, хотя, конечно, это не значит, что они не свойственны традиции вообще. Однако на данной территории они предыдущими собирателями не зафиксированы. Основываясь на наших записях, встреча с монахиней предвещает женщине:

— смерть мужа и вдовство и полное одиночество до самой смерти: *Монашку-то на улице встретить плохо, только вот в монастыре, а на улице плохо: обязательно тут муж помрет и вот вдовой будешь, и мужика вот даже никакого не будет до смерти* [МАГ-1918];

— стародевство: *Ой, только вот чтоб монашку на улице не увидеть, а то ведь всю жизнь старой девой будешь, вот ни один мужик не позарится* [ЕВФ-1924];

— появление внебрачного ребенка: *Встретить монашку — к позору, в подоле девка принесет* [ЕММ-1919];

— обвинение в блуде: *Вот если какая баба ли, девка ли, монашку на улице встретит, то про нее обязательно говорить начнут, что она гулящая. Она не гулящая, но говорить будут* [КМР-1929];

— обвинение в колдовстве: *Вот если тебе монашка на улице встретилась, то это к разговорам; будут про тебя говорить, что ты колдунья, наговаривать значит начнут* [ЗВС-1931].

Как видно из приведенных примеров, на территории Муромского края зафиксировано многообразие мотивировок для норматива типа «встреча с монахом». С нашей точки зрения, такое разнообразие мотивировок для одного норматива в Муроме (в других обследованных нами городах Владимирской области — единичные примеры) объясняется обыденностью события. Для Мурома встреча с монахом не удивительна. Поскольку для традиционной культуры свойственно представление о том, что любое событие может повлиять на судьбу, то соответственно возникает и необходимость предупредить о правилах поведения во время такой ситуации и о последствиях, которые могут последовать. Однако то, что в одном

месте — повседневная реальность, в другом — редкость. В традиции предупреждают о часто встречающемся, а не об уникальном, которое опасно именно своей единичностью. Соответственно там, где встретить монаха трудно — опасна сама встреча с ним, которая не предвещает ничего хорошего; если же ситуация ежедневная, то мотивировка приобретает частный характер, когда важен не только статус встреченного, но и социально-возрастной, гендерный и ритуальный статус встретившего.

Однако таких частных нормативов крайне мало и их очень трудно выявить даже в небольших городах. В основном в городской среде наблюдается ряд неких общих особенностей в бытовании прескрипций.

Главная особенность функционирования традиционных нормативов в городе — проявление целого ряда изменений, связанных как с различными модификациями мотивировок, так и с появлением новых типов нормативов, регулирующих поведение в традиционных ситуациях[19]. Наиболее ярко подобные изменения проявляются в прескрипциях, связанных с совершением актов гражданского состояния (родами, крестинами, свадьбой, похоронами). Наиболее насыщенными традиционными нормативами (с большими или меньшими модификациями) в малых городах являются похороны и роды[20]. В свадьбе, в силу утраты большинства элементов, присущих традиционному свадебному обряду, система прескрипций представляет собой сочетание новообразований, модификаций традиционных правил и относительно небольшого числа традиционных нормативов[21]. Приметы, связанные с крестильным обрядом, с одной стороны, сохраняют без изменений традиционные формы, с другой, напротив, подвергаются сильнейшему влиянию иноконфессиональных традиций, что провоцирует появление предписаний, совершенно несвойственных русской традиционной культуре. Календарные прескрипции и в малых городах сохраняются в современных условиях крайне плохо, хотя, безусловно, лучше, чем в мегаполисах. Это связано с тем, что при разрушении и ослаблении традиции разрывается связь норматива с его обрядовым контекстом в силу отмирания последнего. Именно разрушение обрядового контекста и изменение условий жизни свели современное бытование нормативов данной группы к небольшому числу текстов, связанных с наиболее значимыми и в силу этого лучше всего сохранившимися праздниками[22].

Особый интерес вызывает современное бытование традиционных окказиональных нормативов. Данные тексты распространены во всех социальных, профессиональных, возрастных и гендерных

группах. Именно здесь наиболее наглядно видны процессы, связанные с современным бытованием нормативов. Рассмотрим на примере широко распространенной приметы процессы, происходящие с нормативами в деревенской и городской культуре.

Упавший со стола столовый прибор у большинства исполнителей вызывает однотипную реакцию: *Ложка со стола упала — баба в гости придет, нож — мужик* [ЗПК-1925]. Заметим, что довольно часто исполнители подчеркивают, что человек, который должен появиться в доме — нежелательный гость: *Когда нож со стола упадет — какой-то ненужный человек, нежданный в дом придет. Ну, нехороший, не нужен он хозяевам* [МВЕ-1918]. Отметим, что для большинства локальных традиций, в которых зафиксировано поверье о том, что упавший нож предвещает приход мужчины, довольно устойчиво и другое представление: приход мужчины в дом — к удаче. Несмотря на это упавший нож считается предвестником нежеланного гостя, приход которого не сулит ничего хорошего. Приход женщины и сам по себе не предвещает хозяевам удачи, а упавшая ложка только предупреждает о появлении нежелательной гостьи.

Если в немногочисленных записях прошлых лет падение вилки, как и ложки, указывало на появление в доме женщины, реже девушки, то записи последних лет свидетельствуют о том, что вилка символизирует собой либо женщину определенного социального статуса: *девица*, *незамужняя женщины*, *старая дева*, *вдова*, *старуха*, *монашенка*, *гулена, что гуляет с мужиками*, *девка, что в подоле принесла*, либо женщину, агрессивно настроенную по отношению к хозяевам: *какая-то баба ругаться придет*, *с руганью баба придет*. И в том, и в другом случае появление вилки предрекает появление женщины, находящейся в социально ущербном состоянии и соответственно опасной для окружающих[23].

Поскольку падение предмета предвещало неприятности, то возникала потребность в магических действиях, призванных предотвратить нежелательный визит. Наиболее традиционным и широко распространенным является следующий «обходной маневр»[24]: *Если вот ложка упала или там нож, то надо сразу наклониться и постучать по полу* [МСП-1941]. Заметим, что в деревнях, если и приводят подобный пример, то обычно указывают: *В городе вот по полу стучат, у нас то раньше не стучали, а теперь тоже так делаем* [МАГ-1918]. В крупных городах к данному действию прибавляется еще и словесная формула: *Вот если ложка упала, а гости не нужны, то нужно взять ложку, постучать ей об пол и сказать: «Сиди дома», — и вот никто не придет* [НВП-1966].

В записях последних лет мы видим, как помимо различных модификаций традиционных прескрипций, связанных с упавшим столовым прибором и способами предотвращения нежелательного визита, в связи с ним актуализуется целый ряд текстов, традиционно не относившихся к данному сюжету, но теперь тесно связывающихся с ним по цепочке ассоциаций. Совместно с традиционными поверьями они образуют цепь текстов, которые под влиянием этих ассоциаций проговариваются в ответ на вопрос собирателя, и возникают в сознании исполнителя под влиянием самого текста[25]. Рассмотрим один такой пример:

[Соб.:] *А ложка со стола к чему падает?*

[Исп.:] *Это вот говорят баба какая-то придет. Придет та, которую не ждали* (1). *Чтоб не приходила надо об пол постучать. Вот дочь моя, она в Москве живет велит еще сказать: «Сиди дома»* (2)*, у нас так не говорят, но я теперь говорю и вот другие говорить стали. Тогда она не придет. Вот говорят еще, что если две ложки упали, то это к ругани в доме, женщины в доме переругаются* (3). *А вот если нож и ложка упали — тут уж скорая свадьба, кто-то значит женится или замуж выйдет* (4). *Важно вот посмотреть, как ложка падает, если вверх черпалкой, то к удачи, к богатству — полная ложка будет. А если вниз — к бедности, деньги все уйдут* (5) [ЗВС-1931].

Как видно из приведенного текста, вопрос собирателя породил целую ассоциативную цепочку, которая включила в себя тексты, связанные с концептом «падающая ложка». Был активизирован контекст, в котором функционирует это понятие. Поверье (1) спровоцировало произнесение обережно-заклинательного текста (2) и еще трех поверий (3—5). Собственно, данный текст можно рассматривать как «текстуальный контекст» разной степени жесткости исходного текста.

Многие исполнители при вопросе о падающем столовом приборе могут лишь упомянуть связь между предметом и человеком. В настоящее время более значимым становится количество и вид столовых приборов. Большинство исполнителей уверенно говорят, что если на пол упало два одинаковых предмета, то это предвещает ссору, избежать которую можно только совершив определенное магическое действие: *Вот если два ножа на пол упали, то это к ссоре. Нужно их сразу же крест-накрест положить, а потом только поднять, а иначе ругаться в доме будут* [ДМП-1973]. Если же упали два разных предмета, то это считается предвестием скорой свадьбы в доме: *Если нож и вилка упали, то это к свадьбе* [ВСМ-1966]. Для некоторых локальных традиций падение и одной ложки предвещает скорую свадьбу (украин., Полтава)[26]. Можно предположить,

что широко распространенное представление о том, что падение столовых приборов предвещает некое событие, а также обычай дарить на свадьбу подобные предметы[27] в современных условиях дали некое контаминированное представление о том, что если упало два разных прибора, должна быть свадьба. Отметим так же, что и благополучный для владельцев исход падения предметов нуждается в магическом закреплении результата. Большинство исполнителей говорят о том, что нужно перекрестить предметы и сказать «С Богом». Но есть и более развернутые действия. Так, если упали нож и ложка, то нужно, не поднимая их с пола, пропустить под ними ленточку, перевязать *лучше бантиком и сказать: «Дай Бог и мне так» и только тогда поднять, а уж развязывать можно только на другой день* [ЕММ-1968].

В современных записях видно, что особое внимание уделяется и тому, как предмет упал на пол. Это касается прежде всего ложек, а иногда и вилок. Так, считается благоприятным, если ложка падает лопастью (выемкой) вверх, что обеспечивает ее владельцу богатство и удачу, обратная ситуация предвещает бедность: *Вот как упала надо смотреть: если вверх лопаткой — деньги будешь грести, если вниз — все выльется* [НВП-1966].

В настоящее время прескрипции в современной среде города бытуют весьма активно. В то же время формы их функционирования различны. С одной стороны, в значительной степени предписания сохраняются в своей традиционной форме, но в то же время наряду с традиционными, существуют и те, в которых изменения происходят на уровне семантики, что проявляется прежде всего в смене мотивировок и отказе от развернутой мифологической мотивировки. Необходимо отметить, что традиционные прескрипции в городах, ориентированных на сельский тип культуры, практически всегда имеют одну свойственную данной локальной традиции мотивировку, а там, где традиция ориентирована на городскую культуру крупного города, одно и то же поверье может сохранять традиционную мотивировку, а может приобрести современную. Зачастую семантика может поменяться на противоположную. Наиболее ярко это проявляется в нормативах, связанных с рождением ребенка. Пока ребенок не родился, ему ничего нельзя покупать, потому что (традиционная мотивировка): *...если заранее всё сделать, не пригодится, младеня помрет* [ОВМ-1968]; (современная мотивировка): *Обязательно потом или модель лучше появится, или скидки большие будут* [НАК-1968]; (обратная): *...это ерунда, надо заранее всё покупать, потому что потом всё, что ты выбрал — исчезнет; никогда, чего выбрал, не найдешь* [ДМП-1973].

Для городской культуры также свойственно появление новых типов нормативов, создаваемых по тем же законам, что и традиционные. Прежде всего это касается профессиональных нормативов или нормативов, бытующих в маргинальной среде. Причем строятся такие нормативы по традиционным моделям, практически меняются лишь предметные реалии. Этот процесс наиболее показателен для мужской субкультуры. Так, нормативы, связанные с запретом давать свою вещь другому, обычно связаны с тремя предметами: трубкой, шапкой и шашкой (реже другим оружием). В настоящее время список запрещенных для использования чужими предметов существенно пополнился предметами, связанными с современной жизнью (мобильный телефон, станок для бритья, туалетная вода и т.д.). Происходит также соединение разных нормативов в единые группы по сходству мотивировок (как, например, в случаях с ножом, скальпелем и топором).

Вероятно, в настоящее время необходимо говорить об активной вербализации нормативов. В данном случае мы полностью согласны с С.Е. Никитиной в том, что озвучивание норматива является способом защиты традиционной культуры[28], и добавим — средством самоидентификации, когда знание норматива включает человека в круг своих.

Список информантов

ААБ-1921 — Александра Александровна Баркова, 1921 г.р., п. Чебсара, Шекснинский р-н, Вологодская обл. Личный архив автора (далее — ЛАА).

АИГ-1925 — Антонина Ивановна Гуляева, 1925 г.р., с. Владычное, Пошехонский р-н, Ярославская обл. Архив Государственного республиканского центра русского фольклора (далее — архив ГРЦРФ).

АПД-1969 — Алексей Петрович Долгов, 1969 г.р., г. Москва. ЛАА.

БИБ-1935 — Борис Иванович Бесчастнов, 1935 г.р., с. Панфилово, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ВМВ-1935 — Вера Матвеевна Венина, 1935 г.р., д. Степаньково, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ВНА-1927 — Владимир Николаевич Антонов, 1927 г.р., с. Кавардицы, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ВНБ-1940 — Валентина Николаевна Буйлова, 1940 г.р., г. Гороховец, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ВПМ-1938 — Виктор Петрович Макеев, 1938 г.р., д. Новое Ротово, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ГВГ-1931 — Глафира Васильевна Гришина, 1931 г.р., д. Петраково, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ДМП-1973 — Дарья Михайловна Поспелова, 1973 г.р., г. Москва. ЛАА.

ЕВФ-1924 — Елизавета Васильевна Фокичева, 1924 г.р., с. Панфилово, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ЕММ-1919 — Евдокия Максимовна Мяснякова, 1919 г.р., д. Новое Ротово, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ЕММ-1968 — Елена Михайловна Мулина, 1968 г.р., г. Москва. ЛАА.

ЗВС-1931 — Зинаида Васильевна Святова, 1931 г.р., д. Петраково, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ЗПК-1925 — Зоя Петровна Климентьева, 1925 г.р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ

КИБ-1939 — Клавдия Ивановна Борисова, 1939 г.р., п. Двинский, Верхнетотемский р-н, Архангельская обл. ЛАА.

КМР-1929 — Клавдия Матвеевна Рогоськина, 1929 г.р., д. Степаньково, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

КПЗ-1925 — Клавдия Павловна Зеленова, 1925 г.р., с. Якиманская слобода, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ЛИГ-1941 — Любовь Ивановна Гарина, 1941 г.р., с. Непейцыно, Судогодский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

МАГ-1918 — Мария Андреевна Гусенкова, 1918 г.р., с. Кавардицы, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

МВЕ-1918 — Мария Васильевна Егунова, 1918 г.р., с. Красное, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. Архив ГРЦРФ.

МИК-1926 — Мария Ивановна Касатова, 1926 г.р. с. Кавардицы, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

МСП-1941 — Мария Сергеевна Петрова, 1941 г.р., г. Онега, Онежский р-н Архангельская обл. ЛАА.

НАК-1968 — Наталья Александровна Кириллова, 1968 г.р., г. Москва. ЛАА.

НВП-1966 — Наталья Владимировна Петрова, 1966 г.р., г. Москва. ЛАА.

НИБ-1919 — Нина Ивановна Борисова, 1919 г.р., д. Малое Юрьево, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ОВМ-1968 — Ольга Викторовна Маркова, 1968 г.р., г. Москва. ЛАА.

РМК-1925 — Раиса Максимовна Калинина, 1925 г.р., с. Лазарево, Муромский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ТПК-1927 — Татьяна Петровна Кузнецова, 1927 г.р., Рыбачья слобода, Переславль-Залесский р-н Ярославская обл. Архив ГРЦРФ.

Примечания

[1] *Каргин А.С., Костина А.В.* Социально-организующая функция фольклорного норматива // Славянская традиционная культура и современный мир. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. Вып. 12. М., 2009. С. 7.

[2] Славянская традиционная культура и современный мир. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. Вып. 12. М., 2009.

[3] *Чернов И.А.* О семиотике запретов // Тр. по знаковым системам. 1967. Вып. 3. С. 45—59; *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском куль-

те Николая Мирликийского). М., 1982; *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Запреты // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д—К (Крошки). М., 1999, С. 269—273.

[4] К сожалению, только на удмуртском материале.

[5] *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998, С. 240—280.

[6] Там же. С. 240.

[7] *Carr-Saunders A.M., Wilson P.A.* The Professions. Oxford: Clarendon Press, 1933; *Parsons T.* Professions // International Encyclopedia of the Social Sciences. New York: The Macmillan Company & The Free Press. 1968. P. 536—547.

[8] *Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В.* Предисловие редакторов // Профессии.doc. Социальные трансформации профессионализма: взгляды снаружи, взгляды изнутри. М., 2007. С. 7—10.

[9] Антропология профессий. Саратов, 2005; Профессии.doc. Социальные трансформации профессионализма: взгляды снаружи, взгляды изнутри. М., 2007.

[10] *Неклюдов С.Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 12.

[11] *Чередникова М., Кром И.* Не возите больного ногами вперед! Ему-то по барабану, а врач может окочуриться (URL: www.megapolis.ru); *Назарова И.Ю.* Приметы в профессиональной сфере // Профессии.doc. Социальные трансформации... С. 295—312; *Шумов К.Э.* Профессиональный миф программистов // Современный городской... С. 128—164; *Шумов К.Э.* Традиции пожарной охраны (URL: www.ruthenia.ru/folklore/alphabet. htm).

[12] Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.

[13] *Добровольская В.Е.* Типы и функции магических запретов, связанных с исполнением некоторых жанров фольклора // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 4. М., 2002. С. 112—123; *Она же.* «Молитовки петь грешно...» // Живая старина. № 2. 2007. С. 26—28; *Она же.* Прескрипции, регулирующие заговорно-заклинательную практику (На материале Владимирской и Ярославской областей) // Традиционная культура. 2009. № 1. С. 39—51.

[14] *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 139.

[15] Термин «опасный человек» предложен О.А. Черепановой: *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.

[16] Термин «маргинал поневоле» предложен Т.А. Агапкиной: *Агапкина Т.А.* Чужой среди своих // Миф и культура: человек — нечеловек: Тезисы конференции. М., 1994.

[17] Наши исполнители в настоящее время являются жителями г. Муром, хотя родились и выросли в селах, в которых сейчас только проводят лето. Более того, для жителей округа Муром свойственна ориентация на городской тип культуры, поскольку большинство деревенских жителей в советское время работали на заводах и фабриках города.

[18] Мы не будем в примерах останавливаться на способах ликвидации нежелательных последствий встречи, поскольку они в основном однотип-

ны и требуют возвращения домой и совершения действия повторно или его отмены.

[19] Подробнее об этом см. *Добровольская В.Е.* Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 46—55.

[20] Подробнее об этом см. *Добровольская В.Е.* Суеверия родильно-крестильного комплекса в мировоззрении современного горожанина // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 6. М., 2004. С. 36—46; *Она же.* Прескрипции, бытующие в среде кладбищенских работников // Фольклор малых социальных групп: традиции и современность. М., 2008. С. 126—133.

[21] *Власова Г.И.* Сценарная модель современной свадьбы // Традиционная культура. № 2. 2008. С. 15—27; *Громов Д.В.* Посещение достопримечательностей как часть современного свадебного обряда // Там же. С. 28—37 и библиография к данным статьям.

[22] Подробнее об этом см.: *Добровольская В.Е.* Современное бытование примет в городской и деревенской среде // Актуальные проблемы современной фольклористики и изучения классического наследия русской литературы. Сборник научных статей памяти профессора Евгения Алексеевича Костюхина (1938—2006). СПб., 2009. С. 162—171.

[23] Такие состояния, как вдовство, безбрачие, девичество и т.п., подробно рассмотрены в соответствующих статьях этнолингвистического словаря «Славянские древности».

[24] В данном случае мы используем термин предложенный А.К. Байбуриным: *Байбурин А.К.* «Нельзя... но если очень нужно» (К интерпретации способов нарушения запретов и правил) // Труды факультета этнологии. СПб., 2001. Вып. 1. С. 4—11.

[25] Подробнее об этом см. *Добровольская В.Е.* Роль контекста...

[26] Однако более распространенным даже на данной территории является другое толкование — ложка падает со стола к покойнику.

[27] Необходимо отметить, что данный обычай в настоящее время осуждается и рассматривается как опасный, поскольку в данном случае у столовых приборов главным качеством становится их острота, а *«острое дарить нельзя — потому что это к ссоре»* [АПД-1969]. Более пожилые исполнители не видят в обычае дарить наборы столовых приборов ничего опасного, в отличие от комплектов кухонных ножей, которые предвещают ссору между дарителем и одариваемым: *«Столовые приборы дарить можно — это ничего, а вот ножи кухонные нельзя, вот кто дарит и кому дарят — те поссорятся обязательно»* [АИГ-1925].

[28] Подробнее об этом см.: *Никитина С.Е.* Русские конфессиональные группы в современную эпоху: культурные барьеры и культурные контакты // Традиционная культура. 2005. № 2. С. 99—108.

И.Ю. НАЗАРОВА
(Санкт-Петербург)

«МАЛЬЧИКИ» И «ДЕВОЧКИ», ДУХИ И БОГИ: О ПЕРСОНИФИКАЦИИ РИСКА В СОВРЕМЕННЫХ МАГИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ И ФОЛЬКЛОРЕ

В ситуациях, связанных с риском и неопределенностью, возрастает роль магических способов обеспечить успех деятельности[1]. Фактор риска может описываться и осмысляться как результат непредсказуемого поведения персонифицированного *объекта деятельности, средства (инструмента) деятельности или места действия*; персонифицироваться могут также *абстрактные понятия*, описывающие ситуацию риска (например, понятие «удачи»)[2].

Можно выделить три модели отношений к персонифицированному субъекту: *взаимодействие с ним как с партнером по коммуникации, отождествление себя с ним* и *его обожествление*. Эти модели не противоречат друг другу; примером их сочетания может служить следующий фрагмент интервью об отношении велобайкера к своему велосипеду («байку»):

> Байк для истинного байкера — нечто среднее между идолом, ребенком и частью тела. Если вы ответите себе, что вы делаете для своего ребенка, для своего тела и для своего Бога, вы ответите на вопрос, что байкер делает для байка. Как родного ребенка, байкер своего дорогого друга кормит, поит и лечит. Кроме того, он его воспитывает, то есть развивает, из стандартного мотоциклетного зародыша делая индивидуальность (ну там, по силе, скорости, яркости, громкости...). Как свое тело, байкер свой байк украшает, опять же придавая машине неповторимость и узнаваемость (в основном это относится к рисунку на баке, хотя прибамбасы вроде кожаной бахромы на всех местах и седельных сумок тоже можно отнести к декору). Ну и как всякого идола, байкер свой байк боготворит, придумывает всякие уважительные ритуалы и тому подобное[3].

Рассмотрим другие примеры персонификации риска в современных магических практиках и фольклоре. У студентов «удача» на экзамене принимает образ Халявы, которую можно «позвать», «поймать», «разбудить» и «прикормить»:

> ...В ночь перед экзаменом (в 24.00 ровно) надо открыть зачетку, выставить ее в форточку и трижды произнести магические слова «ловись, ловись, халява» <...> А если экзамен предстоит очень тяжелый или знания совсем на нуле, то еще можно попробовать выскочить на улицу в нижнем белье с криком «халява!», это уже совсем наверняка. При этом надо показать «халяве» место в зачетке, ткнуть пальцем, чтобы не промахнулась. Словил «халяву» — захлопни зачетку, перевяжи ее ниткой, чтобы обратно не выскочила, можно прижать большой скрепкой. Потом зачетку надо положить под подушку или сунуть в морозильник, чтобы «халява» приморозилась, и не открывать до экзамена. А лучше не открывать и на самом экзамене, желательно только встряхнуть, чтобы «халява» проснулась. <...> «Халяву» прикармливают, сыпля хлебные крошки на раскрытую зачетку, за неё пьют (тост так и называется: «за святую халяву»), курсанты Военмеха, размахивая зачетками, прыгают ночью по крыше корпуса[4].

Результат рыбалки естественным образом зависит от поведения объекта деятельности — рыбы в водоеме, но иногда рыбе приписывается способность понимать и слушаться человека. Если первой ловится мелкая рыбешка, ее отпускают обратно в водоем со словами: *«Пошли отца, пошли мать, пошли тетку, пошли дядю!»*.

У спортсменов и у актеров персонифицируются средства профессиональной деятельности, а также связанные с ней локусы. Успех спортивного выступления может ставиться в зависимость от «поведения» спортивного снаряжения или места деятельности; они требуют особого, уважительного к себе отношения:

> Даже когда я швыряю предмет, я у него прощения прошу, потому что, мне кажется, на Земле все живое, абсолютно, у всего есть какая-то энергия своя. Поэтому свои предметы надо любить. Я их целую иногда перед выходом, — мяч или скакалку, или булавы, или обруч. Даже после тренировки я им говорю «спасибо большое»[5].

> Нельзя трогать руками кулисы — «одежду» сцены, это считается дурной тон, просто некультурно, как сматериться. И в уличной обуви на сцене не ходят [ж., 25].

Перед матчем вратари могут просить помощи у ворот, а актеры перед спектаклем — у сцены:

Перед спектаклем я всегда подхожу к сцене за кулисами, где меня никто не видит, приседаю, кладу ладошки на сцену и прошу у сцены поддержки: «Сцена, любимая моя, прошу поддержки...» — и так далее [ж., 25].

Актеры-кукольники относятся к кукле как к живому существу и нередко отождествляют себя с ней; говорят о сходстве характеров или об особой, мистической связи между кукловодом и куклой:

У каждой куклы есть свой характер, и, как бы, очень во многом зависит характер от кукловода [ж., ок. 25].

У нас один рассказывал. Его ввели на роль — актер умер, старый актер, старый кукольник, и ввели молодого на его роль. И он сказал, спектакль не могли поставить, потому что, он сказал: «Кукла умерла вместе с актером». Да, на репетиции работает. Только начинается прогон — раз — не туда пошла, не так работает. Так вот и говорится, что если умирает актер, то вместе с ним умирает и кукла[6].

Некоторая степень риска присутствует при работе с техническими средствами: техника может выйти из строя в любой момент, и даже опытному пользователю не всегда понятны причины той или иной поломки. Кроме того, техническим средствам делегируются некоторые способности живых существ (автомобилям — способность к передвижению, компьютерам — память, способность к аналитическим операциям). Предполагается, что технические средства способны к другим самостоятельным действиям, в том числе — к коммуникации с человеком:

Вот мне сказали, что с компьютером нельзя ругаться. Вот я теперь начинаю в это верить. <...> Мне тут как-то, я принес этот самый... модем свой на проверку, говорю, чё-то у меня не работает, а мне наш компьютерщик и говорит: «А вы с ним по утрам здороваетесь?» — «Ты чё?» — говорю. Я тогда своему компьютеру дома все высказал про него по-русски, на «фольклорном» языке, утром просыпаюсь, включаю — он со мной на английском языке начинает говорить. Я — чё там нажал? Он говорит: «Не нажал, а он на тебя обиделся!» [м., ок. 60].

Пожалуй, наиболее детально в современных магических практиках и фольклоре разработаны правила коммуникации между водителем и его автомобилем. Машины нередко получают имя, которое выбирается в зависимости от фирмы-производителя (напр.: *«SAAB» — Сабина; «Nexus» — Ксюша; «Peugeot» — Пыжик)*, номера *(747 — Боинг*), цвета *(светло-желтая — Лимончик)*, внешнего вида

(*Коняшка* — потому что *«на машине сзади конь приклеен, вернее, его очертания»*[7]), обстоятельств покупки *(«первую машину называла Евой, так как первая»*[8]*),* других ее свойств и качеств:

Фольцваген-поло не новенький, который нам пригнали из-за рубежа друзья, я его назвал... долго думали, как назвать. Имя придумать — сложное дело. И я смотрю — он бегает очень быстро, то есть, у него мощный двигатель и маленький вес, поэтому он легко разгоняется по трассе. Ну, приемистая, хорошая машина. И я ее назвал — Таракашка. Таракашка — потому что она похожа на таракашку. <Жена говорит:> «Таракашка — плохо, нельзя Таракашкой машину называть». Я говорю: «Почему нельзя? Тараканы — такие животные, быстрые, емкие. Это хорошо». Она говорит: «Как-то уничижительно, обидится. Я назову ее Кэт». Но в итоге — я назвал ее Таракашкой, она назвала ее Кэт, в итоге у машины появилось и имя, и фамилия — Таракашка Кэт [м., 31].

Способы определения «пола» машины разнообразны:

БМВ мужик... на водилу после бутылки пива нормуль реагирует, в то время как мицубиси девочка на такой же запах пива начинает капризничать, не слушается руля[9];

У меня у дочери «мальчик» был, как не уговаривай, как не упрашивай, пока не обложит матом — не заводился[10];

«Мальчишка» — автомобиль, который любит врюхаться носом, а «девчонка» — задком[11].

Машины больших размеров скорее будут названы мужчинами, небольшие машины — женщинами. Автомобили женского пола обычно считаются капризными, а автомобили мужского пола — надежными:

Женщина капризная, женщина не заводится, женщина вечно устраивает какие-то там экивоки... но, бывают девочки послушные, бывают — нет. Мужик, он такой — упорный, нормальный. Вот, у меня до этого была «четверка», это был Баклажан <...> он ездил хорошо. <...> С другой стороны, сейчас у меня Василиса — тоже, по цвету назвали — Василиса дурит почем зря. То есть, как бы, вот, всё, что может сломаться, она уже себе поломала. Это не дефект сборки. Это потому, что такая дурная машина попалась изначально. Я ее пытаюсь как-то обуздать, там, разговаривать с ней на ее языке. Но ей сделаешь что-нибудь хорошее, а вместо этого получаешь подлянку. <...> Тьфу-тьфу-тьфу, она не совершает больших гадостей, а мелкие, колкие такие вещи [м., 31].

У водителей-мужчин автомобиль чаще отождествляется с женщиной[12], а у водителей-женщин — с мужчиной. Если отношения между водителем и автомобилем описываются как отношения между особями одного пола, на них обычно проецируется матрица дружеских отношений (*«свою машину отождествляю с товарищем и другом <...> это старый черный джип с такими злобными зубастыми колесами»*[13]) или матрица отношений «хозяин — домашнее животное» *(<машина> «как собака к хозяину привыкает»*[14]; *«не ставить машину мордой к столбу, чтоб не принюхивалась»*[15]). Если водитель и его автомобиль — разного пола, отношения между ними описываются как любовные:

> Вчера, стоя на СТО, услышала такую фразу, которая доносилась из небольшой компании мужчин, стоявших за моей спиной: «Она у меня такая ласковая, отзывчивая, красивая, хотя характер, конечно, капризный и стервозный на редкость, но без неё не могу, как не крути — люблю её». <...> Бытует мнение, что большинство мужчин действительно всерьёз отождествляют свои любимые авто с... женщинами[16].

Если у водителя есть не только машина, но и подруга (друг), водитель рискует оказаться в «любовном треугольнике», вызвав ревность — со стороны машины или по отношению к ней:

> На меня однажды подруга обиделась за то, что я на машину смотрел чаще, чем на нее[17];

> Два дня на своей любимице не поездишь, абсолютное впечатление, что она ворчит, возмущается: мол, где был, с кем ты, негодник, я так ждала, я хорошая...[18]

Тема ревности звучит и в дискуссиях о возможности заниматься в машине сексом:

> ...Сексом нельзя в машине заниматься — двигатель стуканёт. Машина вещь ревнивая. — Некоторые говорят, что это в машине нельзя. А в автомобиле можно. Он друг Он поймет :))))[19]

Некоторые водители по утрам здороваются с машиной, разговаривают с ней. Считается, что нельзя ругать машину или «обижать» ее иным образом: *«Техника — она вежливость любит»*[20]. В машине и рядом с ней нельзя говорить о ее продаже, иначе машина выйдет из строя или попадет в ДТП: *«Машинка... всячески препятствует продаже»*[21]. По другой версии, разговоры о продаже машины влияют на нее противоположным образом:

> На Ласточку действовало, когда жена заявляла, что она ее продаст немедленно! Она начинала заводиться, всё, сразу... Когда жена начинала думать, что она ее продаст, и говорила, что, вот, я эту

машину продам, на фиг, то машина тут же начинала работать нормально» [м., 31].

Действия по уходу за автомобилем описываются как обращенное к нему высказывание; технические неполадки — как реплика автомобиля, обращенная к водителю:

А что значит «говорить на языке машины»? (соб.) — Я что? Ну вот, предположим, я поменял ей масло, да, хорошее залил масло, ну вот, сделал большую радость машине, а она возьми — да и сбрось с радиатора шланг охлаждения! <...> Вот, пожалуйста, ситуация, когда, значит, делаешь добро, а она тебе отвечает какой-нибудь гадостью, да? Поэтому добро надо делать с осторожностью, сделал добро, и думать: «Какая же ты сволочь, все-таки!» — заправляя масло. Ругать почаще [м., 31].

Я пару лет назад на своей в дальнюю поездку собрался примерно 3 000 км туда—обратно. На подъезде к дому без причины сдыхает движок. <...> Кое-как загнал в гараж, и бегом на вокзал за билетами. По возвращению неделю собирался с духом, чтоб провести диагностику. Пришел, завел. Как ничто и не было. И давление масла есть, и движок ровненько работает. Через 2 500 км у меня напротив магазина запчастей разлетается трамблер... Я б 500 км до дома не дотянул. Моя умничка предупредила меня, что не доедет...[22]

Итак, отношение водителя к автомобилю — это отношение к равному по статусу или же к субъекту, нуждающемуся в заботе и опеке (как к другу, любимому человеку, реже — домашнему животному).

Признание зависимости от персонифицированного субъекта, его обожествление и появление ритуальных форм почитания мы можем видеть в отношении автостопщика к дороге («трассе»). Передвижение автостопом очевидным образом связано с риском:

Выходя на трассу, каждый раз ты знаешь, что некоторая вероятность не дойти из пункта А в пункт Б живым у тебя есть: дорога — материя живая и подвижная [ж., ок. 20].

Безопасность и комфорт поездки ставятся в зависимость от настроения и благосклонности трассы как живого существа (или же «духа» трассы)[23].

Существуют разные традиции автостопа. У хиппи и в околохипповской среде путешествие принято рассматривать как экзистенциальное переживание:

Автостоп — это не средство, так скажем, «добирания» докуда-то на скорость <...> это особое какое-то состояние. Некоторые гово-

рят, что даже болезни вылечивались, выходя на трассу... То есть, начинал человек болеть, он поехал — и с ним все сразу хорошо стало. Просто, для многих людей это такое, экзистенциальное состояние [ж., 29].

Трасса — другое измерение. Время, проведённое на трассе, приравнивается к молитве и, естественно, не включается в срок жизни...[24]

Рассказы о поездках могут сопровождаться пространными рассуждениями о «мистике» трассы; представления о трассе довольно значительно варьируются, практики общения с трассой часто носят индивидуальный характер, например:

Когда я выхожу на трассу, минут 5—10 я просто стою, не поднимая руки, и при этом мысленно общаюсь со своим, видимо, воображаемым богом дороги, богом путешествия. К этому можно, конечно, относиться по-разному, но когда представляешь себе дорогу, причем не как кусок асфальта... а поднимаешься чуть выше и понимаешь, что дороги опутывают почти все обжитое пространство, они — мощная такая система, каждый небольшой кусочек этой системы обладает аурой, которую в нее привнесли, то понимаешь, что какие-то законы непостижимые там действуют, и на всякий случай нужно пообщаться с ней[25].

Каждая дорога (или дух дороги) может иметь свой образ и характер:

Считается, что у каждой трассы есть свой Дух. И с каждым нужно вступить в свои отношения, найти свой общий язык. Например, по собственному опыту, знаю, что «Дух трассы М10» требует сигарет :), «дух М5» не прощает, если ты не помог водителю, который тебя подвозил и попал в проблемную ситуацию (т.е. машина «встала» и ты пошел дальше стопить, вместо того, чтобы помочь водителю починить мотор или иные неполадки), «дух М7» не переносит тех, кто мусорит на трассу... причем, последний вывод относительно М7 сделан не только мною, но и многими водителями [ж., ок. 20].

Другая традиция — это так называемый «спортивный автостоп». Два самых известных клуба спортивного автостопа в Петербурге — это «Петербургская Лига Автостопа» («ПЛАС») и «Гильдия Мастеров Автостопа» («ГМА»)[26]. Руководители этих организаций проводят лекции о том, как быстро и безопасно ездить автостопом, регулярно устраивают соревнования («гонки»). Участники соревнований должны проехать определенное расстояние на попутном автотранспорте бесплатно за максимально короткий срок.

«Гильдией» руководит группа людей, ходить на лекции и участвовать в соревнованиях могут все желающие. Участники «Гильдии» говорят о том, что они знают правила эффективного автостопа, и поэтому не обращаются к приметам и магии[27]:

> Вообще, в спортивном автостопе мы всё максимально пытаемся объяснить. М. и П., они правильно говорят, что мы не верим приметам. Потому что люди для этого, просто, специально раскладывают автостоп по полочкам: все психологические состояния, все варианты на трассах, они все расписываются поголовно. Люди, которые на этом не заморачиваются, объясняют, что: «Я, — там, — положил монету, положил печенинку — и уехал». А то, что у него в голове сместились акценты, он сам себя перенастроил, переубедил и из-за этого уехал, он об этом не думает [м., 23].

«Лига» является более закрытой организацией. На протяжении более двадцати лет ей руководит один человек, достаточно жесткий и авторитарный:

> Руководитель «Лиги» — это такой, очень авторитарный человек, он очень любит, чтобы все думали так, как думает он, делали так, как считает нужным он, и так далее. <...> Потому что в «Лигу» еще попасть целое дело. Потому что, чтобы ходить на занятия «Лиги», нужно пройти отборочный конкурс. Отборочный конкурс — это очень смешно, потому что, сначала, ты приходишь на первое занятие, и на организационном собрании говорят, что: «Захватите на всякий случай какую-нибудь спортивную одежду, мы с вами немножко позанимаемся физкультурой». И А. объявляет, начинает занятие, что: «Сейчас мы с вами немножко пробежимся по городу, немножко пробежимся...» — вот. И бегут. «А сколько мы будем бежать?» — спрашивают новички. «А-а, там посмотрим!» — говорит А. Наш набор бежал десять километров, следующий бежал двенадцать. Соответственно, кто не добежал, ну... чаще всего, благополучно их просят, что: «Извините, ребята, вы нам не подходите». <...> А потом бывает, как бы, второе испытание, так называемый фарш-бросок. <...> Там новичкам говорят — приехать автостопом в определенную точку, и показывают на карте, куда им надо дойти <...>. Среди новичков тайком засылают кого-то из «старичков», и он, как бы, делает вид, что он новичок, да, он делает вид, что он полный дуб-дерево-хвойное-растет-преимущественно-в-Африке, что у него ни опыта никакого туристического, ни «снаряги» никакой нету, но вот, ему должны помочь, его должны провести, там, всё ему дать, и так далее. На самом деле он, соответственно, наблюдает, кто будет организатором, кто, там, что будет пытаться нарушить правила — доехать не автостопом, и так далее [ж., 20].

В «Лиге» «дух» трассы получает новый статус: он становится богом Карачуном: *«богом холода и дорог»*, покровителем автостопщиков. Появляются и ритуальные традиции: празднование «дня Карачуна» и «кормление» Карачуна. «Изобретателем» этих традиций является бессменный лидер «Лиги»:

> Если с позиции очень долго не удается уехать, надо бросить на обочину что-нибудь съедобное, «покормить Карачуна», и тогда ты уедешь. Но перекармливать Карачуна тоже нельзя, потому что он обидится и решит, что ты ничего не можешь сам, злоупотребляешь его вниманием, и перестанет <помогать>. То есть, Карачуна можно кормить только в крайних-крайних случаях» [ж., 20].

Как можно видеть, Карачун является богом строгим и требовательным, и в нем угадываются черты самого лидера «Лиги». Бог Карачун регулирует поведение рядовых членов этой организации в дороге, в ситуации, неподвластной непосредственному контролю лидера (ср. выражения: *«Карачун обиделся»; «Карачун сегодня тебя любит»* [ж., 20]), а ритуальные традиции, связанные с его почитанием, выполняют интегрирующую функцию в данном сообществе.

Примечания

[1] См., напр.: *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998. С. 27—37; *Мегрелидзе К.Р.* О ходячих суевериях и «пралогическом» способе мышления (реплика Леви-Брюлю) // Академия наук СССР — академику Н.Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 464—466; *Mullen P.B.* The function of magic folk belief among Texas coastal fishermen // The Journal of American Folklore. 1972. V. 85. № 335. P. 216—217; *Щепанская Т.Б.* Фольклор профессиональных сообществ: приметы // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т. 2. М., 2006. С.408—410.

[2] Под персонификацией я понимаю наделение неодушевленных объектов, живых существ или абстрактных понятий способностью понимать слова и намерения человека. Концепция магии как коммуникации с персонифицированными животными и духами предложена в работах Е.С. Новик, см.: *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984; *Она же.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти С.А.Токарева. М., 1994. С. 110—163. О специфике коммуникативной ситуации в магических практиках см. *Назарова И.Ю.* Магия как коммуникация // Современные методы исследования в гуманитарных науках. СПб., 2008. С. 1—3.

[3] *Бредова З.* «Easy Rider»: Российский вариант // Пчела. № 26—27 [май—август 2000] (URL: http://www.pchela.ru/podshiv/26_27/biker.htm. Дата обращения: 28.02.2010). О персонификации «байков» см. *Халикова В.Р.* Мир вокруг экстремального велосипеда // Молодежные субкультуры Москвы. М., 2009. С. 253—296.

[4] *Новочадов В.* Студенческие приметы и ритуалы глазами психолога (URL: http://psy.piter.com/library/index.phtml?tp=1&rd=4&l=609. Дата обращения: 28.02.2010). См. также описание ритуала ловли Халявы (Шары) в *Красиков М.М.* «Шара, приди!» (Современная студенческая магия как феномен игровой культуры) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. М., 2009. С. 164—199.

[5] Интервью с Алиной Кабаевой. Цит. по *Красиков М.М.* К вопросу об изучении субкультуры спортсменов (URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/krasikov1.htm. Дата обращения: 28.02.2010).

[6] Цит. по *Ефимова Е.С.* Взаимоотношения «земного» и «потустороннего» в современной устной словесности (на материале фольклора кукольников) // Живая кукла. М., 2009. С. 204—214. Для персонификации куклы, помимо фактора риска (успех или неуспех спектакля), имеется еще одно основание: кукла имеет внешнее сходство с человеком.

[7] Официальный сайт женского журнала Glamour (форум). URL: http://www.glamour.ru/forum/index.php?act=Print&client=printer&f=16&t=6380 (дата обращения: 28.02.2010). Цитаты с форумов и из электронной переписки приводятся с незначительной орфографической и пунктуационной правкой. В цитатах из интервью имена заменены на инициалы.

[8] Официальный сайт женского журнала Glamour (форум). URL: http://www.glamour.ru/forum/index.php?showtopic=6380&st=60 (дата обращения: 28.02.2010).

[9] Одесский форум. URL: http://forum.od.ua/archive/index.php/t-19013.html (дата обращения: 28.02.2010).

[10] Первый канал (форум). URL: http://forum.1tv.ru/index.php?showtopic=57506 (дата обращения: 28.02.2010).

[11] Первый канал (форум). URL: http://forum.1tv.ru/index.php?showtopic=57506&st=20&start=20 (дата обращения: 28.02.2010).

[12] По наблюдению К.Э. Шумова, программисты-мужчины чаще обращаются к компьютеру в женском роде (*Шумов К.Э.* Профессиональный миф программистов // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 136).

[13] См. прим. 9.

[14] См. прим. 10.

[15] Форум сети HomeNet. URL: forum.hnet.ru/index.php?showtopic=22447 (дата обращения: 28.02.2010).

[16] См. прим. 9.

[17] Конференция «Центр тяжести». URL: http://bb.ct.kz/index.php?showuser=1568 (дата обращения: 28.02.2010).

[18] Первый канал (форум). URL: forum.1tv.ru/index.php?showtopic=57506&st=20 (дата обращения: 28.02.2010).

[19] См. прим. 18.

[20] Нижегородский АвтоФорум. URL: http://www.autoforum.nnov.ru/forum/showthread.php?t=31002 (дата обращения: 28.02.2010).

[21] Mitsubishi Lancer Club (форум). URL: http://forum.lancer-club.ru/lofiversion/index.php/lofiversion/t13979.html (дата обращения: 28.02.2010).

[22] Автоклуб ВАЗ 2106 (форум). URL: http://vaz-2106.ru/forum/index.php?showtopic=690 (дата обращения: 28.02.2010).

[23] В представлениях о (не)благосклонности трассы Т.Б. Щепанская видит метафору фактора неопределенности, который «возникает из-за того, что путешествующий стопом выходит за рамки официально существующих институтов, обеспечивающих территориальные коммуникации» (*Щепанская Т.Б.* Трасса: пипл и телеги 80-х // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. № 36. 2004. (URL: http://magazines.russ.ru/nz/2004/4/sh7.html. Дата обращения: 28.02.2010)). Фактор неопределенности не в меньшей степени обусловлен связанными с путешествием автостопом рисками и сопутствующими обстоятельствами: автомобильные аварии, агрессия со стороны местных жителей, погода, количество машин на трассе и проч.

[24] Живой журнал. URL: http://community.livejournal.com/ru_hippy/428109.html (дата обращения: 28.02.2010).

[25] Цит. по: *Чередникова М.П.* Культура трассы: Автостоп в России // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 91.

[26] М.П. Чередникова предлагает следующую типологию автостопщиков: «тюлени», «прагматики», «вольные» автостопщики и «спортивные» автостопщики (*Чередникова М.П.* Указ. соч. С. 86—88). «Тюленями» исследовательница называет представителей «системы» (неформальных движений, прежде всего, хиппи), тогда как обычно «тюленями» «спортивные» и «вольные» автостопщики называют местных жителей, не владеющих техникой автостопа: «Тюлень — обыватель, добирающийся до дачи и т.п. и составляющий конкуренцию автостопщику на окраинах населённых пунктов. Тюленем зовётся за безвольно приподнятую, расслабленную, как ласта, руку (в противоположность автостопщику, энергично голосующему)» (Википедия http://ru.wikipedia.org/wiki/Автостоп (дата обращения: 28.02.2010); см. также Толковый словарь автостопщика (сост. Г. Лапшин) (URL: http://www.avp.travel.ru/tolk_slov_AS.htm. Дата обращения: 28.02.2010)). «Тюленями» могут быть названы и путешествующие автостопом хиппи, но сами хиппи не используют этот термин в качестве самоназвания. В целом, можно говорить о трех типах отношения к автостопу как к форме проведения досуга среди молодежи: автостоп как мистическое переживание и форма асоциального поведения (хиппи, «неформалы»), автостоп как путешествие с минимальными денежными затратами (московские клубы «Академия Вольных Путешествий», «Московская Школа Автостопа» и некоторые другие; об идеологии и практике таких путешествий см. *Кротов А.* Практика вольных путешествий (URL: http://avp.travel.ru/pred_pvp98k.htm. Дата обращения: 28.02.2010) и автостоп как соревнование («ПЛАС», «ГМА» и другие клубы спортивного автостопа). Особняком стоят автостопщики «по случаю», желающие быстро и/или бесплатно добраться до места назначения и не ориентирующиеся на молодежные традиции автостопа (их М.П. Чередникова называет «прагматиками»).

[27] Для обозначения правил эффективного автостопа «вольные» и «спортивные» автостопщики используют понятие «наука». *«Наука против религии!»* [м., 23] — так прокомментировал меньшую популярность примет среди членов «ГМА» один из ее участников.

Т.А. ЗОЛОТОВА, А.А. СИТНОВА
(Йошкар-Ола)

ВЕРБАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО СТУДЕНЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА: ХАРАКТЕР И ТИПЫ СВЯЗИ С ТРАДИЦИОННОЙ И МАССОВОЙ КУЛЬТУРОЙ

В настоящее время молодежные субкультуры всё чаще рассматриваются как особые подсистемы культуры, способные в значительной степени обогащать культуру официальную[1]. Такого рода общности не только позволяют их участникам найти близких по духу людей, возможности для адекватной оценки личности и самовыражения, — в них наблюдаются типологические схождения с явлениями современного профессионального искусства, более того, осуществляется своеобразная проверка моделей развития искусства будущего[2]. Одновременно вербальное творчество молодежных сообществ являет собой благодатный материал для фольклористических изысканий, в частности, постановки и решения проблем, связанных с выявлением типов и характера взаимодействия традиционной и массовой культуры и, таким образом, уточнения представлений о природе и сущности феномена «постфольклора».

Студенчество, изначально городское сообщество, зачастую ассоциируется с «носителями подлинно элитарной культуры». И сегодня в студенческом сообществе остаются жизнеспособными представления о собственной исключительности, относительной замкнутости коллектива обучающихся науке (наукам) и приобщающихся к тайнам будущей профессии (*«Они были **эрудиты потрясающие, настоящие историки**. Они могли часами спорить о племенах, территориях заселения, о культурных традициях, кто кого сделал, где кто воевал, о формах наконечников стрел»*)[3].

В то же время в XX в. происходит количественное и качественное «омассовление» молодежи, в том числе и студенчества. Для него

становятся характерными отмеченные еще Х. Ортегой-и-Гассетом черты сознания «человека массы»: «*...ощущение легкости и обильности жизни* (курсив наш), лишенной тяжких ограничений <...> *чувство собственного превосходства и всесилия* (курсив наш. — *Т.З., А.С.*), что, естественно, побуждает принимать себя таким, какой есть, и считать свой умственный и нравственный уровень более чем достаточным <...>, массовый человек держится так, словно в мире существует только он и ему подобные, а отсюда и его третья черта — *вмешиваться во все, навязывая свою убогость* (курсив наш.) бесцеремонно, безоглядно, безотлагательно и безоговорочно, то есть в духе «прямого действия»[4]. При этом омассовление студенчества и развитие форм массовой культуры рассматриваются исследователями как взаимовлияющие друг на друга процессы[5]. В ряде публикаций последних лет подчеркивается сходство традиционной народной и массовой культуры по ряду показателей: ориентация на сотворчество коммуниканта и коммуникатора, игровой характер, функционирование текста в рамках определенных сюжетных и стилистических формул и др.[6] М.А. Черняк, например, отмечает, что «в массовой литературе, как правило, можно обнаружить очерки общественных нравов, картину жизни города» и, следовательно, ее можно рассматривать как «современный аналог фольклора, городского эпоса, мифа»[7]. Схематичность образов положительных героев, девальвация автора, жесткая структура и стереотипность сюжетов, серийность в равной степени характеризуют, по ее мнению, выделенные феномены. Отмечается также легкость усвоения текстов, как фольклора, так и массовой литературы, их «доступность всем возрастам и слоям населения, независимо от образования», широкое использование субстандартной лексики[8]. Исследовательница особо оговаривает игровой характер многих явлений массовой литературы и, шире, масскульта, проявляющийся также и в том, что анонимные авторы подобной литературы и коллективный автор постфольклора перемещают свои произведения в пространство Интернета.

Н.А. Купина, М.А. Литовская и Н.А. Николина подчеркивают, говоря о взаимосвязи массовой литературы и фольклора, что «в среде слабо образованных слоев населения массовая литература в какой-то степени заменяет фольклор и даже сама становится его источником»[9].

Кроме того, в массовой литературе часто имитируются формы традиционной культуры и в частности фольклора: отсюда и особая сложность анализа вербального творчества современных молодежных сообществ.

В центре внимания авторов настоящей статьи — студенческие нарративы (байки), представляющие собой мощный вербальный уровень функционирования сообщества[10]. Уточняя определение байки, предложенное В.П. Рукомойниковой, отметим, что данный жанр рассматривается нами как «короткий занимательный рассказ-меморат (воспоминание) о *важном* (добавим: и/или *смешном. — Т.З., А.С.*) событии, возможно, имевшем место в действительности»[11].

Среди студенческих баек прежде всего обращают на себя внимание две их разновидности: о событиях в сфере профессиональной деятельности и собственно студенческой (повседневной) жизни.

В нашей коллекции к первым можно отнести байки археологов и, частично, байки медиков. Именно в них прослеживаются тематические, образные, структурные и стилистические контуры традиционной народной прозы, в частности былички.

Так, художественный мир рассказов данной группы часто таинственен. Действие происходит преимущественно в темное время суток (вечером, ночью, в сумерках), когда сложно провести грань между кажущимся и реальным, в «нежилом» локусе (лес, водоем, овраг), в замкнутом, порой «жутком» пространстве (раскоп, сарай, кладбище, анатомичка, морг). Особенности хронотопа определяют и зловещий характер окружающей героев обстановки.

Ореолом мистики, сопряженным с постижением тайн истории, пронизаны, прежде всего, археологические байки о раскопках. Проникновение в культурный слой представляется процессом почти магическим, вызывающим у его участников чувство восторга и трепетное отношение к находкам. При этом рассказы о раскопе различаются по тону изложения и характеру описываемых ситуаций: это неизвестность, оборачивающаяся опасностью для археолога («*Один парень копал-копал и вдруг провалился. И такой страшный крик! Подбегаем — он в яме. А это была яма для хранения рыбы, и торчащие рыбьи кости сохранились... И он весь исколотый этими костями*»)[12]; мистические переживания (руководителю одной из экспедиций на раскопках богатейшего могильника во время обеденного перерыва привиделся смешной старичок, а потом он на какое-то мгновение ясно увидел общий вид древнего кладбища, которое ему необходимо было зарисовать); кощунственное отношение к находкам неопытных студентов-археологов с неизбежностью расплаты за содеянное («*Была раскопана могилка...* (один из студентов. — *А.С.*) *совершенно бездумно (мы все тогда были воинствующие атеисты) взял повесил череп на дерево и стал кидать маленький туристический топорик, пытаясь попасть...раскроил таким образом в*

хлам этот череп...(руководитель экспедиции. — *А.С.*) *сказал: «Ты... зря это сделал. Как бы кереметь*[13] *не отомстил тебе». Они закончили работы свои и отправились домой. Шли они по краю болота...стемнело и, несмотря на то, что они шли по хорошо знакомой тропинке,* (этот студент. — прим. А.С.) *провалился чуть не по самое горло*»[14]); попытки руководителей дать собственное объяснение некоторым находкам, например, детскому браслетику на раскопках древнего городища, что весьма нехарактерно, по словам самих археологов («*...какая-то бедная, несчастная девушка, может быть, разлученная со своим возлюбленным, а, может быть, он от нее отказался. Она родила малыша, но он не прожил долго...Она плача положила в его могилку... детский маленький браслетик*»)[15].

Достаточно обширный пласт текстов представляют собой истории о встречах археологов с дикими животными. Все столкновения происходят главным образом в вечернее или ночное время суток, что придает дополнительную экспрессивность происходящему. Страх перед дикими животными заставляет людей переживать столь сильные эмоции, что благополучный исход событий зачастую толкуется как «чудо»: проявление нечеловеческих способностей в минуту грозящей опасности («*Я летела. Я не бежала, я летела по лесу и потом, буквально через...мгновение я оказалась на краю поселка...Все-таки ангел-хранитель был, несмотря на то, что я в него не верила. Он мне помог*»[16]); таинственное появление и такое же таинственное исчезновение животного, вызывающее в сознании представления об оборотничестве («*Он* (волк. — *А.С.*) *на нас посмотрел и исчез, растворился. Мы так быстренько встали...по-марафонски дотюхали до своей деревни. В общем, волк нам помог быстро дойти*»[17]).

Появляются в рассказах археологов и мифологические персонажи. Языческие представления проявляются, например, в традиции делать в экспедиции идолов: *«Некоторые предпочитают их обожествлять. Вот в прошлом году у нас находки не шли, мы говорим: «Ну что, Архей* (имя идола. — *А.С.*)! *Будем в тебя гвозди вбивать». Наказывали. Вы знаете, находки пошли! Он вначале стоял, мы его кормили, конфеточки ему, кашу ставили, а под конец разозлились и говорили: «Так, сегодня гвозди вбиваем!». И, как ни странно, пошли находки. Вот в Древнем Риме было же такое отношение к богам: я даю тебе, чтобы ты дал мне. Принцип древнего Рима. Мы его решили вспомнить. И говорим: «Ну что, ребята, по-римски обойдемся или как?»*[18]. Силы потустороннего мира могут проявить себя и в знак наказания за нарушение морально-этических принципов в отношении к находкам (см. рассказ о туристическом топорике и возмездии кереметя). В отдельных текстах можно встретить прямые указания

на «метафизический» смысл описываемого события: *«...я никак не могла выйти. А в лесу смеркается очень быстро. Уже тропинки не было видно никакой. Я просто шла наобум. Соображала логически, улавливая ветер с реки <...> И вдруг буквально ногами нащупала тропинку и поняла, что все: раз тропинка, значит, я куда-нибудь выйду <...> я почти бежала по этой <...> Кусты становились все гуще-гуще-гуще и вдруг я <...> буквально ткнулась коленями в кабаний бок <...> Ночь. Темно. Я заблудилась. А дальше, что называется, пошла метафизика. От страха <...> от ужаса происходящего я, конечно же, развернулась тут же, мгновенно, потому что услышала и хрюканье, и повизгивание. Я поняла, что меня просто на рога сейчас поднимут. Я развернулась и как рванула!!! Я летела. Я не бежала, я летела по лесу и потом, буквально через какое-то время, мгновение я оказалась на краю поселка. Это было так здорово!!! Вот это из области метафизики скорее. Все-таки ангел-хранитель был, несмотря на то, что я в него не верила. Он мне помог. Наверно, я мало гадостей еще успела сделать»*[19].

В свою очередь специфика медицинских баек обусловлена выражаемым в них переживанием длительного стресса от пребывания в местах, где грань между миром человеческим и потусторонним оказывается действительно тонкой. Если у археологов это древние захоронения, то у медиков — «анатомичка» и морг, а также места занятий по практическим навыкам, где будущим докторам приходится самостоятельно делать процедуры, исследования, порой причиняя боль и внушая страх пациентам, присутствовать на операциях и даже пробовать себя в роли ассистента хирурга. Во всех случаях молодые люди оказываются в психологически непростых даже с точки зрения взрослого человека ситуациях.

Самым загадочным, мистическим местом для первокурсника является «анатомичка», с которой связано множество баек. Именно там молодые люди впервые в жизни сталкиваются с человеческим телом как с материалом для научных исследований. Атмосфера расчлененных трупов и запаха формалина действуют впечатляюще на психику, поэтому неслучайно тема пребывания в «анатомичке» занимает такое важное место в вербальном творчестве будущих медиков. Своеобразным посвящением в профессию становится для первокурсников пребывание в «анатомичке» ночью во время сессии. Причем, по словам информантов, сама подготовка этого события мыслится студентами как обряд *(«Это один из немногих, может, даже единственный обряд, который делался ради самого обряда»*[20]). Подготовка к столь важному событию включает несколько этапов: договоренность с охранником, ожидание выхода последнего препо-

давателя, бесшумное поведение, сокрытие препаратов, пугание товарищей, особенно спящих. Те, кто смог выдержать это испытание, становятся объектом особого уважения среди студентов.

«Анатомичка» заставляет каждого посетителя ощутить сильнейшие эмоции. Устойчивая байка о том, что в «анатомичке» никто ни разу не упал в обморок, мгновенно оказывается развенчанной, когда выясняется, что там падали в обморок даже медсестры.

Необходимо пройти определенный порог адаптации к ее условиям. За этим порогом становится легко перекусить пирожком после препарирования, сделать трупу женщины макияж и прическу или на спор «засунуть палец в торс», «где голова отпилена и спинной мозг (виден. — *А.С.*)».

Отдельный массив текстов об «анатомичке» посвящен описанию жутких, шокирующих впечатлений от работы с трупами. Такого рода нарративы отличаются особым натурализмом. Лейтмотив данных текстов: специфический, жуткий запах, ощущение тошноты и ужаса. Эмоции становятся всё более яркими в зависимости от места действия: в анатомичке не столь сильные, так как труп дается без кожи и соответственно «уже не так воспринимается», а на практических занятиях по «топочке» (топографической анатомии. — *А.С.*) «действительно был страх и ужас», потому что «положили труп со всеми синяками», «просто человека мертвого положили». Зримо воспринимается слушателем история о том, как две хрупкие девушки во время подготовки к экзамену в отсутствие парней вынуждены были сами поднимать труп: «*...было очень неприятно, потому что когда ты его поднимаешь, он тебя фактически обнимает этими руками*»[21]. Силы могут подвести девушек, и тогда... труп падает в формалиновую ванну, и вся одежда героини одной из историй оказывается промокшей.

В ходе занятий в «анатомичке» студенты не только учатся самостоятельно препарировать трупы, но и могут посмотреть образцы в университетском музее. Молодые люди особенно почитают это место, поскольку здесь находятся также и скелеты профессоров, завещавших свои тела музею. По словам информантов, эти скелеты — «достояние» университета.

Следует отметить характерную особенность самого локуса анатомички — это старинное здание, построенное в 1837 г. в стиле позднего классицизма при факультете врачебных наук Казанского государственного университета. Подобные постройки самим своим видом и почтенной историей вызывают благоговение. Одному из авторов настоящего исследования посчастливилось лично посетить это заведение и испытать трепет от встречи с живой историей, а

также вкусить малую толику мистических впечатлений, когда даже звук капающей воды из неплотно закрытого крана в аудитории с чанами для трупов воспринимается как предвестие чего-то интригующего.

Еще одно особое для студента-медика помещение, с которым связывается целый комплекс воспоминаний, — это морг, заведение закрытого типа и не терпящее огласки всего, что совершается в его стенах. В целом ряде текстов яркими штрихами подчеркивается общее «удручающее» впечатление от первого его посещения: «*Каморка какая-то. И там ощущение такое особое. Во-первых, ты заходишь в* ***психбольницу*** *<...> Причем заходишь* ***не с центрального входа****, а там ее надо еще обойти. А она огромная. Это было еще зимой. Мы по сугробам лезли. Там* ***маленькая дверца какая-то****. Спускаешься в* ***полуподвальное помещение.*** *Там на тебя набрасывают все, что можно: какие-то халаты, бахилы, маски, шапочки. Ты заходишь. Помещение, во-первых,* ***темное****. Во-вторых,* ***стол какой-то железный****, не поймешь, какой. Вода льется. Там* ***вода*** *лилась* ***капающая.*** *Поэтому у меня первое впечатление такое удручающее. Открыто окно, потому что там ничего не проветривается. Помещение старое, больница старая.* ***Ветер*** *буквально* ***гуляет.*** *То есть там* ***холод собачий****. Еще плюс ко всему* ***труп*** *лежит...»*[22].

Мистичность обстановки может проявляться также в процессе взаимодействия врачей и пациентов, особенно если пациенты — люди суеверные: *«У них был прикол на кафедре. Я.* (преподаватель. — *А.С.*) *купил телевизор и, по-моему, видеодвойку. И у него в кабинете есть... полка, наверно. Она висит на приличной высоте от пола. Не знаю, наверно, метра полтора-два висит. Только они ее установили, документы оформили. Все. А через стену от <...> кабинета есть аудитория, в которой у нас так-то занятия проходят, то есть ассистенты там сидят периодически, могут консультации проводить <...> Наши ассистенты проводили консультацию там. Пришла женщина, вся в неврозе, всего боится, тысячу раз переплюнет. Говорит: «Вы знаете, у меня такая проблема: у меня вся техника ломается, куда я ни захожу». Они сидят скептичные такие, типа да-да, что может невротик рассказать, мало ли чего, какие у нее там мистические видения бывают... И вдруг такой грохот. Заходят в соседний кабинет: у Я. все свалилось, компьютер, видео-двойка. Они так испугались! Подбирали. Но, слава Богу, все работало. С тех пор стали верить в это!»*[23].

Наряду с элементами мистики в содержании, для современной студенческой байки, как и для фольклорной былички, характерно стремление укрепить, подтвердить какое-либо убеждение. Поэтому центральной фигурой рассказов остается образ свидетеля, а формой

передачи информации — повествование от первого или от третьего лица, со слов очевидцев события.

Для баек весьма характерно и использование речевых конструкций, подтверждающих истинность рассказываемого: *«Это уже не из охотничьих рассказов. Я лично однажды заблудилась очень здорово»; «Я помню, как кто-то, видимо, В.В., рассказывал нам интересную историю»; «Я знаю это со слов своего мужа <...> Он тоже был историком, ездил в эти экспедиции»; «Там была какая-то история. Мне друг рассказывал»; «При мне случай был»; «А еще я знаю одну историю, которую мне рассказали мальчишки»; «С. еще про него может рассказать. Был у нее прикол»*. В ряде случаев указание характеризует неопределенное лицо *(«Кто-то рассказывал»)* либо источник информации замалчивается: *«Про него рассказывали такой прикол», «Я слышал такую байку»*.

Кульминационным моментом композиции баек (сравн. с быличкой) является мотив встречи с необычным, пугающим явлением. Этот момент вводится в ткань повествования при помощи наречий «вдруг», «тут», «и вот», лексических конструкций «и я вижу», «и вечером приходим», «и только затихло», «и такой страшный крик» и подобных.

Как правило, на кульминационном моменте, совпадающем с развязкой, повествование и завершается. В финале либо проявляется эффект неожиданности, либо ожидается смех как своеобразная развязка сюжета вне текста. В виртуальных нарративах окончание истории маркируется с помощью специфических словесных (в ситуации непосредственной коммуникации) или графических (в виртуальном пространстве) средств. При устном бытовании финал байки заполняется различного рода эмоциональными реакциями на рассказанное (это может быть удивление, восхищение, недоумение слушателя, когда тематика повествования сконцентрирована на неординарных событиях из жизни студентов) или также выражается в смехе. Подобное расширение рамок текста связано со спецификой сферы бытования студенческих баек — конкретной житейской ситуацией (в нашем случае — стимуляцией речи со стороны собирателя) и психологической настроенностью рассказчика и слушателей. Следовательно, текст байки не ограничивается только речью информанта, а словно бы выходит за пределы звучащего слова и распространяется также на процесс восприятия услышанного.

Само повествование может разворачиваться в двух временных пластах: как осуществляемое или уже осуществленное. Последний вариант оказывается доминирующим, что объясняется меморатив-

ным характером студенческих нарративов. Выбор формы повествования строго не приурочен ко времени совершения действия, а зависит от предпочтений рассказчика. О случившемся можно рассказать, используя как глаголы прошедшего времени совершенного вида в результативном значении (*пришел, был, не мог, вспомнилась*), так и глаголы настоящего времени в значении прошедшего — рассказчик представляет действие как бы разворачивающееся в данный момент перед глазами слушателя/читателя (*заходит, говорит*).

В устных студенческих нарративах формируются свои традиционные формулы — устойчивые, стереотипизирующие словесные конструкции, имеющие, как правило, характер самостоятельного суждения[24]. Словесные заключительные формулы (устные тексты) и графические знаки (виртуальные тексты) свидетельствуют о том, что процесс осмысления рассказанного не завершается одновременно с окончанием текста.

При этом финальные конструкции формируются по тематическому принципу: они характеризуются лишь семантической, но не лексической однородностью. В финале текста часто высказывается резюме, логично вытекающее из самого хода повествования: *«Постепенно мы, конечно, научились не вести себя по-варварски по отношению к костям и стали просто взрослее»; «Вот это из области метафизики скорее. Все-таки ангел-хранитель был, несмотря на то, что я в него не верила. Он мне помог. Наверно, я мало гадостей еще успела сделать»; «Вот такие экспедиции у нас тоже были хорошие! Сказать, что она была пьяной? Нет, это была веселая экспедиция»*[25]. Заключительные строки текста могут, наоборот, развенчивать сформированное историей убеждение: *«Вполне возможно, что медведь где-нибудь мелькнул очень далеко, а люди рассказали о том, как он чесал спину об дверь и ломился в избушку! Потому что медведи летом обычно бывают неагрессивными»; «Но ничего подобного мы не встретили. Мы не столкнулись, но мы и не боялись»; «Самые здоровые — это щупленькие, худенькие, жилистые, а такие большие богатыри — это, как правило, больные люди»*[26].

Для студенческих баек характерно также то, что в естественной среде они бытуют именно в вечернее время, перед сном, после физически непростого трудового дня в романтичной обстановке у костра: *«В.С. рассказал нам интересную историю. Мы сидели у костра»*[27]. Но большинство современных текстов рассказывается абсолютно в любой ситуации, по любому поводу, в любое удобное для беседы время (этому соответствует, в нашем случае, ситуация собирания текстов).

От «классической» коммуникативной ситуации сохраняется и цикличность рассказывания, обусловленная равным владением участниками общения приемами жанра («быличковый» диалог), и соревновательность («быличковый агон»), что можно наблюдать и сегодня: формы «быличкового» диалога воспроизводятся в ситуации общения исследователя с несколькими информантами, когда они один за другим начинают припоминать забавные истории из совместного опыта, а ситуация «быличкового агона» представлена такой, например, репликой информантки: *«Мы сидели и по кругу рассказывали истории одна другой слезливее и слезливее*[28].

Характер взаимосвязи студенческого вербального творчества с массовой культурой, точнее, литературой, также может быть рассмотрен на примере баек, но повествующих уже о повседневной студенческой жизни. Одной из принципиально важных особенностей повествований данной группы может быть названо смеховое начало.

Вообще широкое распространение смехового начала связано в молодежной культуре с осознанием тщетности попыток уйти от окружающего мира в иной, альтернативный. Смех появляется и тогда, когда четко просматривается грань между двумя мирами. Так, толкиенисты-ролевики открыто называют субкультурную реальность игровой, а тексты баек толкиенистов строятся вокруг обыгрывания разного рода пограничных явлений. Объектом смеха здесь оказываются местные жители, «цивилы», сами игроки, представители официальных структур (милиционеры, проводники, связисты и др.), и даже мастера игр, культовые фигуры в сообществе[29]. В байках программистов осмеянию подвергаются профессиональные пользователи компьютерных систем (хакеры, системные администраторы, системные операторы), неопытные пользователи («юзеры», «ламеры», «чайники»), сам компьютер[30].

В студенческом вербальном творчестве смеховой компонент также играет значительную роль. Он проявляется и на ритуальном (обряды посвящения и в целом ситуацию перехода в студенческом сообществе), и на собственно вербальном уровнях. В рамках сообщества обращает на себя внимание широкое бытование рассказов о комичных случаях, происходящих со студентами на лекционных и практических занятиях. Распространенность такого рода текстов легко объясняется тем, что сами по себе занятия в вузе — дело достаточно ответственное. Изучение любой науки требует вдумчивости, сосредоточенности и серьезности. Для молодых людей, еще подростков, это оказывается по-настоящему сложной задачей, поэтому они искренне радуются любой возможности неформального

общения с преподавателями, а также моделирования курьезных ситуаций. Комизм в студенческих байках выполняет функцию антистрессовой разрядки, нейтрализуя целый комплекс противоречий: возрастных (преподаватели, профессора — люди, главным образом, зрелые, тогда как студенты — молодые), профессиональных (профессора — люди опытные и состоявшиеся в определенной области знаний, студенты находятся лишь в начале пути), социальных (профессора занимают иерархически более высокое положение, они выступают в функции «начальника», а студент — в роли «подчиненного»). К этому могут добавляться также психологические особенности поведения преподавателя, которые часто становятся объектом осмеяния, поскольку он выступает один перед коллективом и потому оказывается в весьма щекотливом положении перед публикой, проявляющей к нему повышенное внимание.

Массив нарративов собственно смеховой направленности может быть подразделен на тематические подгруппы: случаи на учебных занятиях; ситуация сессии; совместное проведение праздников; жизнь в *общаге* и некоторые другие. Но, несмотря на кажущееся разнообразие, в основе их одни и те же устойчивые, безусловно, эмоционально окрашенные, то есть, стереотипные представления.

Главными персонажами баек выступают *студенты* и *преподаватели*. Так, в нарративах обычно представлены две категории студентов: те, кто привыкли добросовестно заниматься и получать заслуженные оценки (однако отношение к ним в текстах в лучшем случае снисходительное; на молодежном сленге они — *ботаники, ботаны)*, и те, кто привык во всем полагаться на счастливый случай и добиваться желаемого при помощи хитрости, богатого воображения, непоколебимой уверенности в своей человеческой (часто в гендерном аспекте), а отнюдь не профессиональной привлекательности. В свою очередь *преподы* в личном плане могут проявлять ум и сообразительность при обнаружении «подвоха» со стороны студентов, но чаще проигрывают им в смекалке и находчивости.

Взаимоотношения «студент — преподаватель» в байках балансируют на грани официальности/неофициальности, доходящей в некоторых случаях до фамильярности. Наиболее популярными мотивами меморатов о преподавателях являются:

— их излюбленные фразы и привычки *(«У нас была преподавательница по политологии, которая любила во время чтения докладов студентами звонить по телефону и громко говорить: “Алло, сыночек, ты проснулся? покушал? собирайся в университет!”. Убирала трубку и говорила: “Спит мой сыночек!”. Она всегда ходила в перьях и с высоко поднятой головой!»; «Про особенную речь преподавателей.*

У нас препод по сопромату очень любит говорить "прогиб (с ударением на «о»)", "ОмЭга". И корень у него всегда был "кубичный". Мы после его курса всей группой переняли эту лексику, теперь не знаем как отучиться...»; «У нас был препод (молодой и вроде симпатичный), но когда он говорил "конструктивизЬм", "бихевиоризЬм", "интеракционизЬм", меня аж коробило! Так противно у него это получалось! А другой говорил Российская ФИдАрация. Так как на лекции пишешь очень быстро, то несколько раз прямо так и записывала»[31];

— приколы преподавателей над студентами и студентов над преподавателями («*А у нас в группе одни девочки! и приколы чисто женские... да ещё и вечерники мы! в общем, скука. Однажды с двумя подругами заметили, что в аудитории с двумя дверьми одна закрыта на замок, а вторая — раскрыта настежь (во второй двери ни замка, ни щеколдочки никакой нет, видимо, парты придвигают, чтоб не открывалась). Зашли туда, чего стоять-то в коридоре! Решили свет не включать, сидеть тихо и ждать препода. Решили, что напугаем. Долго смеялись чему-то... Наконец, пришёл... Тихонечко зашел, включил свет, снял пальто, повернулся, увидел нас. Немного удивился: "А как вы зашли?" и всё!!! Ожидаемого эффекта не было! непробиваемые они! ничего не боятся! :(привычка, наверное...»*[32]; *«Я тоже прикол вспомнила в анатомичке. Короче, А.* (студентка — *А.С.*) *стоит, жвачку жует, к ней этот подходит, М.С.* (преподаватель — *А.С.*). *Он ей: "Плюй себе на руку, плюй!". Она плюнула жвачку. Он ей руку в халат засунул: "Теперь жим-жим, жим-жим!". Буквально растер ее внутри»*[33];

— нестандартные ситуации в ходе учебного процесса *(«В аудитории доска была такая крутящаяся... Одна студентка отвечает, вторая с другой стороны доски готовится... Ну, одна и приготовилась — когда доску перевернула, чтобы отвечать — все кверху тормашками. Не растерялась, перевернула доску обратно и говорит преподу: "Вы не могли бы со мной за доску зайти, я вам там все и расскажу"»*[34]; *«У нас лекционка такая вверх уходила, то есть хорошо очень видно тех, кто наверху сидит. А все люди почему-то считали, что если они наверх сядут, то их меньше заметно будет. На самом деле это, конечно, неправда. И он все время смотрел за всеми, кто чем занимается. И один раз, я не видела этого, конечно, сама, кто-то там, видимо, зевал. И он говорит: "Ну что Вы зеваете. Рот хотя бы закрывайте. Знаете, ведь человек произошел от обезьяны, а у обезьян зевание — это признак угрозы. Я ведь, как всякая нормальная обезьяна, пугаюсь"; "Дерматовенералогия. Так, конечно, такая специфика: все боятся заразиться сразу, заходят, боятся к двери прикоснуться, вообще к чему-нибудь. И, в общем, заходили в аудиторию лекционную.*

Там у первых сидящих есть стол, а те, кто дальше сидит, там уже просто стулья стоят. И вот те, кто за парту сели, они сначала руки не клали на нее, а потом, когда клали, начинали сразу чесаться. В общем, психологический такой момент был. На самом деле, конечно, никто там ничем не заразился. Но просто боялись очень сильно"»[35]));

— «проколы» студентов *(«Мы с подружкой решили однажды 2 пары прогулять... а холодно было... мы круги по городу нарезали пока не окоченели окончательно... а потом одна из нас предложила пойти домой и сказать, что из-за холодов пары отменили... мы так и сделали... Самое фиговое, что в тот день действительно из-за холодов пары отменили ((((»; «А у меня в университете было 2 года сплошных приколов с моим научным руководителем по дипломной и курсовой работе. Все 2 года я от университетской скуки с ним заигрывала, мы вместе валялись в снегу перед университетом, созванивались иногда по вечерам, а мое участие в его лекциях и семинарах просто было комедийным шоу, на него смело можно было продавать билеты, спрос у всего курса был бешеным. 2 часа непрерывного смеха всем был обеспечен... и итог всех этих студенческих шуток СТАЛА СВАДЬБА ЕГО, НО ТОЛЬКО НЕ СО МНОЙ....»; «Я терпеть не мог иностранный язык в институте, с преподавателем немецкого у меня были постоянные трения. Я ее ненавидел больше всех преподавателей, причем взаимно. Теперь она моя теща — ха, живем душа в душу»*[36]).

В комплексе студенческих нарративов отдельную категорию составляют истории о сессии. В них ярче всего представлено противостояние студентов и преподавателей, поскольку оно обусловлено самой ситуацией экзамена/зачета. Преподаватель в данном контексте может занимать различную позицию по отношению к студенту: оказаться на высоте («*Забавная история на экзамене по высшей математике. Была у нас преподавательница, у которой не то что "5", за "4" приходилось рассказывать, что знаешь и даже что не знаешь. Дело было в зимнюю сессию, за окном уже темно, а экзамен идёт с утра, осталось человек 5. Вдруг у неё вырывается вздох: "Ну, кому тройка нужна?". Естественно — лес рук, кроме одного. Она его спрашивает: "А тебе не нужна?", на что он отвечает, что ему нужна четвёрка. Результат — ему она не спрашивая ставит "хорошо", а остальные после мучительных вопросов-ответов по билетам — "неуды"*») или в явном проигрыше *(«В разговоре о сдаче философии вспомнилось как при сдаче зачета, я совсем ничего не выучившая, но зато начитавшаяся доп. литературы, молодого преподавателя стала смущать рассуждениями по творчеству Сартра, особенно по одному из его рассказиков "Интим", кто читал, тот понимает, о чем идет речь. Преподаватель краснел-бледнел и, когда*

его рыжие волосы и брови стали белыми, он не выдержал и отправил меня с "зачетом"»)[37], в некоторых случаях студент и преподаватель оказываются равноправными субъектами коммуникации *(«...с М. тоже был прикол. На госэкзамене он сдавал нашей преподавательнице, которая оргздрав вела у нас. И там в комиссии сидел завкафедрой патфиза* (патологической физиологии. — *А.С.*)*, тоже интересный такой мужик. Настал момент такой, что, видимо, плел* (студент. — *А.С.*) *какую-то фигню, часть в тему, часть не в тему, и она говорит заведующему: "Посмотрите, как он учится". В зачетку, потому что тому все равно делать нечего, он ничего не понимает. Он открывает зачетку, а у М. там вообще черт ногу сломит, чего только нету. И он смотрит так невозмутимо на зачетку, листает и говорит: "Ну как, нормально учится, как все!". В общем, поставили М. четверку»*[38]*)*.

Любопытно, что в данной группе нарративов своеобразное трикстерское начало совмещается в образе студента с мотивом «неведения» и соотносится с мотивом «чудесного спасения», реализуемом в текстах через образы шпаргалки, друга/однокурсника, везения, высших сил и др.[39]: *«А еще был случай: предстоял сложнейший экзамен по органической химии. Шанс сдать был только у ботанов, коим я конечно не являлся. Денег кафедра не брала, валила всех, чего хотела добиться непонятно. Так вот. Накануне был выпускной у 5-го курса. Отмечали всем институтом. Под утро зашел в общежитии к одногрупнице, она сидит зубрит эту органику и спрашивает меня, мол а ты чего не готовишься? Я говорю: "А че толку готовиться, все равно завалят!" На следующий день с больной головой прихожу на экзамен (для отчетности, чтоб "Н" не поставили), беру билет, а он оказывается САМЫЙ ЛЕГКИЙ. Там вопросы реально за 10—11-й классы.))) Я без подготовки подошел, рассказал все, что знаю из школьного курса, получил четверку и ушел. Сокурсники были в шоке! Кроме меня этот экзамен из группы сдали еще 2 человека. :)»*[40].

В целом же перед нами молодой человек, неистощимый в изобретении шуток, приколов, острот, в нужный момент способный проявить решительность и целеустремленность, но вместе с тем бескомпромиссный в противостоянии с преподавателем за лучшую оценку, подчас ленивый, но находчивый, веселый и любящий жизнь в разных ее проявлениях.

Особое значение в этом контексте приобретают нарративы о жизни в *общаге*, где даже самые серые будни превращаются в праздники. Так, например, произошло в случае с покраской батарей и труб: *«Не помню причины, но почему-то нас заставили в общаге красить трубы и батареи. Были выданы две краски — светло-бежевая и*

коричневая. Мы, вообразив себя дизайнерами, на светло-бежевом фоне батареи стали рисовать кружочки и полосочки коричневой краской. А трубы изображали березками в тех же тонах. И так с седьмого этажа до четвертого. Да так вошли в роль, что ничего смешного и не замечали, мы просто старались. Когда это увидела комендант общежития, ее было не собрать — она чуть не умерла от смеха. А нам пришлось все закрашивать...»[41]. Особенно ярким по содержанию в нашей коллекции является рассказ о праздновании 1 апреля в общаге. Поражает безудержная фантазия молодых людей, которые придумали насыщенную праздничную «программу» для девушек: спрятали тапочки, сняли двери в туалете, завязали узлами вещи, которые сушились на кухне, перекрыли воду в кранах, прислонили к одной двери другую так, что при открытии она падала и др.

К данному направлению студенческого вербального творчества условно можно отнести и рассказы о совместном праздновании каких-либо памятных событий. Одним из самых главных становится день группы. Он традиционно отмечается в неформальной обстановке (у кого-то на квартире, даче). Студенты собираются вместе спонтанно, готовят блюда для праздничного стола, проводят конкурсную программу с вручением каждому участнику действа символических знаков (например, камень с написанной датой и номером группы). В числе других праздников отмечается также день студента — 25 января, с которым связывается разгул молодежного веселья, а также все наиболее веселые общероссийские праздники: Новый год, 1 апреля. Как праздник, отмечается рассказчиками и поступление в вуз. По случаю такого события студентами из Марий Эл был даже спародирован известный текст:

На казанской стороне,
На чужой планете
Предстоит учиться мне
В Казанском государственном медицинском университете[42].

Языковые особенности текстов молодежного вербального творчества по ряду параметров также отвечают ведущим тенденциям массовой литературы и культуры и, прежде всего, тенденции к обеднению речи. По словам авторов пособия «Массовая литература сегодня», «*бедность речи* — это своеобразная визитная карточка молодежной поп-культуры»[43]. Снижение качества речевого высказывания является яркой приметой жизни языка в современном обществе и отражается в «интеллектуальном и образном примитивизме, небрежности синтаксического оформления высказывания, косноязычии, подмене чувства ощущением»[44].

И действительно, речевое высказывание в студенческих байках часто строится с нарушением синтаксической нормы: «*И вечером приходим, уже темнеет. Мы приходим к колодцу и начинаем доставать воду. Женщина подбегает: “Не трогайте! Не трогайте ведро!”. Мы спрашиваем: “Почему?” — “Вы нечистые!”. Мы говорим: “Мы умывались сегодня, умывались!”. К другому колодцу пошли, успели воды набрать и снова такое же: “Не трогайте колодец! Не трогайте воду!”. Мы уже узнали, что это деревня староверов. Потом устраиваться на ночлег где-то нужно. Никто не пускает...*»[45] (нарушение синтаксической сочетаемости слов).

В свою очередь подмена чувств ощущениями обычно проявляется посредством замены знаменательных слов междометиями и звукоподражательными словами: «*Мы так быстренько встали, когда волк исчез и непонятно, где он, мы быстренько встали, дык-дык-дык... по-марафонски дотюхали до своей деревни очень быстро*»[46].

Характерной приметой бедности речи являются также неоправданные однотипные повторы: «*У нас и так-то морды были,* ***боялись*** *очень, а тут еще ее* ***боялись.*** *Конечно же, я к ней* попалась. *Я просто не могла к ней не* ***попасться!***»[47].

Наряду с бедностью речи характерной чертой массовой литературы является клишированность. Речевые стереотипы отражают шаблонность мышления современного человека, формируемую под влиянием масскульта. Так, образный ряд в студенческих байках отличается явно недостаточной прорисованностью: действующие лица баек студенческого сообщества выписаны в соответствии со сложившимися стереотипными представлениями о них, уже рассмотренными в настоящей статье (см. выше).

Сущностной чертой языка текстов ряда баек является тенденция к вульгаризации речи, продиктованная общим снижением качества речевой коммуникации. Это проявляется в таких признаках, как употребление обсценизмов, а в большей степени — жаргонизмов: «*М.Н. при мне упал в обморок во время операции. На меня, причем! Я сам* ***офигел***», «*Нужно было дружить с охранником, договориться, тихо себя вести, чтобы никого не* ***пропалили****, когда уходит последний* ***препод****. И тогда анатомичка твоя. Что бы препараты не пропалили*»[48].

В студенческой среде также наблюдается еще одна примета вульгаризации речи — вербализованная пошлость, поскольку именно здесь реализуются свойственные молодежи установки на свободу самовыражения и повышенную сексуальность: «*Была у них по латинскому А.Г. Она женщина такая, в общем, лечится. Ну понятно. Они рассказывал, что как-то что-то он ей, то ли контрольную не сдал, то ли что-то. В общем, тянул резину, никак не приходил.*

И она ему сказала, что типа того что "До экзамена Вас не допущу, я, говорит, с Вас не слезу". А он ей сказал на это: "А мне, говорит, нравится, когда женщина сверху!"»[49].

В целом вербальное творчество студентов занимает промежуточное положение между так называемой «элитарной» и массовой культурой: с одной стороны, байки студентов профессионально ориентированы и потому в некоторых аспектах могут быть понятны только узкому кругу специалистов, но, с другой стороны, они создаются по законам массовой литературы. При этом вырисовывается одна любопытная закономерность. Студенческие нарративы профессиональной направленности (археологические байки, байки медиков и некоторые другие) обнаруживают сходство с фольклорной прозой, в частности, быличкой. Так, байки данной группы обладают амбивалентной природой: с одной стороны, они являются способом проведения досуга в кругу «своих» и носят развлекательный характер, с другой — могут служить познавательным компонентом в системе мировоззрения человека нынешней цивилизации. Конечно, байки студентов сегодня — это не столько «суеверные мемораты», сколько рассказы о необычайном, удивительном происшествии. Но так же, как и традиционная быличка, характеризующаяся «бесформенностью, единичностью, необобщенностью», нарративы студентов столь же трудно определимы и структурированы. Коллективно-творческое начало реализует себя в рамках современных мемораторов в несколько менее выраженном, но все же весьма конкретном качестве: байки — это тоже сообщения о подлинном событии, известном некоему коллективу людей, как правило, профессионалов и собственно студенческому сообществу, а рассказчик/информант выступает в данном случае как свидетель изображаемого либо пересказчик информации со слов близкого/знакомого человека.

В то же время нарративы, повествующие о собственно студенческой (повседневной) жизни, могут быть соотнесены по ряду критериев с массовой литературой: в них наблюдаются преобладание смехового начала, тривиальность/банальность семантического наполнения, стереотипность образов и речевого высказывания. Образы преподавателей и студентов, например, даются по преимуществу как схематичные стереотипные персонажи, которые перемещаются из рассказа в рассказ и становятся серийными. Кажущееся разнообразие сюжетов и тематических нюансов также оборачивается серийностью. Языковые особенности данной группы рассказов, за исключением отдельных примеров, отличаются бедностью рече-

вого оформления, подменой чувств ощущениями, однотипностью конструкций, вульгаризацией речи.

Отметим также, что в творчестве различных молодежных сообществ, в том числе и студентов, значительное место занимает субстандартная лексика, в изобилии применяемая в текстах. Она исполняет особую роль маркировки речи как маргинального слоя общеязыкового фонда, способа выражения противостояния социуму.

Тексты вербального творчества студентов обнаруживают черты несомненного сходства и с аналогичными жанровыми образованиями в среде других молодежных сообществ (толкиенистов, представителей сетевого сообщества), «элитарность» которых также двойственна и весьма условна.

Примечания

[1] См.: *Щепанская Т.Б.* Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004.

[2] См.: Картина мира в молодежной культуре Республики Марий Эл. Йошкар-Ола, 2006

[3] Цитируемый текст хранится в личном архиве автора (далее — ЛАА).

[4] *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс (Электронный ресурс. URL: http://www.philosophy.ru/library/ortega/vosst.html).

[5] Массовая культура и массовое искусство. «За» и «против». М., 2003. С. 67.

[6] Там же.

[7] *Черняк М.А.* Современная русская литература. СПб., 2004. С. 198.

[8] Там же. С. 197.

[9] *Купина Н.А., Литовская М.А., Николина Н.А.* Массовая литература сегодня. М., 2009. С. 13.

[10] В статье используется массив текстов, собранных от действующих студентов, членов студактива, а также выпускников и преподавателей двух государственных вузов Республики Марий Эл — классического и технического. Кроме того, в коллекцию вошли нарративы информантов — студентов Казанского государственного медицинского университета им. С.В. Курашева, значительная часть которых — представители молодежного сообщества Марий Эл (бывшие студенты Йошкар-Олинского медицинского колледжа, выпускники городских и республиканских школ), а также материалы интернет-сайтов, посвященных соответствующей тематике, и интернет-форумов. Материалы архива содержат тексты достаточно большого временного отрезка (1970—2000-е гг.), что позволяет проследить определенную трансформацию жанра в условиях смены государственного и идеологического устройства, а также постепенного вступления российского общества в информационную стадию развития.

[11] *Рукомойникова В.П.* «Виртуальный» фольклор в контексте народной смеховой культуры. Йошкар-Ола, 2004. С. 102.

[12] ЛАА.

[13] Кереметь (возможно от араб. хурримэт — «запрещенный») — в мифологии мари: главный злой дух, а также категория злых духов (часто — злых покойников), вредящих человеку и скоту (*Ситников К.И.* Словарь марийской мифологии. Т. 1. Боги, духи, герои. Йошкар-Ола, 2006. С. 52—53).

[14] ЛАА.

[15] Там же.

[16] Там же.

[17] Там же.

[18] Там же.

[19] Там же.

[20] Там же.

[21] Там же.

[22] Там же.

[23] Там же.

[24] Восточнославянский фольклор: Словарь науч. и нар. терминологии / Отв. ред. К.П. Кабашников. Минск, 1993. С. 422.

[25] ЛАА.

[26] Там же.

[27] Там же.

[28] Там же.

[29] Картина мира... С. 106, 108—109.

[30] *Рукомойникова В.П.* «Виртуальный» фольклор... С. 106—107.

[31] Примеры баек с сайта «Форумы ведущих радио "Маяк". Ольга Шелест и Антон Комолов» (URL: http://forum.radiomayak.ru/theme.html?id=363). Тексты частично отредактированы авторами исследования.

[32] См. прим. 31.

[33] ЛАА.

[34] См. прим. 31.

[35] ЛАА.

[36] См. прим. 31.

[37] См. прим. 31.

[38] ЛАА.

[39] *Лис Т.В., Разумова И.А.* Студенческий экзаменационный фольклор // Живая старина. 2000. № 4. С. 33.

[40] См. прим. 31.

[41] См. прим. 31.

[42] ЛАА.

[43] *Купина Н.А., Литовская М.А., Николина Н.А.* Массовая литература... С. 68.

[44] Там же. С. 71.

[45] ЛАА.

[46] ЛАА.

[47] ЛАА.

[48] ЛАА.

[49] ЛАА.

А.Б. ИППОЛИТОВА
(Москва)

ИССЛЕДОВАНИЕ МУЗЕЙНОГО ФОЛЬКЛОРА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

26 мая 1920 г., будучи во Пскове, Корней Чуковский записал в своем дневнике: «Очень благородны по строгим линиям Поганкины палаты (музей). Но на дверях рука псковича начертала:

Я вас люблю, и вы поверьте,
Я вам пришлю блоху в конверте.

А в самом музее недавно произошло такое: заметили, что внезапно огромный наплыв публики. Публика так и прет в музей и всё чего-то ищет. Чего? Заглядывает во все витрины, шарит глазами. Наконец какой-то прямо обратился к заведующему: показывай черта. Оказывается, пронесся слух, что баба тамошняя родила от коммуниста черта — и что его спрятали в банку со спиртом и теперь он в музее. Вот и ищут в Поганкиных палатах»[1]. Аналогичные слухи, ходившие весной—летом 1920 г. в Ярославской, Костромской, Тверской губерниях, а также на Украине, собрал и проанализировал в своей статье «Черт родился» (1923) известный костромской краевед В.И. Смирнов. В некоторых из собранных им текстов также шла речь о музеях: любопытные посетители искали «черта» в Ярославском естественно-историческом, Вологодском и Ржевском музеях[2].

Эти примеры достаточно наглядно демонстрируют одну из возможных точек пересечения фольклорной и музейной действительности. Как видим, «горизонт музейных ожиданий» посетителя далеко не всегда совпадает с «горизонтом посетительских ожиданий» музейного сотрудника. Впрочем, эта ситуация предсказуема. Как отмечает А.К. Байбурин, «информационная емкость музейной вещи прямо пропорциональна объему знаний посетителя о той эпохе, о которой вещь должна повествовать. Получается вполне

парадоксальная, но с точки зрения семиотики единственно возможная ситуация: не вещь "дает информацию", а посетитель наделяет экспонат теми смыслами, которые у него "всплывают" при рассматривании этой вещи»[3].

Наделяться иными смыслами могут не только отдельные экспонаты, но и сами музеи в целом. Если обратиться к художественной литературе, можно заметить, что музей нередко осмысляется как место таинственное, ход в иной мир. Так, герой рассказа Владимира Набокова «Посещение музея» (1938) — эмигрант из России — спасаясь от дождя, заходит в местный музей во французском провинциальном городке. При первом осмотре музей оказывается состоящим из двух зал, но когда путешественник пытается выбраться из музея, за второй залой следуют другие. Наконец, отчаявшись, он толкает какую-то дверь и оказывается на улице... в занесенной снегом послереволюционной России. Герой повести петербургского писателя начала XX в. А.П. Иванова «Стереоскоп» (1909) тоже попадает в музей, но необычным способом. В лавке антиквара он покупает стереоскоп, в который вставлено фотографическое изображение одной из зал Эрмитажа. Изучая его в стереоскоп, герой вдруг замечает, что видит залу будто наяву и... попадает в Эрмитаж тридцатилетней давности. Герой бродит по эрмитажным залам, выходит на улицу, идет к дому своего детства, где застает застывшего отца и самого себя — мальчиком, читающим книжку[4]. Музей в повести А.П.Иванова становится ходом в мир ушедшего детства, но это детство застыло, окаменело, само стало музейным экспонатом. От этого музея, как и от набоковского, веет жутью, и герой разбивает стереоскоп, боясь, что прошлое придет к нему через стекла этого прибора, как он сам проникал туда непрошеным гостем.

Приведенные выше примеры свидетельствуют о существующем многообразии взглядов на музей в целом и музейные экспонаты в частности: это может быть и художественная интерпретация образа музея в литературе или кинематографе[5], и взгляд на музей и музейные экспонаты в народной или массовой культуре и т.д.

В этой связи представляется весьма перспективным обращение к изучению того «неявного знания» о музеях, которое существует в современной культуре, в том числе к исследованиям так называемого «музейного фольклора», для чего сегодня, когда в целом наработан уже значительный опыт в области исследования городского фольклора[6], локального текста[7], различных субкультур и антропологии профессий[8], есть все возможности.

Уточним, что имеется в виду под словами «музейный фольклор». Термин «фольклор» используется здесь в расширительном понима-

нии и подразумевает не только вербальные тексты, но и традиции субкультур, ритуальные и обрядовые практики, речевой обиход и т.д.[9] Слово «музейный» также толкуется расширительно и означает, что исследуется фольклор и культурные практики не только самих «музейщиков», но вообще людей, так или иначе связанных с музеями (или, точнее, с конкретным музеем). На наш взгляд, можно выделить три основных категории носителей музейного фольклора:

— музейные сотрудники (от кассира и охранника до директора);

— посетители музеев;

— местные жители (т.е. люди, живущие в непосредственной близости от музея).

Эти группы не всегда строго дифференцированы, так как, например, местный житель может быть одновременно музейным сотрудником или посетителем.

Отметим, что словосочетание «музейный фольклор» употребляется и самими музейщиками. Так, например, И. Стерлигова, сотрудник Музеев Московского Кремля, в программе «Кремлевские палаты» на радиостанции «Эхо Москвы» (эфир 16 июня 2007 г., цитируется по стенограмме с сайта) использует его в следующем контексте: «И главное вот что: что в каждом музее, помимо настоящих драгоценностей, помимо памятников искусства, истории, живут легенды, связанные с ними, легенды, мифы и придания (так! — *А.И.*) и, особенно в таком музее, как Музеи Московского Кремля, музеи и заповедники (так! — *А.И.*). Некоторые из них возникли 500 лет назад, некоторые еще более древние, и некоторые являются из этих легенд уже памятники культуры (так! — *А.И.*) и начинают свою самостоятельную жизнь, не всегда связанную с вещами. Но помимо этого есть еще и *музейный фольклор* (курсив мой. — *А.И.*), и различные байки. И к этому пласту нашей музейной культуры пока еще обращаются очень мало, а мне кажется, что он тоже заслуживает...»[10].

Как справедливо отмечает И. Стерлигова, музейный фольклор пока еще почти не привлекал внимания исследователей. На сегодняшний день в этой области можно указать буквально на единичные работы. Это небольшая статья Н.А. Гришиной о суевериях музейных сотрудников (2002)[11], статья О.Р. Николаева о сверхъестественных явлениях в сибирских музеях (2005)[12], доклад А.С. Мутиной «Вещь и ее описание в музейном фольклоре» на конференции «Фольклор малых социальных групп: традиции и современность» (Москва, ГРЦРФ, 7—8 декабря 2006 г.[13]), статья А. Кузнецова, посвященная антропологии провинциального музейного сообщества[14],

а также статья И.А. Разумовой о музеях индустриальных городов Крайнего Севера[15]. Кроме того, можно указать на ряд публикаций, не посвященных буквально музейному фольклору, но во многом с ним связанных. Так, тема музейного фольклора в большей или меньшей степени затрагивается в исследованиях, посвященных современному городскому фольклору и локальному тексту. Здесь можно указать на серию статей М.А. Гривы о современном почитании камней в музее-заповеднике «Коломенское» (2006, 2007)[16], статью С.Г. Леонтьевой и К.А. Маслинского (2001) о механизмах самопрезентации провинциального города (на материале экскурсий по г. Мышкину)[17], статью П. Куприянова и Л. Садовниковой о воспоминаниях жителей московского Зарядья (2009)[18]. Отчасти затрагивается эта тема в сборнике «Царицыно: археология современности» (2008)[19] и в осуществляемом в настоящее время проекте культурологов Государственного университета — Высшей школы экономики «Человек и публичное пространство в современной Москве: исследование культурных трансформаций (на примере Государственного музея-заповедника Царицыно)» (руководитель проекта Н.В. Самутина)[20].

Некоторые успехи сделаны за последнее время в области собирания музейного фольклора и близких тем. Так, например, в 2003 г. (а также спорадически в следующие годы) студентами Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока под руководством А.Л. Топоркова велись наблюдения возле камней на территории музея-заповедника «Коломенское»[21]. В 2006 г. для фольклорной экспедиции Петрозаводского государственного университета был составлен специальный вопросник «Музейный фольклор» (рук. экспедиции С.В. Федорова, авторы вопросника А.Б. Ипполитова, В.Б. Колосова, С.В. Федорова; вопросник публикуется в приложении к статье). В 2007—2008 г. этот вопросник был апробирован студентами ПетрГУ в Петрозаводске и в Медвежьегорском районе Карелии, в 2008—2009 гг. — М.Д. Алексеевским, А.Б. Ипполитовой и Е.В. Публичук на Всероссийском музейном фестивале «Интермузей» (Москва).

Таким образом, можно говорить о том, что интерес к музейному фольклору наметился в последнее десятилетие, но специальных исследований и, тем более, их результатов, пока практически нет.

Вместе с тем, источники для изучения музейного фольклора доступны и без специальных опросов информантов — это разнообразные его формы, представленные в сети Интернет.

Сами музейщики достаточно активно собирают, а иногда и публикуют в сети так называемые «музейные байки». Здесь необходимо

отметить форум «Музейщики шутят»[22] на портале «Музеи России», отдельные записи в различных блогах, а также записки бывшей сотрудницы Эрмитажа Т. Разумовской «Шедевры Метража»[23]. При этом под байкой понимается прежде всего рассказ о смешном, курьезном случае, произошедшем в том или ином музее. Так, например, зав. лабораторией музейного проектирования Российского института культурологии А.В. Лебедев время от времени размещает такие байки на страницах блога «Музей»[24]. При этом он предуведомляет читателя: «Любая профессия имеет свой фольклор. Курьезные, смешные эпизоды время от времени случаются и в музеях...»[25].

Анализ корпуса «музейных баек» показывает, что в действительности это конгломерат разнородных текстов, объединенных лишь отношением к музею и курьезностью. Здесь пересказываются опечатки и ошибки в книгах поступлений, на этикетках, курьезные случаи на экскурсиях, забавные записи в книгах отзывов, происшествия с экспонатами и т.д. Вот, например, одна из историй об экспонатах, записанная А.В. Лебедевым: «Лет тридцать тому назад в одном из филиалов Владимиро-Суздальского музея-заповедника с какого-то переляху приняли на хранение живого ежа. Мало того, ему дали основной инвентарный номер. Через пару месяцев еж, естественно, сбежал. По этому поводу в соответствии с законом был составлен Акт списания, где причиной списания инв. N __ было указано: “Ушел в сторону водокачки...”»[26].

При работе с интернет-версиями музейных баек следует помнить, что их состав отличается от того, что существует в живом бытовании. На это указывает в своем блоге и А.В. Лебедев: «Конечно, выложенные здесь истории — результат селекции. Есть еще много. Но беда большинства этих баек в том, что они принадлежат к категории “корпоративного юмора”, понятного только внутри “своего профсоюза”. А если все объяснять — становится не смешно. Я отобрал то, что не требует объяснений для немузейщиков»[27].

Другой опосредованный источник для изучения музейного фольклора — материалы периодической печати, большая часть которых также доступна и в сетевом пространстве. Здесь процветает жанр городской легенды, а одна из самых популярных — легенда о появляющихся в различных музеях привидениях. В простейшем виде сюжет о музейных призраках выглядит следующим образом: как правило, ночью, когда в музее никого нет, оставшийся сотрудник замечает некие аномальные явления: слышит какие-то звуки (шум, шорох, шаги, шуршанье юбок, передвигание мебели), видит проблески огня в окнах запертых помещений, чувствует необычный запах, срабатывает сигнализация. Рассказчиками таких исто-

рий обычно являются технические сотрудники музеев: охранники, смотрители, милиционеры, хотя иногда и научные сотрудники. Персонажи, выступающие в роли призрака, как правило, связаны с историческим прошлым здания или самим музеем: это может быть человек, которому посвящен музей или же кто-то из его родственников, бывший директор музея. В качестве заключения такие рассказы нередко содержат свидетельства о «нейтрализации» призрака: она может быть проведена при помощи обращения к религиозным практикам (освящение дома, проведение камлания), реставрации «капризного» экспоната и т.д. Так, например, в Ивановском музее промышленности и искусства «шалил» призрак купчихи А.Ф. Небурчиловой. Но после реставрации ее портрета всё стихло[28].

В музейном сообществе существуют и своеобразные пародии на легенды о призраках. Так, например, известный сюжет о гуляющем по ночам в одном из темных эрмитажных коридоров призраке Александра II[29] пародируется в следующем тексте одного из бывших учащихся эрмитажных кружков: «В Эрмитаже есть самый тёмный коридор — в нём нет окон. Пока музей работает, он освещён, а вот потом свет выключают, и там просто кромешная тьма. А ещё, говорят, в этом коридоре можно встретить привидение... Как-то раз один фотограф задержался в Эрмитаже по делам. Собрался уходить уже вечером, Эрмитаж, естественно, закрыт, никого нет, всюду темно. И случилось ему пройти как раз по этому страшному коридору. Идёт, нифига не видно... и вдруг слышит — сзади раздаются тихие шаги! Ну, он собрался с духом и самым страшным, каким мог, басом, говорит: “Это кто это там, бля, ходит?!” А из темноты раздаётся тихий такой голосок: “Это я, Михаил Борисович Пиотровский...”»[30].

Разумеется, при обращении к материалам Интернета и периодики следует помнить, что это лишь малая часть того, что на самом деле является музейным фольклором, и, кроме того, во многом уже подвергнутая «селекции». Поэтому лучше всего собирать музейный фольклор прямо на месте действия — в самих музеях. При этом наиболее выигрышной методикой, на наш взгляд, является долговременный мониторинг одного музея, желательно с использованием метода включенного наблюдения[31]. Именно для этих целей нами и был составлен вопросник, о котором шла речь в начале статьи. В предлагаемом вопроснике выделяется несколько тематических блоков: «Легендарное прошлое», «Музей и его окрестности», «Потаенное знание современного российского музея», «Экспонаты».

Как отмечает А.К. Байбурин, музеи устроены для того, чтобы «приблизить к человеку время и пространство. Немного конкретнее — прошлые времена и незнакомые пространства»[32]. По-видимому, именно с этим связано то, что в музейном фольклоре, с одной стороны, велика роль «исторической» составляющей, а с другой — сюжетов, связанных с осмыслением музейного пространства.

«Легендарное прошлое» в музейном фольклоре — это, во-первых, рассказы об истории самого музея и личностях, с ним связанных, и, во-вторых — об истории зданий и территории, где располагается музей, людях, оставивших свой след в их истории (раздел I). При этом важно, естественно, записать не событийную канву музейной истории, но материалы, позволяющие понять, как она «конструируется».

Другой важный аспект изучения — музейное пространство (см раздел II вопросника). Так, различные музейные залы или постройки обычно имеют наименования. Например, в ГМУ «Архангельское» для получения пропусков сотрудников отправляют в «богадельню», т.е. в здание бывшей богадельни, где теперь расположено бюро пропусков[33]. Иногда такие названия становятся основой сюжета музейных баек:

«Диалог ученика, опоздавшего на эрмитажный кружок, с секретарем школьного кабинета:

— Где Климчицкая?!

— Во Франции.

— Нет их во Франции, я всю обегала!

(задумчиво почесывая карандашом затылок)

— Ну, еще они вроде в Нидерланды хотели заглянуть»[34].

«Оля — она у нас капризная девушка» (о сотруднице дворца «Каприз» в музее-усадьбе «Архангельское»[35].

Особенно интересно исследование пространства в музеях, располагающих не только зданиями, но и прилегающей территорией, т.е. в музеях под открытым небом (музеи-усадьбы, музеи-заповедники и т.д.). Наличие различных объектов на территории музея — например усадебных или храмовых построек, скульптур, кладбищ или отдельных могил, археологических памятников, камней-валунов, отдельно стоящих больших деревьев, родников предполагает бóльшую активность разных групп посетителей и стимулирует появление разнообразных культурных и ритуально-обрядовых практик. Так, во многих музеях стихийно возникают места, куда посетители бросают монетки (например, валун в усадьбе А.А. Блока «Шахматово»[36], бронзовые макеты баженовского и казаковского проектов в музее-заповеднике «Царицыно»[37], коновязь около му-

зея «Улуг-хуртуях-тас» в Хакасии), на деревья повязывают ленточки, совершают ритуальные действия у камней (музей-заповедник «Коломенское»), в родниках набирают воду (например, в источнике у статуи «Молочница с разбитым кувшином» работы П.П. Соколова в Царском селе). Знаковые истории могут происходить со скульптурами и памятниками, установленными на музейной территории. Так, на территории музея-усадьбы «Архангельское» раньше стоял памятник Сталину. По преданию, теперь голова и туловище памятника покоятся под двумя насыпями берегу Москвы-реки[38].

Освоение музейной территории происходит по-разному у разных групп посетителей (см. раздел III вопросника). Во многие музеи приезжают во время свадьбы молодожены, причем некоторые музеи даже специально устраивают свадьбы на своей территории (например, музей-усадьба «Ясная Поляна»). Группы подростков могут проникать на территорию музея через известные только им лазейки, жечь костры, наносить граффити[39]. Граффити наносятся и с обрядовыми целями. Так, на стенах Софьиной, или Напрудной, башни Новодевичьего монастыря (до недавних пор — филиал Государственного Исторического музея) в последнее время стали появляться надписи с с просьбами о различной помощи к св. Софье[40]. Неоязычники посещают территорию некоторых музеев с ритуальными целями (камни в Коломенском, курганы в Царицыно[41]). В некоторых сибирских музеях проводятся камлания шаманов[42]. Во дворе Хакасского национального краеведческого музея им. Л.Р. Кызласова в г. Абакан музея мы видели пожилую женщину, которая подходила по очереди к выставленным там каменным изваяниям, прислонялась к ним и что-то шептала[43]. Пенсионеры могут приезжать в музей не только для эстетического удовольствия, но и чтобы подышать свежим воздухом в парке, набраться «положительной энергии» или даже покормить музейных животных (так, в музее-усадьбе «Архангельское» одна пенсионерка сообщила нам, что в морозы каждый день приезжает в Архангельское из Москвы только для того, чтобы привезти кастрюлю каши местным кошкам[44]). Наконец, легенды и предания могут становится стимулом для разного рода деятельности. Так, в музее-усадьбе «Архангельское» известна легенда о подземном ходе, идущем в две стороны от склепа Татьяны Юсуповой — в сторону церкви и в сторону Москвы-реки. В первой половине 2000-х гг. сотрудники отдела капитального строительства ГМУ «Архангельское», проверяя состояние склепа, подмытого водой, проникли внутрь склепа и пытались продолбить те его стенки, которые выходят в сторону реки и церкви, в надежде найти подземный ход[45].

Наконец, значительная доля музейных нарративов посвящена музейным предметам и экспонатам, хранящимся и выставляющимся в музее (см. раздел IV вопросника).

В заключение отметим, что предлагаемый вопросник — лишь первый подступ к проблеме изучения музейного фольклора. Полевые исследования в конкретных музеях различных типов[46] позволят дополнить его и, возможно, создать различные варианты вопросника в зависимости от музейной типологии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Вопросник «Музейный фольклор»

(*сост. А.Б. Ипполитова, В.Б. Колосова, С.В. Федорова*)

I. Легендарное прошлое.

1. Как и когда создавался музей? Кто стоял у истоков его организации? Почему решено было передать здание (территорию) под музей?

2. Что происходило с фондами музея и с его зданиями во время Великой Отечественной войны? Были ли случаи, когда экспонаты отдавали на хранение на время эвакуации или на временную экспозицию в другие музеи и потом не получали обратно? Почему? Прятали ли сотрудники часть экспонатов у себя дома? Существовали ли специальные тайники для хранения экспонатов, кто из сотрудников знал об этих тайниках?

3. Что было в здании до организации музея? (не исключено, что информант знает несколько версий, одну из которых считает подлинной).

4. Какое помещение в здании для чего предназначалось? Есть ли в здании комнаты, в которых происходило что-нибудь трагическое (смерть, убийство, отбывание наказания и т.п.)?

5. Кто раньше жил или работал в здании? Как их называют (по имени-отчеству, фамилии), дают ли им прозвища? «Навещают» ли бывшие (уже умершие) владельцы [здания] музей, какие «взаимоотношения» с ними складываются у сотрудников? Видел ли кто-нибудь призраков прежних хозяев? Срабатывала ли сигнализация на появление призрака?

6. Были ли в музее легендарные сотрудники: экскурсоводы, научные работники, хранители, сторожа, директор; за какие поступки их помнят: героические (самоотверженная работа, участие в войне, спасение музея или отдельных экспонатов, умение вести диалог с властями), дурные или комические?

7. Хранятся ли в музее фотографии прежних и нынешних сотрудников и где (вывешены на стендах, на стенах в комнатах сотрудников, в альбомах и проч.)?

8. Были ли несчастные случаи, когда кто-либо из музейных сотрудников погибал или получал увечье на работе?

II. Музей и его окрестности.

1. Есть ли на территории вокруг музея скульптуры и памятники? Кому они были посвящены, в честь какого события и когда были поставлены? Были ли случаи сноса или перемещения памятников? Какова их судьба (уничтожены (как именно), хранятся в фондах музея, стоят теперь в другой части города)?

2. Что было в окрестностях музейного здания (ближайшие не сохранившиеся постройки: дома, церкви, часовни), что входило с ним в один архитектурный ансамбль или входит ныне в общий музейный комплекс (флигели, усыпальницы, беседки в парках, сами парки)? Ведут ли сейчас музейные сотрудники работу за пределами здания, вокруг него (экскурсии, исследования)? Есть ли по соседству с данным музеем другие музеи и выставочные залы, какие с ними отношения (партнерство, конкуренция, соперничество)?

3. Используется ли здание музея и окружающее пространство не только в «музейных» целях: проходят ли в нем какие-либо мероприятия, собираются ли (стихийно) местные жители на территории музея и по какому поводу, посещают ли музей молодожены (какие именно места посещают молодожены, где фотографируются, вешают ли замочки?)?

4. Находятся ли на музейной территории кладбище, склеп, отдельные захоронения людей, кладбище домашних животных? Разорялись ли могилы в советское время? Чьи это были могилы? «Посещают» ли музейную территорию души умерших? Что находится сейчас на месте разоренных могил? Посещаются ли могилы местными жителями? В каких целях? Оставляют ли на могилах свечи, монетки на память, другие предметы?

5. Есть ли под музейными зданиями подземный ход (или легенда о его существовании)? Искали ли клады в окрестностях музея?

6. Существуют ли вблизи музея почитаемые камни, деревья, источники и т.п.? В чем выражается почитание (оставляют монетки; на деревья могут вешать ленточки, на камнях — сидеть, из родников — брать воду, умываться и проч.)?

7. Имеются ли на территории музея граффити (на стенах зданий, постаментах скульптур и т.д.)? Зафиксируйте их.

8. Есть ли сакральные и «нечистые» места на территории вокруг музея?

9. Есть ли в музее помещения с «отрицательной» и «положительной» энергетикой (коридоры, лестницы, чердаки, подвалы, чуланы и проч.)? Предпринимались ли попытки «исправить положение», улучшить энергетику? Посещали ли музей экстрасенсы и с какой целью? (упокоение призраков и проч.).

10. Существует ли у сотрудников музея своя топонимика (наименования зданий и элементов ландшафта, входящих в музейный комплекс или расположенных близ него) и свой сленг, например, специальные обозначения для работников различных музейных помещений (капризная девушка» — сотрудница дворца «Каприз»)?

III. Потаенное знание современного российского музея.

1. Была ли когда-нибудь церковь или молельная комната в самом здании музея? Каковы взаимоотношения музея и церкви? Посещается ли музей представителями религиозных культов? Освящены ли помещения музея и окружающая их территория?

2. Бывают ли в музее странные, необычные посетители? Происходили ли во время экскурсий какие-либо казусы, смешные случаи, о которых сотрудники теперь рассказывают друг другу байки? Записывают ли сотрудники такие истории, помещают ли в Интернете?

3. Придумывают ли экскурсоводы свои «мифы», рассказывают ли какие-либо занимательные истории посетителям, чтоб те «не засыпали» во время экскурсии?

4. Пытаются ли посетители обходить запреты на фото- и киносъемку, на проведение самостоятельных экскурсий (встречаются ли «самостийные» экскурсоводы)?

5. Как ведут себя в музее школьники, солдаты, студенты, представители разных профессий, русские туристы?

6. Как ведут себя в музее иностранцы (так же, как наши соотечественники, или иначе)? Можно ли сразу понять, что посетитель — иностранец?

7. Посещали ли музей знаменитости, известные политики и проч.? Принято ли с ними фотографироваться и потом где-то выставлять эти фотографии?

8. Был ли музей описан в художественной литературе или снят в документальных и художественных фильмах? Удачно (правдиво, полно и т.п.) ли это получилось? Как работали «киношники» на территории музея, общались ли они с сотрудниками, задавали ли им вопросы и какие?

9. Живут ли в музее животные (кошки, собаки, лошади и т.п.)? Кто их кормит? Как к ним относятся сотрудники, местные жители, администрация, СЭС? Делают ли о них выставки («Кошки Эрмитажа»)?

10. Есть ли у музея свои спонсоры, какие с ними складываются отношения? Предпринимались ли попытки отобрать у музея здания или часть территории? Какую роль музей играет в культурной жизни города? Какое место он занимает в ряду городских музеев?

11. Как оформляются интерьеры на рабочих местах сотрудников музея?

12. Существует ли какая-то иерархия музейных профессий? Существуют ли наименования на музейном слэнге для отдельных профессий или должностей (например, для реставраторов, хранителей, археологов и т.д.)?

IV. Экспонаты.

1. Известно ли происхождение экспонатов, что рассказывают об их изготовителях, о дарителях, о реставраторах? Придумывают ли историю для экспонатов, происхождение которых неизвестно?

2. Продавались ли музейные предметы (из запасников) богатым коллекционерам? Кто принимает решение о продаже экспоната? Предпринимались ли попытки купить что-либо в обход закона?

3. Есть ли истории о передаче экспонатов на выставку или во временное пользование другому музею и их невозвращении?

4. Были ли в музее крупные кражи, удавалось ли найти похищенное? Пытались ли посетители испортить какие-либо экспонаты (как «Данаю» в Эрмитаже)? Случалось ли смотрителям задерживать грабителей, карманников?

5. Какие экспонаты постоянной экспозиции наиболее любимы, почитаемы посетителями/сотрудниками и почему? Бывают ли на выставках экспонаты, на которые посетители реагируют неадекватно; экспонаты «с положительной энергетикой», к которым приходят «подпитаться» и т.п.? Были ли случаи излечения болезней от экспонатов?

6. Какой Ваш любимый экспонат или Ваше любимое место в музее и почему? Есть ли в музее особенные экспонаты, которые дороги всем сотрудникам музея?

7. Есть ли экспонаты, которые «любят друг друга», хорошо располагаются рядом? Может ли экспонат иметь плохой характер, конфликтовать со своими «соседями» по экспозиции?

8. Может ли экспонат причинять вред сотрудникам и посетителям музея (вызывать болезни, несчастья)? Встречаются ли «несчастливые» экспонаты (ломаются, падают, плохо реставрируются, возле них забывается текст)?

9. «Оживают» ли некоторые экспонаты (особенно по ночам), перемещаются ли, живут ли своей жизнью? (в Кунсткамере папуас выстрелил из лука, когда началась война).

Примечания

[1] *Чуковский К.* Дневник. 1901—1929. М., 1991. С. 172.

[2] *Смирнов Вас.* Черт родился (Творимая легенда) / Публ. Л.И. Сизинцевой // Отечество. Краеведческий альманах. М., 1994. С. 251—258.

[3] *Байбурин А.К.* Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. № 1 (33). (URL: http://magazines.russ.ru/nz/2004/1/bab13.html#_ftnref4).

[4] *Иванов А.* Стереоскоп (Сумеречный рассказ). СПб., 1909. (URL: http://www.silverage.ru/poets/a_ivanov_stereo.html).

[5] Например фильмы «Ночь в музее» (“Night at the museum”, 2006, реж. Ш. Леви), «Город Зеро» (1988, реж. К. Шахназаров).

[6] Укажем здесь лишь на сборник: Современный городской фольклор / Под ред. А.Ф. Белоусова, И.С. Веселовой, С.Ю. Неклюдова. М., 2003.

[7] См., например: *Ахметова М.В., Лурье М.Л.* Материалы бологовских экспедиций 2004 г. // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 336—357; *Алексеевский М.Д., Жердева А.М., Лурье М.Л., Сенькина А.А.* Словарь локального текста как метод описания городской культурной традиции (на примере Могилева-Подольского) // Штетл, XXI век: Полевые исследования / Сост. В. Дымшиц, А. Львов, А. Соколова. СПб., 2008. С. 186—215.

[8] Антропология профессий / Под ред. П.В. Романова и Е.Р. Ярской-Смирновой. М., 2005; Фольклор малых социальных групп: традиции и современность. М., 2008.

[9] См. подробнее: *Неклюдов С.Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор... С. 19—20.

[10] Адреса доступа: http://www.kreml.ru/ru/main/press/KremlinPalace/2007/070616; http://www.echo.msk.ru/programs/kremlin/52548

[11] *Гришина Н.А.* Суеверия музейных сотрудников. Опыт анализа явления // Материалы VIII Боголюбовских чтений. Саратов, 2002. (URL: http://old.sgu.ru/ogis/bogo/mat8/mat8-17.html). В действительности в статье рассматриваются преимущественно легенды о музейных призраках и приметы.

[12] *Николаев О.Р.* Сверхъестественные явления в музеях Западной Сибири // Знание — сила. 2005. № 10. (URL: http://www.znanie-sila.ru/online/issue_3442.html)

[13] К сожалению, доклад не нашел отражения в виде статьи в одноименном сборнике.

[14] *Кузнецов А.* Антропология современного провинциального музейного сообщества (на примере историко-краеведческих музеев г. Ульяновска) // Антропология академической жизни. Под ред. Г. Комаровой. М., 2008. С. 258—265.

[15] *Разумова И.А.* Семиотические парадоксы музея индустриального города // АБ-60: Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфулловича Байбурина. СПб., 2007.

[16] *Грива М.А.* Новый культ камней в Коломенском // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.,

2006. С. 371—383; *Грива М.А.* Культовые камни в Коломенском // Живая старина. 2007. № 1. С. 26—28.

[17] *Леонтьева С.Г., Маслинский К.А.* Город и турист: механизмы самопрезентации «города классической провинции» (URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/maslinsky3.htm. Сокращенный вариант опубликован в: Провинция как реальность и объект осмысления: Материалы научной конференции. Тверь, 2001. С.76—86).

[18] *Куприянов П., Садовникова Л.* Место памяти в памяти местных: Культурные смыслы городского пространства (по материалам интервью жителей московского Зарядья) // Антропологический форум. 2009. № 11. С. 370—407.

[19] [*Кренке Н.А., Александрова О.И., Ершов И.Н. и др.*] Царицыно: археология современности. М., 2008.

[20] Описание проекта см.: http://igiti.hse.ru/Projects/Tsaritsyno. Результаты проекта пока еще не нашли отражения в печати.

[21] *Грива М.А.* Культовые камни... С. 26.

[22] URL: http://museum.ru/prof/disc.asp?id=F95#forum

[23] URL: http://www.netslova.ru/razumovskaya/metrazh.html. Сама Т. Разумовская так вспоминает о начале своей собирательской работы: «Эти записи начались с того, как ко мне на углу Невского и Адмиралтейского подошел человек и спросил:

— Скажите, а где тут метраж?

— ?!

— Ну, такой большой Метраж, где цари жили» (Там же).

[24] URL: http://blog.imhonet.ru/author/avleb/post/752746, http://blog.imhonet.ru/author/avleb/post/575653

[25] URL: http://blog.imhonet.ru/author/avleb/post/575653. Отметим, что и сочетание «музейный фольклор» в устах музейщиков, возможно, также обозначает в первую очередь тексты из серии «музейщики шутят». Но это наблюдение еще нуждается в проверке.

[26] URL: http://blog.imhonet.ru/author/avleb/post/575653

[27] URL: http://blog.imhonet.ru/author/avleb/post/575653/#577515

[28] *Лазарева И.* Ожившая тень в голубом // Труд. 5 августа 2004 г. № 145 (URL: http://www.trud.ru/article/05-08-2004/75349_ozhivshaja_ten_v_golubom.html).

[29] Сюжет известен, по крайней мере, с середины XX в. (Зап. А.Б. Ипполитовой от бывшего сотрудника Эрмитажа С.Б. Певзнера, 1924 г.р.).

[30] URL: http://community.livejournal.com/retro_piter/100767.html

[31] Мне довелось несколько месяцев проработать в Музее-усадьбе «Архангельское», при этом я имела возможность убедиться, что музейный фольклор играет существенную роль в музейном сообществе — в частности, как инструмент посвящения неофита.

[32] *Байбурин А.К.* Этнографический музей...

[33] Зап. А.Б. Ипполитовой в Отделе кадров ГМУ «Архангельское» 10 ноября 2005 г.

[34] URL: http://community.livejournal.com/retro_piter/100767.html

[35] Зап. А.Б. Ипполитовой от сотрудницы ГМУ «Архангельское» (жен., 1974 г.р.) в 2005 г.

[36] См. фото: http://community.livejournal.com/mosoblfoto/107267.html. О валуне в Шахматове существуют также поверья, что шахматовский валун «растет», приносит счастье», «исполняет желания», к нему приезжают молодожены: «Ну, это в 70-м году притащили [валун] из деревни Осинок — ну, близкая деревня, самая близкая [к Шахматову], чтобы увековечить это место. Раньше ведь ничего не было: в 21-м году усадьба сгорела. Вот, и чтобы увековечить с 70-го года этот камень там, валун так называемый, он там постоянно лежит. Там проходят около этого валуна праздники с 70-го года, а вот в 80... в 2001 году вот только дом открылся, вот самый главный, вот, вы видите главный дом, современный. А так все сгорело. Все восстановлено. <А вот этот валун он там лежал в этой деревне?> Да, раньше он лежал. <А с ним какие-нибудь предания связаны?> Ну, говорят, что он растет. Вот когда к нам приезжают посетители... ну как бы и мы тоже рассказываем, и как бы вот те жители, которые вот жили в деревне, говорят, что он приносит счастье. Вот так вот. И молодые вот... даже у меня тоже замуж выходили, выходили мои молодые, тоже приезжали специально, чтобы только прикоснуться. Исполнение желаний, да, и желание исполняют, да» (зап. А.Б. Ипполитовой 31 мая 2008 г. на фестивале «Интермузей-2008» от сотрудницы ГИЛПМЗ А.А. Блока в Шахматово, ок. 1960 г.р.).

[37] См. фото: http://catch-life.livejournal.com/595960.html

[38] Зап. А.Б. Ипполитовой от сотрудницы ГМУ «Архангельское» (жен., около 35 лет) в ноябре 2005 г.

[39] Такие граффити, например, существуют на внешней поверхности двух башен Московского Кремля — Водовзводной и Угловой Арсенальной (зафиксированы А.Б. Ипполитовой и В.Б. Колосовой в начале 2010 г.).

[40] *Миронов Н.* «Дорогая башня, помоги найти 1000 рублей!» // Комсомольская правда. 11 ноября 2009 г. (URL: http://kp.ru/daily/24392/570061). См. также фото: http://lunteg.livejournal.com/17119.html, http://nisana.livejournal.com/238887.html

[41] *Кренке Н.А.* Капище общины «Коляда вятичей» // Царицыно: археология современности... М., 2008. С. 152—165.

[42] *Пронякин К.* В музее поселилось привидение // Российская газета. № 3365 от 11 декабря 2003 г. (URL: http://www.rg.ru/gazeta/subbota/2003/12/11.html)

[43] Зафиксировано А.Б. Ипполитовой в июле 2009 г. (г. Абакан).

[44] Зап. А.Б. Ипполитовой от посетителя ГМУ «Архангельское» (жен., 68 лет) 5 февраля 2006 г.

[45] Зап. А.Б. Ипполитовой от сотрудницы ГМУ «Архангельское» (жен., около 35 лет) в декабре 2005 г.

[46] Так, на сайте «Музеи России» (www.museum.ru) выделяются следующие типы музеев: художественные, музеи-заповедники, архитектурные, краеведческие, мемориальные, исторические, литературные, музыкальные, театральные, естественнонаучные, науки и техники.

Раздел 3

АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ ГОРОДА: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ

А.А. ПАНЧЕНКО
(Санкт-Петербург)

ОККУЛЬТИЗМ И КОММУНИСТИЧЕСКАЯ МОРАЛЬ: НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ, СОВЕТСКОЕ ПРОШЛОЕ И КОНЦЕПЦИЯ МЕТАНАРРАТИВА*

В последние десятилетия отечественная фольклористика (как, впрочем, и другие антропологические дисциплины, сформировавшиеся на материалах так называемых «традиционных» или «архаических» обществ) демонстрировала известную растерянность при обращении к современной городской (а точнее — урбанизированной) культуре. Оставляя в стороне разнообразные идеологические, социально-политические и прочие факторы, в той или иной степени способствующие сохранению такого положения дел, укажу на одну достаточно очевидную проблему сугубо методологического характера. Даже если не преувеличивать социальный и культурный консерватизм «традиционных» обществ, можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что они характеризуются сравнительно небольшим числом коммуникативных каналов внутри устойчивых социальных групп, а также малым количеством техник и носителей для хранения информации. Эти обстоятельства, в свою очередь, диктуют необходимость использования формальных и со-

* Настоящая работа подготовлена в рамках исследовательского проекта NEWREL, поддержанного программой Европейского научного фонда EUROCORES/BOREAS. Анализ истории, религиозной культуры и социальных практик Церкви Последнего Завета, представленный ниже, основан на полевых материалах, собранных автором совместно с Сергеем Штырковым в 2001 и 2007—2008 гг. в Курагинском и Каратузском районах Красноярского края. Полевые исследования в 2001 г. были поддержаны Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров, а в 2007—2008 гг. — Национальным научным фондом США (грант № 0631419). Высказанные в статье мнения, наблюдения, выводы или рекомендации принадлежат автору и могут не отражать официальную позицию Национального научного фонда

держательных клише в качестве основного средства коммуникации[1]. Собственно говоря, именно устойчивость клишированных форм нередко рассматривается исследователями в качестве критерия «фольклорности» нарративной культуры той или иной группы.

Технологические особенности и возможности современного общества в этом отношении гораздо шире и разнообразнее. Вследствие этого значение устойчивых сюжетов и мотивов, речевых и письменных форм в окружающем нас мире заметно снижается. Однако значит ли это, что в своей работе мы непременно должны исходить из жесткого противопоставления «мифологии» и «науки», «традиционного» и «инновативного», «иррационального» и «рационального»? Урбанистическое общество продолжает опираться на повествовательную культуру, и задача современной фольклористики, как я ее понимаю, состоит в том, чтобы выявить и описать специфику нарративов, оказывающих если не определяющее, то, по крайней мере, существенное влияние на жизнь людей, которые это общество составляют. В своих дальнейших рассуждениях я попробую указать на некоторые перспективы такого анализа применительно к современной массовой религиозной культуре.

Полагаю, что читатели этой работы в той или иной степени знакомы со знаменитой работой французского философа Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна» (*La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*), вышедшей в Париже в 1979 г.[2] Собственно говоря, именно эта небольшая книга послужила фундаментом и для теории постмодернизма в целом, и для развития концепции «постнеклассической рациональности», имеющей чрезвычайно важное значение в контексте современной философии и социологии знания. Хотя вопросы трансформации научных парадигм и гносеологических моделей также имеют непосредственное отношение к тому, о чем пойдет речь ниже, наиболее значимой для современного специалиста по массовой культуре и городскому фольклору мне представляется сформулированная Лиотаром концепция метанарратива. Основные соображения, высказанные в книге французского исследователя, могут быть сведены к следующему. Хотя наука с момента своего появления скорее враждовала или конкурировала с нарративом как формой репрезентации или передачи знания, потребность в социальной и идеологической легитимации всё же заставляет науку использовать нарративные формы, которые в таком случае зачастую принято именовать философией. Впрочем, сами эти формы могут существенно различаться. Наука, предшествовавшая эпохе постмодерна, как правило, апеллировала «к тому или иному великому рассказу, как, например, диалектика Духа, герменевтика смысла,

эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т.п.». «Упрощая до крайности, — продолжает Лиотар, — мы считаем "постмодерном" недоверие в отношении метарассказов. Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс в свою очередь предполагает это недоверие. С выходом из употребления метанарративного механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии, а также кризис зависящей от нее университетской институции»[3].

Итак, в понятийной системе Лиотара метанарратив или «великий рассказ» — это некоторое телеологическое повествование, обеспечивающее общественное единодушие, поддерживающее социальные конвенции и легитимирующее те или иные социальные практики. Поскольку французского исследователя занимали формы производства и статус знания в развитых обществах Нового и новейшего времени, то он использовал понятие метанарратива для демонстрации того, как научное знание легитимизируется при помощи экстранаучных средств повествовательной культуры (именно поэтому «великий рассказ» в терминологическом отношении не может быть эквивалентен «теории», «концепции» или «гипотезе»). Мне, однако, представляется, что подобный подход может быть использован не только применительно к производству знания более или менее закрытыми корпорациями интеллектуалов, но и в связи с исследованием современной массовой культуры, достаточно причудливо комбинирующей рациональные и иррациональные способы аргументации, клишированные и индивидуальные формы речи и поведения, консервативные и инновативные способы коммуникации. Отчасти пугающее исследователя разнообразие выразительных форм, используемых теми или иными группами или «субкультурами» современного общества, может на поверку оказаться достаточно систематичным и последовательным, если мы сможем различить стоящие за этими формами метанарративные конструкции.

Мне могут возразить, что в таком понимании метанарратив фактически синонимичен мифологии или идеологии. Думаю, что это не совсем так. Во-первых, само понятие мифа в том значении, в котором его использует современная наука и философия, излишне отягощено оценочными коннотациями: мифология *a priori* воспринимается нами как иррациональный либо обладающий весьма специфической логикой мир, противостоящий «подлинному», «научному» и «разумному» знанию. Боюсь, кроме того, что аналитические эксперименты Клода Леви-Строса, пытавшегося сконструировать двух- и даже трехмерную модель мифологического текста, а затем и интертекста, сослужили не лучшую службу исследователям мифов: теперь

мифология зачастую понимается учеными как тотальный способ восприятия и репрезентации мира, основанный на устойчивой, хотя и достаточно громоздкой системе логических построений. Понятие метанарратива позволяет нам избежать этой ловушки и вернуться от эвристически сомнительного парадигматического подхода к более строгому и операциональному синтагматическому анализу: взамен дурной бесконечности бинарных оппозиций мы получаем пусть и виртуальную, но всё же обособленную повествовательную последовательность, которую вполне возможно исследовать средствами нарратологии. Это преимущество очевидно и по отношению к понятию идеологии, которое также само по себе не подразумевает апелляции к нарративу как обособленной культурной форме.

Наконец, не менее важно, что концепция метанарратива позволяет нам более свободно и легко оперировать историко-культурными данными. Мы не обязаны исходить из того, что данное общество в данный исторический период опирается на тот или иной тотальный метанарратив. «Великих рассказов», определяющих повседневную жизнь социума, может быть много, они могут противоречить друг другу, они могут подразумевать перспективную или ретроспективную телеологию, они могут рождаться и умирать. Они могут быть эксплицированными и имплицитными. Они могут проникать сквозь языковые, государственные, политические и исторические рубежи. Собственно говоря, я даже не настаиваю на их субстанциональности или объективности: речь может идти лишь о нашем аналитическом инструментарии и способе классификации изучаемого материала. Однако сам этот инструментарий представляется мне достаточно эффективным.

Предметная часть настоящей работы, к которой я перехожу, не имеет целью сколько-нибудь последовательное описание или реконструкцию тех или иных метанарративов, характерных для современной религиозной культуры. Моя задача гораздо скромнее. Речь пойдет лишь о том, что ряд социальных и религиозных форм, которые мы наблюдаем в современной России, не просто имеют корни и аналогии в позднем советском обществе, т.е. в 1960-х—1980-х гг., но и могут быть описаны как реализация некоторой группы «великих рассказов». Их детальное описание и анализ — дело будущего, я же попытаюсь лишь указать на возможное присутствие соответствующих метанарративов.

* * *

Разнообразие религиозных, магических и мантических практик, получивших широчайшую и, в каком-то смысле, неожиданную популярность в России 1990-х гг., оказало на многих исследова-

телей, если можно так выразиться, деморализующее воздействие. Ученые, привыкшие оперировать категориями мировоззренческих и религиозных систем, использовавшие интеллигибельные и иерархически организованные группы концептов для разграничения и обособления человеческих сообществ и типов социального поведения, столкнулись, как им показалось, с неразрешимыми противоречиями. Так, социолог Сергей Филатов, рассуждая о новых религиозных движениях в постсоветской России, склонен говорить об «аморфном, эклектичном религиозном сознании» и о «религиозной энтропии», развивавшейся «параллельно росту рыночных настроений»[4]. Другой отечественный социолог — Олег Паченков — в статье, посвященной профессиональным магам в постсоветской России, утверждал, что «пропагандируемые современными "магами" *идеи*, с одной стороны, и *методы* пропаганды, с другой, принадлежат к принципиально различным определениям реальности. Распространяемые ими *идеи и практики* могут быть определены как "заколдовывание мира" в противоположность употребленной Вебером метафоре "расколдовывания мира". Такая метафора призвана показать, что магическая реальность объясняет мир, его причинно-следственные связи совершенно особым образом. Тот образ мира, который создает магия, отличается от мира современного, "расколдованного". Вместе с тем *способы*, которыми "маги" пропагандируют свои идеи и практики, в полной мере принадлежат современной реальности. В частности, наиболее активно используются такие достижения цивилизации, как информационная индустрия и массовая культура». По мнению Паченкова, это противоречие можно объяснять теорией постмодерна как эпохи распада метанарративов и глобальных объяснительных моделей, приводящего к смешению и замутнению различных мировоззренческих систем[5].

Не останавливаясь на проблеме постмодерна в целом, хочу заметить, что наблюдаемый учеными распад тех или иных метанарративов еще не означает, что общество, в котором происходят подобные процессы, обязательно отказывается от метанарративов в целом. Более того, стоит полагать, что именно актуальное существование тех или иных метанарративов гарантирует необходимый уровень социальной солидарности и взаимопонимания внутри того или иного сообщества. В этом смысле понятия метанарратива, прецедентного текста и «значимой вселенной» представляются если не полностью синонимичными, то, по крайней мере, указывающими на различные проявления одного и того же социального механизма.

Наконец, не менее важно, что, говоря о религиозной энтропии и распаде глобальных объяснительных моделей, исследователи за-

частую не пытаются провести границу между культурными практиками и идеологическими репрезентациями, которую, без сомнения, следует иметь в виду не только применительно к тоталитарному советскому строю, но и в контексте более либерального российского общества последних десятилетий. Очевидно, что «латентные» метанарративы, не эксплицируемые идеологическими декларациями и «каноническими» текстами религиозного, политического или литературного характера, могут оказывать не меньшее, а подчас и большее воздействие на социальную и культурную жизнь, чем осознаваемые и декларируемые членами общества конвенции.

С этой точки зрения я и хотел бы взглянуть на автохтонные новые религиозные движения (далее — НРД), возникшие в странах СНГ на рубеже 1980-х—1990-х гг. Речь, таким образом, пойдет скорее об их «старине», чем о «новизне», о континуальности, а не инновативности, о том, в какой степени они наследуют социальным проектам и культурным тенденциям советского времени. Хотя основным материалом для моих рассуждений послужат данные об истории и современной культуре Церкви Последнего Завета (далее — ЦПЗ)[6], известной также под именем «движения виссарионовцев», я полагаю, что эти наблюдения в целом применимы и в отношении других постсоветских религиозных движений, а также и современной отечественной религиозной культуры в целом. В культурно-генетических разысканиях, представленных в настоящей статье, я не пытаюсь реконструировать какой бы то ни было прямой исторической преемственности между теми или иными общественными и религиозными группами советского и постсоветского периодов; речь пойдет лишь о возможной генеалогии ряда объяснительных моделей и социальных практик.

* * *

В 1979 г. в Новосибирский обком КПСС поступил необычный документ. Это был пространный меморандум «О проблеме создания культурно-научного центра в развитие идей Н.К. и Е.И. Рерих», подписанный сотрудниками различных учреждений Сибирского отделения АН СССР. В их числе были кандидат физико-математических наук, заведующий лабораторией Института геологии и геофизики А.Н. Дмитриев, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории, филологии и философии Ю.Г. Марченко, редактор издательства «Наука» Ю.М. Ключников[7]. Хотя в этой записке действительно шла речь о создании «рериховского» центра на Алтае, ее основные положения имели более общий характер и вполне могли довести до сердечного приступа

среднестатистического партийного функционера. Исходя из того, что мировая революция представляет собой «главный процесс всех участников жизни нашей планеты», авторы меморандума выражали озабоченность в отношении последствий борьбы социализма и капитализма, сказывающихся на состоянии окружающей среды и всего человечества:

> Вполне естественно, что тяжесть борьбы сказалась не только на среде обитания человека, но, в основном, и на самом человечестве. Постоянно растущий физический и психологический стресс вызывает глобальную и массовую эрозию защитных механизмов человека, а также животных и растительных форм. Силы вражды с прогрессивным социалистическим строем, наряду с политическими, экономическими и военными способами давления, за последние десятилетия интенсивно переводят борьбу в область психологии. Переводом «горячей» войны в психосферу человечества обозначен качественно новый этап конфронтации, в котором каждый житель нашей страны атакуется психологическими средствами, развивающими алчность, сомнение, страх, подозрительность, взаимную вражду и другие отрицательные качества. Эти зерна психологической деформации производятся массовым порядком средствами субкультуры: порноискусством, «агрессией моды», «свободной» философией, изобретением средств, воздействующих с помощью электроники, наркотиками и пр.[8]

Впрочем, по мнению А.Н. Дмитриева и его коллег, продолжатели дела Ленина могли бы воспользоваться в своей борьбе новыми, но весьма действенными средствами:

> В качестве дополнительных и эффективных средств борьбы с неявными и явными психологическими силами эрозии наше государство может применить новейшие гносеологические, эмоциональные и волевые средства, предложенные нашей стране еще в 20—30-х гг. Н.К. и Е.И. Рерихами в виде учения, именуемого Учением Живой Этики. Это учение по существу своему продлевает жизнь в еще более далекое будущее по великому пути Ленина. Для раскрытия некоторых сторон и возможностей Учения Живой Этики в условиях нашей страны и взятия под контроль мировых тенденций применения и развития идей Учения Живой Этики и предлагается данная записка как первичный опыт, подлежащий серьёзной и вдумчивой, но безотлагательной проверке делом[9].

Далее сообщалось, что ключом к практическому использованию учения Рерихов в СССР должно стать овладение психической энергией — «высшим и наименее изученным из всех известных человечеству видов энергии»:

«Живая Этика» учит, что психическая энергия — материальная формопроявленная реальность и степени утончения ее беспредельны, что она вмещает, согласует и управляет собой все остальные виды энергии. Наука вплотную подошла к разгадке тайны психической энергии. Но овладение высшими формами ее (низшим психизмом и психопотенциалом владеет заурядный гипнотизёр) могут лишь люди высокой духовной и этической организации, и это закономерно: природа поставила барьер на пути овладения своими главными тайнами. Ведь нетрудно представить, сколько бед может наделать злонамеренный человек, получивший в распоряжение силы, в тысячу раз более могучие, чем ядерная энергия. Таким образом, процессы овладения психической энергией и воспитания нового человека (последний процесс в общих чертах сформулирован «Моральным кодексом строителя коммунизма») — эти процессы двуедины в эволюционной реторте жизни на Земле и в Космосе. Вопросы космических форм жизни и жизненных процессов поднимали в своих работах наш современник В.И. Вернадский и отец космонавтики К.Э. Циолковский. Мощным конденсатором и рефлектором психической энергии являются произведения искусства. Велико оздоравливающее значение творений Пушкина, Толстого, Шолохова, Мусоргского, Рериха. В то же время известны «творения» субкультуры, разрушительно действующие на психику человека, вызывающие в ней необратимые злокачественные изменения и нацеленные на глобальное уничтожение планеты доктринами алчности и неограниченных прибылей[10].

Именно «негативные выбросы» психической энергии, т.е. «вся сумма некачественных чувств, мыслей и поступков людей, живущих на Земле», и представляли, по мысли авторов записки, главную опасность для человечества, будучи препятствием для проникновения на землю вибраций «всеначальной» «космической энергии Фохат». Для борьбы с этим вредоносным эффектом предлагалось сосредоточить «целенаправленные усилия специально подготовленных и сгармонизированных сотрудников, способных пробить бреши в зловещих облаках, окутавших небо, особенно над большими городами»[11]. Кроме того, А.Н. Дмитриев и его коллеги намеревались использовать психическую энергию «при терапии разного рода заболеваний, в частности, рака», а также «методами точнейшего анализа начать изучать, замерять и характеризовать виды психической энергии, заключенной в произведениях искусства, указать ее разрушительный (инволютивный) или созидательный (эволютивный) характер». Предполагалось, что вся эта деятельность будет осуществляться сотрудниками «Культурно-научного центра имени Н.К. и Е.И. Рерих» в Горно-Алтайской автономной области, Новосибирске и Москве.

Главным подразделением центра должен был стать «Институт психической энергии». Важнейшим условием для создания планируемой сети учреждений авторы записки считали приобретение архива института Урусвати, созданного Н.К. Рерихом в Индии и завещанного последним Советскому Союзу. Помимо наследия Рерихов, культурно-научный центр должен был уделять специальное внимание изучению и изданию трудов Е.П. Блаватской.

Хотя инициатива «группы Дмитриева» и не привела к следственным и судебным действиям в отношении ее участников, все они незамедлительно получили партийные и служебные взыскания. Протоколы партийных собраний, посвященных разбору «персональных дел» поклонников «Живой этики», позволяют более ясно представить себе историю и специфику деятельности этой группы, бывшей, насколько я могу судить, одной из первых организованных форм «рериховского движения» в СССР.

По словам участников группы, она была создана в начале 1970-х гг. членами расформированного «клуба йогов» при Новосибирском Доме ученых. «Сначала эта группа собиралась в Университете, но затем, чтобы ограничить приток случайных людей и сделать работу более целенаправленной, группа стала собираться на квартире Дмитриева». Основными занятиями новосибирских энтузиастов было чтение и обсуждение сочинений Е.И. Рерих по рижским изданиям 1920-х—1930-х гг. Сам Дмитриев впоследствии вспоминал:

> Прежде чем возник «открытый вариант рериховского движения» в новосибирском Академгородке, существовал латентный период знакомства и постижения основ «Живой Этики». Еще осенью 1967 года, после ознакомительных бесед с Александром Леонидовичем Яншиным и Андреем Алексеевичем Трофимуком, мною было составлено письмо в Ригу в республиканскую библиотеку города с просьбой прислать «полное собрание томов Агни-Йоги» с целью их научного применения. Письмо ушло за подписью первого заместителя Председателя СО АН СССР академика А.А. Трофимука. Через две недели в ИГиГ СО АН пришла полная фильмокопия всех 12 томов Агни-Йоги. А еще через месяц я показал фотокопии отдельных томов А.А. Трофимуку. Так в Академгородке начался скрытый период вхождения в идеи и смыслы «науки нового витка» — Агни-Йоги[12].

Кроме того, на собраниях «группы Дмитриева» проводились различные тренинги по развитию «психоэнергетических» способностей, духовному целительству и телепатическому общению. Наконец, во второй половине 1970-х гг. новосибирские поклонники «Живой Этики» начали на свои деньги строить музей Н.К. и Е.И. Рерихов

в селе Верхний Уймон Усть-Коксинского района Горно-Алтайской АО. Эта инициатива получила административную и частичную финансовую поддержку сельского совета Верхнего Уймона, администрации Усть-Коксинского района и областного комитета КПСС.

Из протоколов партийных собраний, посвященных «группе Дмитриева», явствует, кроме того, что их письменное обращение в партийные органы оказалось по крайней мере отчасти вынужденным. Оно было своего рода «опережающим ударом», спровоцированным доносом жившего в Новосибирском Академгородке некоего «старого большевика». Этот последний «написал письмо в ЦК КПСС о существовании в Институте геологии религиозной секты и о том, что у ее членов ввиду разногласий с женами много разводов, в том числе развелся с женой (его дочерью) бывший зять, участник подпольной группы»[13]. Партийная комиссия, созданная институтом для рассмотрения этого вопроса, «не смогла выяснить суть дела до конца из-за того, что Дмитриев отказался что-либо рассказать, мотивируя свой отказ тем, что группа якобы занимается секретными научными исследованиями особой важности. Представитель из районного Управления КГБ т. Ревенко Б.Т. подтвердил наличие таких работ и не советовал привлекать внимание к этому вопросу»[14]. Однако «старый большевик», по всей видимости, оказался человеком настойчивым, что и привело к публичному обнародованию деятельности группы.

Во время рассмотрения своих персональных дел на партийных собраниях члены группы говорили о своей приверженности марксизму-ленинизму, апеллировали к своим реальным либо вымышленным контактам с КГБ и другими «компетентными органами», занимающимися проблемой «психотронного оружия» (так, например, Ю.Г. Марченко утверждал следующее: «Я не могу говорить о местах расположения и составе групп, их работе. О них знают компетентные органы, они знают и про нас. Это люди из КГБ»)[15] и настаивали на существовании неких «групп, которые хотят ограничить интерес к Рериху»[16]. Хотя, как правило, в качестве «враждебного начала» они упоминали безличную капиталистическую культуру потребления, особенно упирая на вредоносность дискотек и необходимость умеренности в еде («Надо проводить посты — половина населения в стране ожирела, а раньше, при постах, люди крепче были»[17]), можно предполагать, что их конспирологические идеи были, до известной степени, окрашены антисемитизмом. Отстаивая необходимость изучения трудов Блаватской, которой, разумеется, было довольно сложно вменить марксистско-ленинское мировоззрение, и Ключников, и Марченко утверждали, что

она, наравне с Марксом и современным им партийным руководством, была противницей сионизма:

> Никто не разработал так глубоко теоретические основы мирового сионизма, как Блаватская — какова мирская основа еврейства и т.д. — об этом пишет Блаватская, об этом писали Маркс и Энгельс (т. I. Соч. «К еврейскому вопросу»). Об этом пишет журнал «Коммунист» (№ 1. 1979 г., редакционная статья)[18].

Я так подробно остановился на материалах партийного расследования по вопросу о «группе Дмитриева» не только потому, что оно во многом напоминает судебные дела о русских сектантах XVIII—XIX вв., которыми мне приходилось довольно много заниматься и которые представляют собой очень ценный, хотя и обладающий своей спецификой источник информации о скрытых сторонах тогдашней массовой религиозной культуры[19], но и в связи с тем, что идеи и практики новосибирских «рериховцев» 1970-х гг. представляются достаточно репрезентативными для той «невидимой религии» поздней советской интеллигенции, которая, как мне кажется, и послужила основой для новых религиозных движений, появившихся в России и СНГ в конце 1980-х — начале 1990-х гг. Материалы моих полевых исследований в сибирских общинах Церкви Последнего Завета позволяют говорить о тех же самых метанарративных моделях, определяющих специфику повседневной культуры последователей Виссариона. Речь здесь также идет о психической энергии, играющей главенствующую роль в судьбах человечества и всего мироздания, о неизбежных или, по крайней мере, возможных экологических катастрофах планетарного масштаба, о духовном целительстве, противостоящем вредоносной и, так сказать, «токсикогенной» аллопатической медицине, о необходимости соблюдения разветвленной системы пищевых запретов, способствующей сохранению правильного энергетического баланса в человеческом организме. Важно иметь в виду, что эта система объяснительных моделей и поведенческих норм не может быть возведена исключительно к учению основателя ЦПЗ: многие последователи Виссариона следовали ей еще до того, как впервые услышали проповеди своего будущего лидера. Таким образом, «энергетические верования», играющие чрезвычайно важную роль в культуре и идеологии ЦПЗ, нельзя признать специфичными лишь для этого движения: они представляют собой часть общего религиозного наследия советской культуры, в известном смысле восходящего к оккультным и религиозно-философским учениям конца XIX — начала XX в. Что касается конспирологического антисемитизма, рас-

сказов о могущественных спецслужбах и психотронном оружии, то, казалось бы, эти темы вряд ли можно признать «благоприятными» с точки зрения утрированно миролюбивого учения Виссариона. Однако наши полевые материалы показывают, что в устной культуре ЦПЗ они также представлены, хотя, по всей видимости, и не очень широко. Таким образом, как мне кажется, здесь мы нащупываем контуры достаточно устойчивой и обладающей внутренней логикой метанарративной модели, которую еще предстоит описать исследователям религиозной культуры и городского фольклора в России XX века.

Если, однако, существенная и, пожалуй, наиболее значимая часть верований последователей Виссариона представляет собой часть более общего религиозного наследия советской и постсоветской интеллигенции, можно ли вообще говорить о культурной или общественной специфике этого движения? На мой взгляд, характерные особенности ЦПЗ следует видеть, прежде всего, в социальных практиках, преследующих целью моральное усовершенствование и дисциплинирование последователей Виссариона. Впрочем, эти практики, как я постараюсь показать, также, возможно, восходят к социальным проектам советского времени.

В свете упомянутых представлений о вредоносной роли «негативной психической энергии» вполне естественным средством для спасения человечества представляется его моральное и психологическое усовершенствование. «Общество будущего», которое стремятся построить виссарионовцы, должно быть лишено любых «негативных» (или «неблагоприятных») форм человеческого поведения и социальных отношений, включая эгоизм, гордость и агрессию, эксплуатацию и неравенство. «Моральный дискурс» ЦПЗ оперирует набором ключевых идей и концептов, преимущественно заимствованных из проповедей Виссариона и играющих значимую роль в обсуждении этических проблем и формировании поведенческих стратегий. К их числу относятся:

эгоизм, иногда воображаемый и репрезентируемый в соответствии с бинарными оппозициями «человеческое/нечеловеческое» и «культура/природа» как «зверек» или «лохматый»;

гордыня, названная «медузой» в одной из наиболее известных проповедей Виссариона 24 октября 1998 г. в д. Петропавловка[20];

мудрость, под которой в данном случае понимается не только абстрактное представление о правильных формах поведения и рассуждения, но и метод разрешения конкретных моральных проблем, вследствие чего человек может «просить мудрости» или «давать мудрость» другим в зависимости от практических обстоятельств;

горение, под которым понимается особое психо-физическое состояние человека, стремящегося победить свою гордыню и эгоизм (это понятие также восходит к проповедям Виссариона и представляет собой оригинальную интерпретацию известного пассажа о крещении Духом Святым и огнем из Евангелия от Матфея (3: 11))[21];

полянка смирения — образ, также восходящий к проповеди 24 октября 1998 г. и символизирующий сложный и трудно опознаваемый путь к самоусовершенствованию[22].

В дополнение к этим идеям, концептам и символам последователи ЦПЗ разработали целый ряд специфических форм коммуникации и дисциплинирующих техник, обеспечивающих существование единого информационного поля, стабильных типов социального взаимодействия и средств взаимного контроля внутри общин виссарионовцев. К ним относятся практика так называемых *подсказок,* а также *стульчик мудрости, морально-этические собрания* и *собрания по единому пониманию.*

Подсказка является наиболее распространенной формой коммуникации по поводу морально-этических вопросов и представляет собой критическую, но доброжелательную рекомендацию касательно поведения, слов, идей, привычек и т.п. того или иного члена общины. По всей видимости, сам этот термин заимствован из идиолекта самого Виссариона. Он встречается уже в ранних частях «Последнего Завета» — Священного Писания ЦПЗ, включая Книгу Обращений, Книгу Основ и вторую часть Повествования от Вадима. По крайней мере с середины 1990-х гг. подсказка становится одним из ключевых концептов морального дискурса виссарионовцев. В тексте Последнего Завета этот термин используется более 1200 раз. В виссарионовском анекдоте, записанном нами в 2001 г., говорится: «Вот у Церкви Последнего Завета есть одно коренное отличие от других вер». — «Какое?» — «А на похоронах подсказку могут дать»[23]. По сути дела, подсказка является не сугубо абстрактным понятием морально-этического характера, но указывает на более или менее формализованный способ социального взаимодействия, который может и предотвратить, и продуцировать потенциальный конфликт между двумя или несколькими последователями Виссариона:

> Подсказка — это помощь другому человеку видеть то, что он не видит. Или не хочет, иногда бывает, видеть. Но здесь нужно подойти к этому очень мягко, чтобы не ранить человека. Потому что человек, в общем-то, очень раним, и сейчас идет как бы открытие людей, вот у нас во всяком случае, мы пытаемся открыться друг другу полностью, ничего не утаивая внутри. И когда у человека начинает

выходить все эти негативные... Сейчас у нас очень сильно идет такая среда, у нас сейчас, создана для того, чтоб всё негативное из нас как можно больше вылезло. И оно начинает вылезать, и люди становятся очень ранимыми. И для того, чтоб они не были ранимыми, сначала нам было сказано просто подсказывать человеку. Потом, в общем, понятно стало, что люди стали закрываться наоборот. И теперь как бы нам подсказано о том, что быть очень бережными друг к другу и быть нежными друг к другу и подсказывать не сразу. А вот человек выплеснул, да, что-то из себя, вылезло у него, постараться дать ему успокоиться, что вот он отошел от это<го>, и у самого чтоб у тебя не было именно всплеска внутренне негативного, а прийти к полному спокойствию внутри. Только после этого — либо намеком, если человек как бы не понимает намека, можно, но мягко и нежно, что у нас не всегда получается, особенно в применении <неразборчиво>. Я очень категоричный человек, и мне вот сложно, например, вот дать хорошую подсказку человеку. А она — только в помощь. Подсказки идут только в помощь, для того, чтоб человек увидел, что ему нужно, над чем ему нужно поработать. Вот только для этого подсказки даются. А не то, чтоб унизить его как-то, принизить...[24]

Более устойчивую и организованную форму взаимной критики, обсуждения морально-этических проблем и социального дисциплинирования представляет собой так называемый **стульчик мудрости**, разработанный членами ЦПЗ в конце 1990-х гг. (первое упоминание о нем в Последнем Завете относится к декабрю 1999 г.)[25]. Сначала эта процедура существовала только в Обители Рассвета — «столице» сибирских поселений виссарионовцев, однако вскоре стульчик мудрости приобрел популярность в большинстве сельских и городских общин ЦПЗ. Как правило, хотя это и не является обязательным, каждый мужчина, входящий в общину, должен пройти стульчик мудрости раз в году — в декабре или начале января (т.е. перед «днями безвременья» или во время них). Человек, «садящийся на стульчик мудрости», должен выслушать все критические замечания членов своей общины, не отвечая им и не оправдываясь. Вместе с тем он может рассказать братьям и сестрам о собственных негативных поступках и моральных проблемах, а также просить их о соответствующих подсказках. В последние годы стульчик мудрости утратил часть своей популярности, однако он по-прежнему практикуется в сибирских и городских общинах ЦПЗ.

У нас есть дни безвременья — с первого по четырнадцатое января, когда вот на стульчик мудрости как Учитель предлагает всем сесть. Но на этот стульчик мудрости может садиться хоть каждый день каждый. Если он хочет в себе что-то изменить, увидеть все то,

что видят другие в нем, он садится на этот стульчик и выслушивает каждого, единственно — уточняет только, ничего не оправдываясь ни в чем, а просто уточняя: а вот где, а вот как, ну — как бы обстоятельства. Это, ой, вы знаете, это такая прекрасная вещь! Сидишь там, горишь! Но зато потом такая... Ну я не знаю, такая радость, что ты видишь, что как люди заботятся о тебе. Не именно выискивают твои какие-то негативные сто<роны>, а именно в желании помочь друг другу увидеть[26].

Новостной раздел веб-сайта Самарской общины ЦПЗ описывает проходивший в 2004 г. стульчик мудрости следующим образом: «Сегодня таинство стульчика мудрости проходил Миша Вашуров. Брат открыто рассказал о своих слабостях, о том что он часто не справляется с ситуациями в семье и на работе. Братья и сестры подсказали Мише, что у него завышенная самооценка своих сил, которая приводит его к излишнему самобичеванию. Мише посоветовали, чтобы правильно выстроить взаимоотношения с сыном, нужно: снять излишнюю требовательность к нему, проявить больше заботы, тепла и при общении с сыном в первую очередь менять себя, а не ребёнка»[27].

Менее формализованный вариант той же самой техники дисциплинирования обычно обозначается словосочетанием **просить мудрость**. Эта процедура может происходить в самых разных обстоятельствах и требует некоторого количества людей, готовых «дать мудрость» тому, кто нуждается в мнениях и подсказках касательно его или ее мыслей и дел:

Я, например, вот сегодня хотела девочек попросить дать мне... вот сегодня, если получится вечером, дать мне мудрость по поводу каких-то моих может быть домыслий, которые... не несут реальность, в реальности... А я домысливаю, понимаете? А мы, как правило, домысливаем негативно. То есть мы внутри там обижаемся: почему ко мне так относятся, а я этого не достоин, а я достоин лучшего отношения к себе. <...> Я попрошу мудрости. Я скажу: «Девочки, что вы видите во мне такое, что меня наводит на такие-то, такие-то мысли?» Такие-то, такие-то у меня непонимания внутри, они у меня накапливаются. Вот чтобы это вынуть из себя, ну как бы очиститься, вот они мне будут говорить. А в дальнейшем я уже буду смотреть, что: да, это действительно правильно, да, это так, мне... мне с этим надо работать, я с этим работаю. А что-то я может быть даже и не пойму, скажу: «Да, этого у меня и нет. Чего это они мне говорят?». А может, я просто этого не знаю. А может, я просто еще не вижу. Не осознала. А оно во мне есть. Значит еще время не дошло до того, чтобы я это осознала...[28]

Другой формой коллективного дисциплинирования в общинах ЦПЗ были, в течение определенного времени, «морально-этические собрания», прекращенные по распоряжению Виссариона в 2004 г. Обычно подобное собрание созывалось в общине или в так называемой «единой семье»[29] для обсуждения конкретной ситуации, например неправильного поведения одного из членов общины, раздора в чьей-нибудь «природной семье» или конфликта между несколькими общинниками. Нам не приходилось посещать подобные собрания, однако можно предположить, что зачастую они приводили не к затуханию, а к дальнейшему развитию различных конфликтов внутри общин. Когда практика морально-этических собраний была прекращена, часть их функций отошла к централизованному «морально-этическому совету», а часть — к так называемым «собраниям по единому пониманию».

Первоначально **собрания по единому пониманию Истины** (т.е. слов Виссариона) функционировали в качестве экзегетических и дискуссионных клубов для изучения Последнего Завета, а также недавних и еще не изданных проповедей Виссариона. Однако со времени прекращения морально-этических собраний «единое понимание» стало включать не только абстрактные теологические и идеологические дискуссии, но и анализ различных моральных вопросов, заимствуемых из жизни конкретных общин. Человек, желающий обсудить ту или иную моральную проблему «на едином понимании», просит членов общины подготовиться к дискуссии, сверяясь с соответствующими местами Последнего Завета. В общинах, где мы проводили полевые исследования, такие собрания проходят ежедневно, начинаются рано утром и продолжаются около часа. Хотя посещение этих собраний не является обязательным, наиболее активные в социальном и религиозном отношении члены общин стараются не пропускать их.

В последние годы лидеры ЦПЗ попытались упорядочить этот сложный набор морально-этических техник и с этой целью разработали стандартный порядок действий, известный под именем «**Священного алгоритма разбора ситуаций**, возникающих вследствие противоречий между отдельными верующими». Если противоборствующие стороны не в состоянии прийти к соглашению, они могут апеллировать к собранию общины либо к «морально-этическому совету», заседающему в Петропавловке. В настоящее время в него входят «устроитель церкви» (администратор, курирующий организационные вопросы и отношения ЦПЗ с внешним миром) Владимир Ведерников, священник Сергей Чевалков и несколько компетентных и авторитетных членов Петропавловской единой

семьи. Однако если даже решение совета не в состоянии прекратить конфликт, необходимо (в письменной форме либо лично) обратиться к Виссариону, слово которого, разумеется, обладает абсолютным авторитетом. Алгоритм был разработан несколько лет назад Ведерниковым и Чевалковым, пытавшимися упорядочить поток обращений, поступавших к Виссариону от рядовых общинников.

Сказанное может вызвать впечатление, что формирование и распространение моральных норм и техник дисциплинирования в ЦПЗ в существенной степени контролируется лидерами движения и самим Виссарионом. Однако это справедливо лишь отчасти. Существенную роль в поддержании и распространении социальных и этических моделей в ЦПЗ играет устная культура движения. К ней относятся различные типы персональных нарративов, практики обсуждения и интерпретации Последнего Завета, а также других печатных текстов и видео, циркулирующих в общинах и, наконец, сообщения, так сказать, «потустороннего характера», исходящие либо от внеземных цивилизаций, либо от душ умерших людей и передаваемые через «контактеров».

Как правило, персональные нарративы виссарионовцев повествуют о «случаях из жизни», тем или иным образом демонстрирующих значимость и актуальность верований, моральных норм и социальных практик последователей ЦПЗ. К числу наиболее распространенных сюжетов подобных рассказов относятся истории о негативных следствиях (нередко выражающихся в появлении и развитии различных болезней, а также несчастных случаях) дурных мыслей и поступков, проявлений гордыни и эгоизма. Как правило, подобные случаи осмысляются не в терминах традиционной христианской дидактики, подразумевающей чудесное и не рационализируемое вмешательство божественных сил в повседневную жизнь человека, но при помощи квазинаучных «энергетических» объяснений, о которых уже шла речь выше. Поэтому к исцелению от болезней, по мнению виссарионовцев, ведет не медикаментозное лечение или вакцинация, а раскаяние и молитва: последние, так сказать, «уравновешивают энергетический баланс»[30].

Хотя особое внимание к этическим проблемам в большей или меньшей степени характерно для большинства НРД и в России, и на Западе, мне всё же кажется вполне резонным и даже необходимым задуматься о генеалогии описанной «машины для производства морали». Разумеется, причины ее появления могут быть вполне практическими и ситуативными. Показательно, что и проект единых семей, и большинство вышеописанных моральных идей

и концепций были впервые публично высказаны Виссарионом осенью 1998 г., вскоре после финансового кризиса, приведшего к резкому скачку инфляции и, по всей видимости, серьезно ударившему по экономическому положению ЦПЗ. В этом смысле «коллективизация 1998 года» (происходившая одновременно и в социальной, и в экономической, и в моральной сферах) может рассматриваться как средство выживания в тяжелых экономических условиях. Впрочем, подобные объяснения не снимают вопрос о конкретных культурно-исторических источниках тех морально-этических практик, которые были выработаны ЦПЗ в конце 1990-х гг.

Поскольку подавляющее большинство последователей ЦПЗ — бывшие граждане СССР, в большей или меньшей степени знакомые с социальными практиками и идеологическими моделями советского периода, логично предположить, что коллективистские проекты в сфере этических норм и социально-экономических отношений, характерные для этого движения, могут восходить к тем или иным формам «советского этоса» второй половины XX в. Впрочем, даже здесь мы сталкиваемся с известным разнообразием моделей и тенденций. В сущности, «советский этос» хрущевского и брежневского времени не был чем-то монолитным: здесь вполне допустимо говорить о «множественной морали» в разных смыслах этого выражения. Более того, некоторые современные исследователи утверждают, что поздняя советская культура парадоксальным образом сочетала коллективистские и индивидуалистические идеалы и методы дисциплинирования[31]. Таким образом, исследование генеалогии моральных практик ЦПЗ требует анализа конкретных форм этической культуры советского времени.

* * *

Хотя время правления Н.С. Хрущева принято описывать как «оттепель» — период либерализации и «десталинизации», — трансформации практик повседневной жизни, происходившие в этот период, вряд ли можно назвать сугубо демократическими. Вот, например, что пишет по этому поводу Олег Хархордин: «Если рассматривать усиление взаимного надзора в повседневной жизни в долгосрочной перспективе, то 1957 г. был прямым продолжением и развитием 1937»[32]. Действительно, возрождение «товарищеских судов», создание «добровольных народных дружин» и «комсомольских патрулей», а также прочие проекты такого типа стоит, по-видимому интерпретировать как попытку создания тотальной системы взаимного контроля на «низовом» уровне советского общества.

По мнению Хархордина, хрущевские проекты коллективизации частной жизни вели к созданию «системы взаимного надзора и взаимного контроля — системы более тщательной и надежной в своем функционировании, чем открыто репрессивная сталинская система, которую она сменила»[33]. С этими соображениями, как мне кажется, можно согласиться лишь отчасти. Думаю, что, в отличие от сталинского иерархического государства, основанного на господстве бюрократов-специалистов (в том числе и прежде всего — сотрудников партийного аппарата и спецслужб) хрущевская практика «частичного народовластия» представляла собой нечто, напоминающее итальянский фашизм, поскольку на деле подразумевала не слежку «всех за всеми», а формирование групп активистов-непрофессионалов, претендовавших на определенные полномочия в сфере социального контроля.

Кроме того, важно иметь в виду, что Хархордин не совсем прав, представляя активизацию «общественности» в Советском Союзе конца 1950-х гг. исключительно как «инициативу сверху», инспирированную хрущевской администрацией систему надзора. Известно, что массовые реабилитации политзаключенных в 1955—1956 гг., доклад Хрущева на XX съезде КПСС и другие мероприятия, направленные на «десталинизацию» СССР, были восприняты частью общества (и, в частности, многими интеллектуалами) как признак реальной демократизации социального строя. При этом отказ от сталинского дискурса зачастую осмыслялся в терминах возвращения к более или менее виртуальному «ленинскому наследию», идеалам и этическим нормам первой половины 1920-х гг. Показательно, что достаточно заметную роль в идеологическом проекте хрущевской эпохи играют образы революции 1917 г., Гражданской войны, большевистской героики и создания «нового человека». В 1957 г. один из кумиров тогдашней советской интеллигенции Б.Ш. Окуджава, за два года до этого вступивший в ряды КПСС, написал песню «Сентиментальный марш», посвященную поэту Евгению Евтушенко и закачивающуюся следующим куплетом:

Но если вдруг когда-нибудь мне уберечься не удастся,
Какое б новое сраженье ни покачнуло шар земной,
Я все равно паду на той, на той единственной Гражданской,
И комиссары в пыльных шлемах склонятся молча надо мной[34].

Трудно сказать, насколько советское общество, а также сами его лидеры верили в реалистичность двадцатилетней программы строительства коммунизма, декларированной на XXII съезде партии, однако нет сомнения, что идея трансформации «морального

облика» среднего советского человека, стоящего на пороге социально-экономического благоденствия, находила известный отклик в среде либеральной интеллигенции. В этом смысле пресловутый «Моральный кодекс строителя коммунизма», вошедший в текст третьей программы КПСС, вероятно, не выглядел столь уж курьезным, тем более, что он был лишь частью более обширного проекта формирования новой коммунистической морали: в 1959 г. в Ленинграде было проведено «первое научное совещание по вопросам марксистско-ленинской этики»[35], на следующий год на философских факультетах МГУ и ЛГУ были открыты кафедры этики и эстетики[36], а в 1961 г. были изданы первый учебник для вузов и первая хрестоматия по «марксистской этике»[37]. Не берусь судить о степени, в которой эта «новая моральная культура» напоминала ее адептам публицистические кампании против «мещанства» и «мелкобуржуазности» второй половины 1920-х гг.[38], однако эта параллель представляется достаточно очевидной.

Именно этот социальный и идеологический контекст, как мне кажется, обусловил появление социальных практик и моральных норм, в той или иной степени унаследованных ЦПЗ. Речь идет о так называемом «коммунарском движении», которое началось с локального педагогического эксперимента, но затем оказало заметное влияние на повседневную культуру и поведенческие практики советской интеллигенции последних десятилетий XX в.[39] В середине 1950-х гг. комсомольский функционер, специалист в области педагогики и будущий профессор ЛГПИ им. А.И. Герцена И.П. Иванов (1923—1992) создал при Ленинградском НИИ педагогики АПН СССР педагогическую группу «Союз энтузиастов», ориентированную на поиск новых методов «коллективной организации пионерской работы». Первоначально в нее входили сотрудники института и старшие пионервожатые ленинградских школ[40]. Несколько лет спустя, в 1959 г., Иванов и его последователи организовали при Доме пионеров и школьников Фрунзенского района школу пионерского актива, получившую имя «Коммуна юных фрунзенцев» (КЮФ), или «Фрунзенская коммуна». По собственному признанию Иванова, его вдохновляли, прежде всего, педагогические идеи и методы А.С. Макаренко, использованные последним при организации Полтавской и Харьковской (Куряжской) колоний для малолетних правонарушителей (а также «коммуны имени Дзержинского») и сформулированные в «Педагогической поэме», «Флагах на башнях» и других сочинениях этого «классика советской педагогики»[41]. Кроме того, известную роль в организации КЮФ сыграли образы и символы, заимствованные из детских повестей и рассказов Аркадия

Гайдара, а также из практики «тимуровского движения».

Поскольку будущие члены КЮФ были не малолетними правонарушителями, а, наоборот, активистами школьной общественной работы, то проект Иванова вполне согласовался с описанным выше государственным курсом на формирование «низовых» сетей и групп активистов, ориентированных на новый моральный облик «строителя коммунизма». По всей видимости, создатель КЮФ считал ее педагогическим экспериментом, который в случае успеха необходимо было распространить на всю систему среднего образования. Впрочем, эта идея была негативно воспринята не только многими школьными учителями, но и самими коммунарами: судя по всему, именно разногласия между Ивановым и его подопечными стали причиной того, что он покинул свое детище в 1962 г.[42]

Основным принципом организации КЮФ была крайняя коллективизация любой деятельности ее членов, включавшей «добровольный» труд на городских субботниках и летние сельскохозяйственные работы на лагерных сборах в «подшефном» Ефимовском районе Ленинградской области, а также различные формы художественной самодеятельности, ролевых игр и дискуссионных клубов. Важной особенностью коммунарского движения была ориентация на полное самоуправление и эгалитаризм: руководство коммуны и ее отдельных отрядов избиралось из числа самих коммунаров, причем предполагалось, что взрослые организаторы КЮФ зачастую не обладают правом решающего голоса, хотя на практике, по-видимому, дело обстояло иначе. Основой «коммунарского воспитания», согласно Иванову, была организация так называемых «коллективных творческих дел», т.е. различных трудовых, познавательных или развлекательных проектов, на всех стадиях выполнения обсуждаемых всей коммуной или входящими в нее группами и контролируемых выборными «советами дел»[43]. Повседневная жизнь члена коммуны подразумевала неизбежное участие в реализации подобных проектов и фактическое отсутствие приватного времени в период сборов: под «коллективными творческими делами» в равной степени понимались и способы выполнения трудовых заданий, и формы проведения досуга. При этом существенным элементом репрезентации этой коллективной деятельности был, так сказать, «военизированный дискурс», очевидным образом апеллирующий к романтике большевистской революции и гражданской войны, а также к милитаристской идеологии 1930-х гг.: подготовка к «коллективным творческим делам» должна была исходить из «донесений гайдаровской разведки», а сами эти дела могли называться «атаками», «десантами», «рейдами», «боями» и т.п. Особенности организации

КЮФ также отличались специфическими «военно-революционными» аллюзиями даже на общем милитаризированном фоне официальной советской культуры. Совет педагогов, руководивших КЮФ, сначала назывался «штабом коммуны», а затем — «ревкомом». Коммунары ходили строем с песнями, носили пионерскую униформу, хором скандировали девизы и «речевки» — рифмованные четверостишия, кодифицировавшие нормы и правила жизни в коммуне. Многие из этих форм одежды и поведения также отсылали к эпохе пионерского движения 1920-х — начала 1930-х гг.

Важно подчеркнуть, что тотальная коллективизация «по Иванову» касалась не только совместной деятельности, но и любых форм взаимоотношений коммунаров (в КЮФ участвовали дети и подростки от 11—12 до 16—17 лет), участвующих в городском или лагерном «сборе». Основным средством коллективного дисциплинирования служили так называемые «огоньки» — вечерние собрания коммуны или ее отдельных отрядов, включавшие коллективное исполнение песен и подробное обсуждение всего, что произошло в сообществе в течение дня. Вот как описывали «огоньки» сами участники Фрунзенской коммуны:

> Наш «огонёк» — это вот что такое.
>
> Каждый вечер вся коммуна собирается у костра. Садимся кругом, чтобы видеть лица товарищей. Костер маленький, два-три полешка. Уютно. Сначала поют, потихоньку, для настроения. А потом начинают обсуждать, как прошел день. Три вопроса задают на «огоньке»:
>
> — Что сегодня было хорошо?
>
> — Что плохо?
>
> — Что надо сделать еще?
>
> Ну, думай, шевели мозгами, вспоминай, оценивай, говори! <...>
>
> На другой день после первого же «огонька» мы все стали чуть-чуть внимательнее к делам в коммуне. Что хорошо? Что плохо? Вечером надо будет говорить. А поленишься днем или будешь нерасторопен, ребята выдадут на «огоньке»...
>
> Очень простая и очень хитрая штука этот «огонёк». Теперь мы привыкли: каждое дело надо разобрать-обсудить на «огоньке». И если мы отправились в «трудовой десант» — поработать на колхозном поле, а вечером не обсудили вместе, как прошел десант, то остается какая-то неудовлетворенность, будто не закончили работу.
>
> Ведь все мы привыкли работать, что-то делать — этим никого не удивишь. Но многие ли умеют думать над тем, что сделано, как сделано, как надо делать? «Огонёк» — начало осмысленной жизни. Разве каждый человек не должен по вечерам проводить свой «огонёк», обсуждать свой день и свою жизнь?[44]

Среди различных по форме проведения и задачам «огоньков» особенно выделяется так называемый «откровенный разговор», также заимствованный И.П. Ивановым из педагогической практики Макаренко и впервые опробованный им в качестве воспитательного средства летом 1959 г.[45] Смысл «откровенного разговора» состоял в следующем: «Все члены коллектива по очереди (по кругу) говорят об одном из товарищей... или о каждом. Закон такого разговора: всю правду в глаза — о хорошем и о плохом, и никаких обид!»[46]. Вот как вспоминал о подобной практике один из участников коммуны:

> На «откровенном разговоре» мне выдали, и в первую очередь за то, что не люблю физический труд. <...> Дома приучен не был. На поле, на своей грядке, я через несколько метров уставал. Мне надоедала эта свекла, которую надо спасти от сорняка; я халтурил, рвал сорняк не под корень, а у земли — так было легче[47].

Впрочем, подобные дискуссии по поводу персональных недостатков и достоинств, по всей видимости, могли вестись и вне «откровенных разговоров», о чем, например, свидетельствует еще один пассаж из цитируемого сборника:

> На «огоньке» страшно не бывает. Это совсем не похоже на обычную проработку. Когда тебя обсуждают в школе, то все почему-то вдруг превращаются в твоих врагов и еще долго тебе трудно смотреть в глаза товарищам. А здесь так: каждый сказал, что думает о тебе, и кончено. Через минуту ты сам вместе со всеми обсуждаешь очередное дело[48].

Очевидно, что все эти формы дисциплинирования не только корреспондируют с хрущевскими проектами активизации общественной жизни и установления системы взаимного надзора, но и находят отчетливые аналогии в социальной практике ЦПЗ. Полагаю, что «откровенный разговор» можно прямо сопоставлять с вышеописанным «стульчиком мудрости» у виссарионовцев. Кроме того, некоторые другие обычаи и ритуалы виссарионовцев также имеют параллели в повседневной культуре коммунаров-фрунзенцев. Последние, в свою очередь, иногда обставляли свои мероприятия с прямыми отсылками к христианской символике. Так, например, обстояло дело с игрой, названной самим Ивановым «вечером разгаданных и неразгаданных тайн»[49], но в практике его подопечных получившей имя «Тайной вечери» (забавно, что цензоры, курировавшие книгу «Фрунзенская коммуна», не заметили здесь евангельских аллюзий):

...Вечером все собрались в зале. Потушили свет. На большом блюде остались гореть 12 свечей.

— О мудрейшие из мудрых! Позвольте мне с вашего согласия открыть нашу первую тайную вечерю. Как бы ни был могуч свет познания, человек едва успел приоткрыть завесу окружающего его мрака. Мир вокруг нас полон великих и малых неразгаданных тайн. Пусть каждый поведает высокому собранию об известных ему тайнах земли и неба. Кто же из вас, о мудрейшие, потушит первую свечу?

Колеблющееся пламя поочередно выхватывает из темноты чьи-то фигуры, лица, чью-то руку, лежащую на плече товарища. <...>

Пусть сегодня не разгадано ни одной тайны. И все же мы потушим все 12 свечей. И кто-то узнает о том, что было ему не известно, и мир станет ближе и еще интереснее, когда в зале снова зажжется электрический свет[50].

Таким образом, вполне позволительно говорить если не о генетической, то, по крайней мере, о типологической близости социальных практик, форм взаимного контроля и некоторых ритуальных традиций КЮФ и ЦПЗ. Если предположить, что здесь существует некоторая историческая преемственность, необходимо выяснить, каким образом коммунарские традиции конца 1950-х — начала 1960-х гг. могли повлиять на культуру постсоветского религиозного движения, какие социальные и идеологические факторы обусловили эту преемственность.

Хотя, как уже было сказано, в 1962 г. Иванов прекратил руководить КЮФ, его деятельность на поприще пропаганды «коммунарского воспитания» не прекратилась. Уже в 1963 г. он создал при ЛГПИ им. А.И. Герцена «Коммуну имени Макаренко», объединявшую студентов и педагогов-практиков, интересовавшихся методами «воспитания по Иванову». Продолжала существовать и КЮФ, которой теперь руководила Ф.Я. Шапиро — методист Фрунзенского Дома пионеров и школьников. Более того, именно в это время КЮФ и ее специфическая организация приобрели широкую известность за пределами Ленинграда. В начале 1960-х гг. опытом Иванова заинтересовался корреспондент «Комсомольской правды» С.Л. Соловейчик, организовавший при газете заочный «Клуб юных коммунаров» и активно пропагандировавший новые формы воспитания в своих статьях[51]. В 1962 г. о КЮФ в панегирическом тоне упомянул главный печатный орган ЦК КПСС — журнал «Коммунист»: «...как своего рода протест против шаблона и формализма, а также против чрезмерной опеки взрослых в Ленинграде

появилась новая форма работы пионерского актива. <...> Здесь ребята учатся подчинять личные интересы общественным; эта организация — за творчество, за живое дело, за интересные пионерские игры, за самоуправление и коллективизм, против серости и скуки, против формализма. Среди заповедей у них на первом месте такая: "Будь, коммунар, новой жизни творцом, армии Ленина смелым бойцом"»[52].

В том же году представители КЮФ и региональных секций «Клуба юных коммунаров» посетили созданный на Кавказском побережье Черного моря Всероссийский лагерь ЦК ВЛКСМ «Орленок». Здесь они подвизались в качестве «командиров» и «комиссаров» пионерских отрядов, в которых были собраны дети со всей страны. Именно эта «коммунарская смена», а также прошедший в «Орленке» на следующий год «Всесоюзный сбор юных коммунаров» способствовали широкому распространению социальных практик и ритуалов КЮФ в различных городах СССР[53]. Хотя в середине 1960-х гг. комсомольские функционеры изменили свое отношение к коммунарским клубам и старались, насколько это было возможно, препятствовать их деятельности[54], сформировавшиеся в КЮФ формы социальной организации, поведения и ритуалистики продолжали быть достаточно популярными среди молодежи и педагогов.

Особую роль в трансляции коммунарских традиций сыграли, по всей видимости, «элитарные» пионерские лагеря. Помимо уже упомянутого «Орленка» здесь можно назвать самый известный из советских пионерских лагерей — Всесоюзный пионерский лагерь ЦК ВЛКСМ «Артек», а также основанный в 1969 г. лагерь пионерского и комсомольского актива школ Ленинграда и Ленинградской области «Зеркальный». Впрочем, подобные лагеря существовали и во многих других регионах. Кроме того, ряд коммунарских ритуалов и социальных практик был заимствован различными педагогическими и туристскими клубами, существовавшими в 1970-е—1980-е гг. при различных учреждениях дополнительного образования («дворцы» и «дома пионеров», «клубы подростков» и т.п.), которые были широко распространены по всей стране. По всей видимости, именно эта социальная среда и опосредовала те специфические формы коммунарской культуры, которые в том или ином виде были заимствованы ЦПЗ. Надо сказать, что подавляющее большинство виссарионовцев — бывшие горожане, зачастую обладающие высшим (как правило, техническим) образованием и занимавшие достаточно стабильное социальное положение в советском обществе. Вместе с тем многие из них во второй половине 1980-х гг. состояли в различных «эзотерических» клубах и группах, ориентированных

на изучение «паранормальных явлений», уфологию, «нетрадиционное целительство», экстрасенсорику и медитативные практики, йогу и «восточные единоборства». Эта религиозная культура, по всей видимости, была довольно широко популярна и среди членов различных «неформальных» социальных групп позднего советского времени, будь то туристские объединения, «клубы самодеятельной песни» или молодежные движения нонконформистского характера. Эти группы, в свою очередь, могли достаточно широко использовать формы ритуалистики и коллективного дисциплинирования, восходящие, в конечном счете, к социальной практике КЮФ.

О генетической либо типологической связи религиозно-этической культуры ЦПЗ и коммунарской традиции свидетельствует и еще один пример. Речь идет об одном из главных ритуалов виссарионовцев, известном как «круг духовный» и совершаемом в самых разных обстоятельствах повседневной жизни: все участники встают в круг, держа друг друга за руки, и поднимают руки вверх. Предполагается, что таким образом они объединяют свою позитивную духовную энергию («свет и любовь сердец своих»), соприкасаясь с Отцом Небесным и очищая мир от «эмоциональной и мыслительной грязи». Все более сложные ритуалы виссарионовцев так или иначе включают «круг духовный»: он совершается и на свадьбе, и на похоронах, с него начинаются и им заканчиваются любые собрания и коллективные мероприятия. Ближайшая аналогия этому обряду в массовой советской культуре — «коммунарский круг» («орлятский круг», «артековский круг», «песенный круг»)[55], также образованный человеческими телами (каждый берет за руки своих соседей или кладет им руки на плечи), символизирующий единство группы и игравший важную роль в ритуалах и ролевых играх КЮФ (ср. приведенное выше описание «Тайной вечери»). Эта практика также получила широкое распространение в культуре пионерских лагерей и туристских клубов 1970-х и 1980-х гг. и кое-где дожила до наших дней.

Вполне вероятно, таким образом, что идея «круга духовного» как символа группового единства, интерпретируемого в данном случае в контексте и «энергетических», и моральных категорий, была заимствована виссарионовцами из традиции пионерских лагерей и туристских клубов позднего советского времени, восходящей, в свою очередь, к практикам КЮФ. Впрочем, даже если не усматривать здесь прямых генетических связей, сочетание специфических форм дисциплины и «круговых» ритуалов, наблюдаемых и в той, и другой культуре, представляется достаточно значимым.

Показательно, что два центральных символа, в равной степени характерных для ритуальных практик ЦПЗ и коммунарской куль-

туры, — круг, образованный человеческими телами, и находящийся в центре последнего источник света (свеча или костер), по всей видимости, имеют прямое отношение к идее коллективного дисциплинирования и взаимного контроля. Они использовались и в педагогической практике Макаренко, предлагавшего помещать нарушителя дисциплины в хорошо освещенном месте в центре помещения. Вокруг него должны были стоять все остальные члены коммуны, обсуждавшие проступок и возможные формы наказания. Анализируя этот педагогический прием[56], Хархордин трактует его в качестве «двойной инверсии» идеи «паноптизма», обсуждаемой в знаменитой работе Фуко «Надзирать и наказывать»[57]. Думаю, впрочем, что здесь нет особого смысла говорить о каких-либо инверсиях, поскольку сам механизм паноптизма, как его понимает Фуко, подразумевает тотальное распространение дисциплинирующих отношений, репрезентируемых при помощи визуальных метафор: в этом смысле не так уж важно, кто помещен в центр круга — контролер или контролирующий. К тому же сама метафорическая ассоциация визуальной проницаемости/непроницаемости и отношений власти, без сомнения, гораздо древнее тех дисциплинарных техник, которые описывает Фуко применительно к новоевропейскому контексту. Другое дело, что и у Макаренко, и у коммунаров, и у виссарионовцев паноптические формы коллективного дисциплинирования устойчиво сопровождаются ритуалами и символами, связанными с идеей единства группы, которая, в свою очередь, репрезентируется при помощи образа коллективного тела.

* * *

Очевидно, что в более широком типологическом контексте морально-этические практики виссарионовцев могут быть интерпретированы как своеобразная форма «идеологической ресоциализации»[58] — адаптивного процесса, характерного для многих религиозных движений и нередко интерпретруемого идеологами «антисектантских» движений в терминах «промывки мозгов» (*brainwashing*) или «зомбирования». Думаю, однако, что подобные процессы характерны для большинства общественных групп, принимающих в свой состав «неофитов», — будь то большая семья, устоявшийся профессиональный коллектив, объединение спортивных болельщиков или православный монастырь. В нашем случае, как мне кажется, речь идет о более специфической форме дисциплинирования, имеющей непосредственное отношение к советскому и постсоветскому социальному контексту. И в генеалогическом, и

в типологическом отношении «паноптические» практики ЦПЗ и КЮФ обнаруживают очевидное родство, которое можно объяснять не только в связи с непосредственными потребностями соответствующих сообществ, но и в более широком культурно-историческом контексте. По словам Фуко, «паноптическое устройство... задает, на уровне элементарного и легко передаваемого механизма, программу базового, низового функционирования общества, вдоль и поперек пересеченного дисциплинарными механизмами»[59]. В этом смысле воображаемый эгалитаризм коммунарских отрядов и общин виссарионовцев не просто представляет собой альтернативу громоздкой и иррациональной иерархической системе советского, а также постсоветского общества, но и маскирует механизмы дисциплинирования, реальная либо ожидаемая эффективность которых должна быть достаточно высокой на фоне господствующих и в целом достаточно архаических отношений власти. Таким образом, появление подобных практик можно рассматривать как своеобразную «низовую» альтернативу доминирующему общественному устройству, изобретение либо интериоризацию тех же самых техник, которые обусловили социально-экономическую специфику европейских обществ Нового времени.

Стоит, однако, задаться вопросом о том, насколько широко распространенный в советской и постсоветской религиозной культуре «язык энергий» и специфические для ЦПЗ механизмы дисциплинирования представимы и сопоставимы в рамках единого метанарратива. Очевидно, что современная «энергетическая мифология» имеет достаточно длительную историю и восходит, по меньшей мере, к последнему десятилетию XIX в. — эпохе изобретения радио и открытия рентгеновского излучения. В этом контексте само понятие «психической энергии» допускает достаточно разнообразные формы использования и способы толкования. Вместе с тем и у вышеупомянутых новосибирских рериховцев, и в культуре ЦПЗ представление об энергиях имеет, прежде всего, *моралистическое* значение. Показательно, что привычные для христианской культуры категории греха и покаяния реконтекстуализуются виссарионовцами при помощи «бионеэргетических» объяснительных моделей[60]. Напомню, кроме того, что значение «круга духовного» также интерпретируется последователями ЦПЗ одновременно и в «энергетических», и в морально-этических терминах. По всей видимости, речь может идти о специфическом «моралистическом» или «дисциплинарном» метанарративе советского и постсоветского времени. Однако детальное исследование его генезиса и внутренней логики — тема для отдельной работы.

В заключение еще раз подчеркну, что один из главных недостатков современных исследований, посвященных постсоветским НРД, — малое внимание к социальным и идеологическим проектам последних десятилетий советской эпохи, представляющим собой своего рода «невидимую религию» «строителей коммунизма». В этом контексте культура НРД не просто становится более понятной и логичной, но и дает основания для более общих наблюдений касательно динамики современного фольклора и массовой религиозной культуры в целом.

Примечания

[1] См.: *Goody J., Watt I.* The consequences of literacy // Comparative Studies in Society and History. 1963. № 5. P. 304—345; *Ong W.J.* World as view and world as event // American Anthropologist. 1969. V. 79. P. 634—647.

[2] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб., 1998.

[3] Там же. С. 10.

[4] *Филатов С.Б.* Новые религиозные движения — угроза или норма жизни? // Религия и общество: очерки современной религиозной жизни России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб., 2002. С. 447.

[5] *Паченков О.* Рациональное «заколдовывание мира»: современные российские «маги» // Невидимые грани социальной реальности. Сборник статей по материалам полевых исследований / Под ред. В. Воронкова, О. Паченкова, Е. Чикадзе. СПб., 2001. Цит. по интернет-версии (URL: http://www.indepsocres.spb.ru/sbornik9/9_patch.htm).

[6] О Церкви Последнего Завета и моей полевой работе в общинах ее последователей см.: *Panchenko A.* new religious movements and the study of folklore: The Russian Case // Folklore. V. 28. Tartu, 2004. P. 111—128; *Панченко А.А.* Новые религиозные движения и работа фольклориста // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб., 2006. С. 119—130. *Там же* — более подробная библиография.

[7] *Кузнецов И.С.* «Еретики» Академгородка: дело «инициативной группы»: Документальная хроника. Изд. второе, доп. Новосибирск, 2003. Цит. по интернет-версии (URL: http://pulse.webservis.ru/Agni/Museum/Heretics/index.html).

[8] Там же.

[9] Там же.

[10] Там же.

[11] Там же.

[12] *Дмитриев А.Н.* Яншин в сценарии социального «апокрифа» // Ваш А. Яншин / Ред. А.Э. Канторович. Новосибирск, 2004. С. 255—256.

[13] *Кузнецов И.С.* «Еретики» Академгородка... (URL: http://pulse.webservis.ru/Agni/Museum/Vestnik/doc4.html).

[14] Там же.
[15] Там же.
[16] Там же.
[17] Там же.
[18] Там же.
[19] См. *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
[20] Я пользуюсь видеозаписью этой проповеди, выпущенной ЦПЗ: Слово 24 октября 38 г. Е. Р. (1998) в Петропавловке. «Полянка смирения». Петропавловская видеостудия. ДВД-17.
[21] «Эгоизм вынуждает вас дёрнуться в ту сторону, которая ему угодна. Ведь именно по эгоизму вы сделали этот шаг. А вы обожглись — обжёгся эгоизм. Что он будет делать? Он будет прилагать усилия, которые начнут защищать его от ожога. Значит, вы обязательно будете мыслить так, чтобы найти решение, угождающее эгоизму, только тогда будет эта боль стихать. <...> Идите вперёд правильно, в молитве, у вас всё будет нормально, преодолеете, раны у вас не будет. Вам будет казаться, что она может возникнуть, но её не будет. На месте, где у вас будет ожог, у вас очень быстро появится то, что должно расти с прекрасным чудесным плодом. Вот это и будет настоящее огненное крещение, которое именно по-настоящему освободит вас от всех ненормальных прегрешений, которые до этого часа обильно накапливались» (Последний Завет. Повествование от Вадима. Ч. 10. Гл. 3. 239—244).
[22] Слово 24 октября 38 г. Е. Р. (1998) в Петропавловке. «Полянка смирения». Петропавловская видеостудия. ДВД-17.
[23] Интервью с Михаилом, 1965 г. р., 19.09.2001 г., д. Черемшанка (Курагинский район Красноярского края).
[24] Интервью со Светланой, 1951 г. р., 28.09.2001 г., п. Курагино (Курагинский район Красноярского края).
[25] «Во дни декабрьские было высказано Учителем пожелание мужам Обители Рассвета, чтобы провели они перед днями безвременья уходящего года дни мудрости для каждого мужчины, живущего в Обители. И начались для горожан дни мудрости, которые приобрели средь них название “стул мудрости” или “скамья мудрости”. И быстро распространилось начинание это среди верующих общины и продолжилось предновогодними днями мудрости во многих деревнях. Такой день проходил следующим образом: принимающий мудрость садился на стул или скамеечку пред братьями и сёстрами, живущими вместе с ним в Обители, и готов был с благодарностью выслушать в свой адрес любое упоминание-подсказку о своём негативном, на взгляд рассказывающего, действии. Пред лицем всех братьев и сестёр затрагивалось то, что считал нужным затронуть подсказывающий. <...> Принимающий мудрость лишь уточнял для себя неясные детали, но ни в коем случае не прилагал ни малейшего усилия в оправдание своих действий, а в окончание такой встречи благодарил всех за сказанное ему. Те, кто, принимая мудрость, оправдывались, тем самым перечёркивали важное таинство, определённое Словом Божиим во благо формирования духовной чистоты» (Последний Завет. Повествование от Вадима. Ч. 9. Гл. 72. 1—6).

[26] См. прим. 24.

[27] Новости Самарской Церкви Последнего Завета 01.01.04. Информация об общем собрании 25.12.03 (URL:. http://samvis.narod.ru/news.files/news11-12.2003.html).

[28] Интервью с Азарией, 1956 г. р., 28.09.2001 г., п. Курагино (Курагинский район Красноярского края).

[29] Единые семьи — создававшиеся в конце 1990-х и начале 2000-х гг. в деревнях виссарионовцев социально-экономические коммуны, основанные на обобществлении средств производства, а также основных финансовых потоков и коллективной трудовой деятельности (преимущественно сельскохозяйственного характера). Семьи в обычном понимании слова называются здесь «природными семьями». Большинство единых семей, созданных в сибирских деревнях последователями ЦПЗ, к середине 2000-х гг. распалось. В настоящее время существует лишь единая семья в д. Петропавловка Курагинского района, а также несколько экономических объединений в других деревнях, не имеющих статуса единых семей и называемых «группами».

[30] Подробнее об устной повествовательной культуре ЦПЗ см. *Панченко А.А.* Новые религиозные движения...

[31] *Хархордин О.В.* Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб.; М., 2002. С. 10; *Zigon J.* "You Should Reform Yourself and not Other People": the ethics of hope in contemporary Moscow // Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers (Halle/Saale). 2006. №. 88. P. 5.

[32] *Хархордин О.В.* Указ. соч. С. 392.

[33] *Хархордин О.В.* Указ. соч. С. 389.

[34] *Окуджава Б.Ш.* Стихотворения. СПб., 2001. С. 135.

[35] См.: Вопросы марксистско-ленинской этики: Материалы научного совещания. М., 1960.

[36] *Назаров В.Н.* Опыт хронологии русской этики XX в.: третий период (1960—1990) // Этическая мысль. Вып. 4. М., 2003. С. 183—184 (URL: http://ethics.iph.ras.ru/em/em4/11.html).

[37] *Шишкин А.Ф.* Основы марксистской этики. М., 1961; Марксистская этика. Хрестоматия / Сост. В.Т. Ефимов, И.Г. Петров. М., 1961.

[38] См. *Вихавайнен Т.* Внутренний враг: борьба с мещанством как моральная миссия русской интеллигенции. СПб., 2004. С. 161—232.

[39] Об истории и специфике этого педагогического движения см.: Фрунзенская коммуна. Книга о необычной жизни обыкновенных ребят, написанная ими самими / Сост. С. Соловейчик. Изд. 2-е. М., 1972; *Иванов И.П.* Воспитывать коллективистов. М., 1982; Соловейчик С. Воспитание по Иванову. М., 1989; *Иванов И.П.* Энциклопедия коллективных творческих дел. М., 1989; *Он же.* Методика коммунарского воспитания: Книга для учителя. М., 1990. См. также веб-сайт http://www.kommunarstvo.ru

[40] *Иванов И.П.* Методика коммунарского воспитания... С. 82—85.

[41] Там же. С. 5—16. О проектах Макаренко, их значении для советской педагогики и идеологии см.: *Bowen J.* Soviet Education: Anton Makarenko and the Years of Experiment. Madison, 1962; *Хархордин О.В.* Указ. соч. С. 93—103, 125—132, 249—265. Увлечение макаренковской педагогикой вполне соответс-

твовало тогдашней официальной идеологии «коллективистского воспитания масс». Так, в упомянутых материалах «совещания по вопросам марксистско-ленинской этики» Макаренко упоминается и цитируется неоднократно (см.: Вопросы марксистско-ленинской этики... С. 46, 69, 100, 209).

[42] См.: Фрунзенская коммуна... С. 79—83; *Иванов И.П.* Методика коммунарского воспитания... С. 114.

[43] См. *Иванов И.П.* Энциклопедия...

[44] Фрунзенская коммуна... С. 22—23.

[45] «Завершился лагерный сбор карнавалом (с сюрпризом от каждого отряда) и новым для нас делом: отрядными сборами, на которых по кругу говорили о каждом, отмечая достоинства и недостатки, высказывая дружеские пожелания для самовоспитания. Этот опыт был взят нами из практики коммуны им. Ф.Э. Дзержинского, описанной А.С. Макаренко... <...> Во всех отрядах состоялся действительно откровенный и дружеский разговор: все о каждом, без деления на “начальников” и “рядовых”, старых коммунаров и новичков, старших и младших. Быстро постигали необходимость не только указывать недостатки человека, но и раскрывать его достоинства, способности; поправляли увлекавшегося критикой, бравшего нетоварищеский тон, стыдили тех, кто вспоминал старое и обижался за критику, деликатно утешали заплакавших девочек...» (*Иванов И.П.* Методика коммунарского воспитания... С. 107).

[46] *Иванов И.П.* Энциклопедия... С. 182.

[47] Фрунзенская коммуна... С. 134

[48] Там же. С. 24.

[49] «Вечер разгаданных и неразгаданных тайн. Эта увлекательная игра позволяет в живой, непринужденной форме обмениваться знаниями, мнениями, догадками, учит ставить вопросы, доказывать и опровергать, вести коллективный поиск истины, опираясь на сведения, полученные из самых разных источников — учебников, книг, журналов, газет, кино, по радио и телевидению» (*Иванов И.П.* Энциклопедия...)

[50] Фрунзенская коммуна... С. 32—33.

[51] *Иванов И.П.* Методика коммунарского воспитания... С. 114.

[52] *Дмитревский В.* Школа воспитания юных ленинцев (к 40-летию пионерской организации имени В. И. Ленина) // Коммунист. 1962. № 7. С. 75.

[53] См., в частности, *Соловейчик С.* Воспитание по Иванову. С. 124—125.

[54] Сама КЮФ была расформирована в 1972 г. (Там же. С. 160).

[55] Эта наблюдение было впервые сделано Л.И. Григорьевой: *Григорьева Л.И.* Ушедшие в «Город Солнца» // Наука и религия. 1999. № 2. С. 15.

[56] *Хархордин О.В.* Указ. соч. С. 126—128.

[57] См. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М., 1999. С. 292—306.

[58] См. *Zablocki B.* Scientific theory of brainwashing // Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field / Ed. by B. Zablocki, Th. Robbins. Toronto: University of Toronto Press, 2001. P. 159—214.

[59] *Фуко М.* Указ. соч. С. 306.

[60] См. выше. Ср. также: *Панченко А.А.* Новые религиозные движения...

М.В. ПУЛЬКИН
(Петрозаводск)

ФОРМИРОВАНИЕ ЕВРЕЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН НА ЕВРОПЕЙСКОМ СЕВЕРЕ РОССИИ (XIX — начало XX в.)

Если хозяйственная деятельность евреев была сферой сотрудничества с местным населением[1], то поддержанию идентичности еврейских диаспор в наибольшей степени способствовала религия. Известно, что «под влиянием тяжелых испытаний, выпавших на долю русского еврейства, среди евреев усилилось стремление к национальной культуре, к родной истории, родному языку». Но в то же время усилились «ассимиляторские тенденции», проявившиеся в «увеличении числа лиц, переходящих из еврейства в православие»[2]. С одной стороны, в еврейской среде «фиктивное крещение, позорное само по себе, являлось сравнительно редким средством в борьбе с насилием»[3]. С другой стороны, такой соблазн существовал. Ведь крещеные евреи «имели те же права, что и русские, и иногда делали исключительную карьеру на светской, военной и религиозной службе»[4]. Иудеи неизбежно оставались чужими для православного населения империи[5]. Более того, евреи, достигшие определенного положения в российском обществе, «как правило, переходили в православие»[6]. В литературе можно встретить упоминания об административном нажиме на евреев с целью добиться крещения. Так, высочайшее повеление Николая I от 1844 г. требовало, чтобы «до поступления на государственную службу евреи крестились»[7].

Нажим приводил к разнообразным последствиям. Так, в среде самих евреев отношение к «выкрестам» оставалось негативным. Документы зафиксировали «случаи угроз и нападения на “выкрестов”»[8] со стороны самих евреев. Но и отношение русского сообщества к этой категории населения оставалось прохладным. Вполне обоснованным в этой связи представляется утверждение Алексея

Миллера: «антииудаизм был менее развит в восточном христианстве по сравнению с католической традицией»[9]. Конкретные факты подтверждают это наблюдение. Так, в 1868 г. в Архангельске был окрещен по православному обряду Илья Подьяков, «окончивший курс наук в Житомирском раввинском училище». В связи с этим знаменательным событием духовная консистория обратилась в губернское правление с просьбой о выдаче новоявленному христианину пособия в размере 30 рублей серебром[10], что для современников, конечно же, служило явным напоминанием о предательстве Иуды. Случаи крещения евреев по православному обряду на Европейском Севере крайне немногочисленны, а само крещение постепенно становилось все менее доступным. Так, в 1913 г., Министерство внутренних дел, рассматривая вопрос о разрешении евреям, крестившимся по лютеранскому обряду, «всех прав, предоставляемых евреям, принявшим христианство», распорядилось каждый раз запрашивать разрешение министра. Само крещение дозволялось осуществлять «не прежде, как по основательном обучении их догматам принимаемого вероисповедания под особою ответственностью духовных начальников»[11]. Тем не менее, «кое-кто пытался смягчить свою участь принятием православия»[12]. Так, в 1907 г. в Вологде была крещена политическая ссыльная Сарра Дубровская, «изобличенная в революционной пропаганде». Она решилась на этот непростой шаг, будучи беременной, для того, чтобы вступить в законный брак с православным отцом будущего ребенка Н.В. Маркиным[13].

Внезапное решение о крещении по православному обряду некоторые еврейские подростки принимали для того, чтобы избежать праведного родительского гнева. Так, в 1879 г. в Семигородской пустыни близ Вологды появился еврейский мальчик Ш. Гринберг, «изъявивший желание принять православие»[14]. Получив радостное известие, Вологодская духовная консистория с энтузиазмом приступила к делу. Совместно с полицейским управлением она намеревалась взять с родителей мальчика подписку в том, что «если сын их, намеревавшийся принять христианство, пожелает возвратиться к ним, своим родителям, не будут ему за то применять каких оскорблений, тем паче истязаний». Если же сын откажется возвращаться к родителям, «то и они обяжутся предоставить ему, сыну своему, полную свободу действий». Причины поступка еврейского мальчика вскоре прояснились. Как указывал в своем заявлении в Рыбинское полицейское управление мещанин П.М. Гринберг, его сын совершил дома кражу 300 рублей, а также золотых и серебряных вещей. Украденные средства он тратил в увеселительных заведениях, «говоря, что деньги эти он выиграл на билиарде», а

затем «неизвестно куда скрылся». Разочарованные полицейские и чиновники консистории распорядились вернуть Ш. Гринберга в отчий дом «через полицейских служителей»[15]. В некоторых случаях обещание креститься в самое ближайшее время позволяло евреям оставаться за пределами черты оседлости и избежать трагедии выселения. Так, в 1913 г. вологодский губернатор предписывал полицмейстеру разрешить проживание в Вологде О.А. Заруб, готовящейся к принятию православия[16]. В некоторых случаях отмечается крещение еврейских семейств без явной причины. Однако это крайне редкие, единичные свидетельства. Так, феврале 1912 г. причтом Вознесенского прихода Петрозаводского уезда «присоединены к православию» мещане из Ковенской губернии: отец семейства, его супруга и пятеро детей[17].

Итак, с одной стороны, крещение оставалось непопулярным в еврейской среде способом адаптации в новой обстановке. Но, с другой стороны, точное соблюдение религиозных предписаний оставалось недостижимым идеалом. Это хорошо прослеживается по сибирским материалам. Известно, что «Сибирь внесла свои коррективы в психологию и внешность еврея. Он перестал быть набожным, редко ходил в молельню, торговал по субботам и праздникам, постов не соблюдал»[18]. Учитывая сходство условий сибирского и северного еврейства, можно предположить, что аналогичные закономерности проявлялись и в жизни иудеев, волею судьбы заброшенных в города Европейского Севера. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Еврейские иммигранты столкнулись в городах Европейского Севера России с необходимостью создания своих общинных институтов практически с нуля, «будучи удалены от вековых традиций, стоявших за старыми еврейскими центрами, такими, как Вильна, Люблин и Бердичев»[19]. Но и в этих условиях, невзирая на трудности, подавляющее большинство евреев бережно сохраняло религию своих предков. Это вполне объяснимо. «Инстинкт выживания в чуждом окружении заставлял консолидироваться вокруг некоего центра, роль которого выполняли общинные институты: молитвенные дома, духовные и хозяйственные правления»[20]. Как известно, «своеобразие еврейского народа состояло в том, что в течение веков религия являлась для него первой по значению, колоссальной по действию социальной силой»[21], а раввины нередко выступали посредниками между властью и общиной в решении значимых вопросов[22]. Повсеместно за чертой оседлости небольшие группы евреев стремились создавать религиозные общины. Так, в 1870-е гг. евреи Нижнего Новгорода, стали добиваться «права на создание общины,

аналогичной той, к которой они привыкли в черте оседлости»[23]. Во второй половине 1860-х гг. в большинстве сибирских губерний (Томской, Иркутской, Енисейской) уже были открыты синагоги и молитвенные дома, где состояли «казенные» раввины[24]. Иногда из-за дефицита подготовленных в богословском отношении иудеев должности раввинов занимали случайные люди. Так, по ироническому утверждению историков сибирского еврейства, «наибольшая заслуга первого иркутского раввина была в том, что он брал с общества в целом недорого»[25].

Религиозная жизнь быстро растущих численно и географически расширяющихся еврейских сообществ стала объектом законодательной регламентации. По закону евреи определялись как инородцы, «в то время как иудаизм, подобно всем нехристианским религиям, рассматривался как иностранное исповедание»[26]. Устав духовных дел иностранных исповеданий позволял евреям «отправлять общественные молитвы и богомолие» исключительно «в особых зданиях, для сего определенных». Каждое «молитвенное сообщество» евреев обязывалось избирать «правление», состоящее из раввина, старосты и казначея. В обязанности раввина входило «объяснять в известных случаях сомнения, касающиеся богомоления и обрядов веры», «совершать обряды обрезания и наречения имен младенцам, бракосочетания и расторжения браков». Он являлся «блюстителем и толкователем еврейского закона» и то же время был обязан «направлять евреев к соблюдению нравственных обязанностей, к повиновению общим государственным законам и установленным властям». Староста наблюдал за порядком в синагоге, собирал добровольные пожертвования. Казначей вел приходорасходные книги. Там, где бедность евреев не позволяла им иметь особого раввина, по закону разрешалось «причисляться к ведомству раввина ближайшего города»[27]. На практике перечисленные должности в еврейской общине сближались. Так, в 1874 г. с марта по август должность архангельского раввина исполнял староста еврейского общества И.И. Винер[28]. Начиная с 1915 г. в связи с отъездом архангельского раввина М.Г. Сереброкаменя его обязанности исполнял староста еврейского молитвенного дома А.Ш. Липский[29]. Современники событий утверждали, что именно староста был «законным представителем всей общины». Им мог стать «человек богатый, со связями в обществе и административном мире, короче говоря, кто-нибудь из купцов»[30].

Закон о еврейских общинах действовал на всей территории Российской империи. Повсеместно еврейские сообщества рассматривались местной властью как «частные учреждения, существующие с разрешения правительства, действующие под контролем

городских управ и осуществляющие свои религиозные и благотворительные цели на частные средства, добываемые сборами пожертвований и раскладкой между членами своего общества»[31]. Вполне объяснимо поэтому, что на всем пространстве Европейского Севера России поведение еврейских сообществ характеризовалось сходными чертами. Наиболее ранние свидетельства о формировании еврейской общины связаны с Архангельском. Известно, что иудейская община, состоящая из купцов, существовала здесь еще в XVII в., но еврейское сообщество старалось жить скрытно. Тем не менее, от этого периода в Архангельске осталось старое еврейское кладбище[32]. Первое упоминание о еврейской молитвенной общине в Архангельске, судя по документам полицейского управления, относится к 1828 г.[33] До 1857 г. в городе существовало два еврейских общества и два раввина из числа военнослужащих: в морском и в сухопутном ведомствах. Раввинов в этот период избирали из числа военнослужащих по приказу командира и с учетом мнений верующих: «по желанию всех евреев нижних чинов»[34].

Дальнейшее развитие еврейских общин в городах Европейского Севера России связано с судьбами евреев-военнослужащих, для которых периодически избирали казенного раввина. Можно сказать, что, негативно относясь к еврейским сообществам, время от времени выдвигая в их адрес обвинения в ритуальных убийствах, власти вынуждены были заботиться о формировании и полноценном существовании еврейских религиозных общин. Эта забота связана с судьбами евреев-военнослужащих, волею начальства отправленных для прохождения воинской службы в гарнизоны северных городов. Лишь в дальнейшем, в 1880–1890 гг., иудейские общины стали пополняться приезжими евреями, имеющими разрешение на проживание за пределами черты оседлости и намеревающимися сохранять в новых условиях древнюю веру своих отцов. Так, в Архангельске первая синагога появилась лишь в 1899 г.: она была возведена на средства купца И. Биндера[35].

Религиозная жизнь еврейских сообществ сталкивалась с серьезными трудностями. Отсутствовала планомерная подготовка раввинов, возникали непреодолимые трудности при открытии синагог, затруднялось приучение подрастающего поколения к еврейским традициям и нормам жизни, сохранение языка. Доказательством здесь служит ряд дел. Первое из них связано с Петрозаводском и датировано 1860 г. — временем, когда местная недавно сформировавшаяся еврейская община впервые начала отстаивать свои права. В этом году, вероятнее всего, по просьбе своих подчиненных, командир петрозаводского внутреннего гарнизонного батальона под-

полковник Харитонов составил рапорт, в котором указывал, что во вверенном ему батальоне число евреев составляет около 200 человек. По закону они за отсутствием синагоги могут собираться для молитвы «в указанном месте под наблюдением одного надежного товарища, избранного ими для исправления должности раввина»[36]. Такой порядок некоторое время соблюдался: «место для их молитвенных собраний было указано в казарме второй роты». Но в марте 1858 г. по распоряжению корпусного командира евреи лишились возможности собираться для молитвы и теперь «совершенно лишены возможности собраться в одно место для совершения обрядов их веры и молитв, не только в дни суббот, но даже и в главные годовые их семь праздников» и поэтому «беспрерывно просят <...> об отводе им места для общего собрания»[37].

Губернское правление, рассмотрев рапорт, вынесло негативное заключение. В Петрозаводске, указывалось в журнале правления, «помещений для молитвенных собраний евреев не назначено, а также никаких сумм для сего не ассигновано», поскольку устройство синагог, молитвенных школ допускается только в местах оседлости евреев»[38]. В то же время губернское правление позволяло гарнизонному начальству «сделать распоряжение об отводе особого дома», где можно «допустить временное молитвенное собрание»[39]. Проблема была решена лишь в 1868 г.: служащие в Петрозаводском батальоне евреи «приобрели покупкою дом с землею», который передали в собственность своего воинского подразделения для того, чтобы вести постоянное богослужение. Как говорилось в составленных по этому случаю документах, «если же случится так, что в батальоне не будет состоять на службе ни одного еврея, то батальон имеет право продать этот дом». Вырученные за него деньги предполагалось «разделить между беднейшими жителями города Петрозаводска еврейского закона, по усмотрению самих евреев»[40].

Евреи, служащие в городских гарнизонах, вообще нередко становились основой для формирования еврейских общин в городах Европейского Севера. Так, в документах Вологодского губернского правления сохранились свидетельства о существовании в Вологде еврейской общины начиная с 1840-х гг. При этом известно, что местное военное начальство в течение ряда лет выдавало военнослужащим иудеям деньги «на наем отдельного помещения для молитвословий на время двух праздников: Пасхи и Кущи». Затем деньги выделять перестали, но для богослужений «по распоряжению командира батальона полковника Озерова было отведено помещение в казарме». Вскоре предоставленное воинским начальством помещение оказалось слишком тесным. Тогда евреи «стали нанимать отдельное

помещение в частных домах на свой счет». Таким путем в Вологде появился еврейский молитвенный дом «без всякого разрешения со стороны как гражданских, так и военных властей»[41]. Иудаистские религиозные обряды, в частности, обрезание, с 1857 по 1873 г. исполнял «за неимением казенного раввина» местный еврей мещанин Я.Т. Куперштейн; он же вел метрические книги. Судя по прошению евреев отставных солдат Вологодского батальона, составленному в 1892 г., еврейские обряды «отправлялись при молитвенном еврейском доме исправно»[42]. Однако в дальнейшем богослужение и исполнение треб по невыясненным причинам прервалось.

Примером возникновения искусственных сложностей в деле осуществления иудейских обрядов может послужить дело Ицко Гуревича, длительное время исполнявшего обязанности раввина и учителя еврейской грамоты в Петрозаводске. Для совершения богослужений евреи, имеющие право проживания в Петрозаводске, приобрели дом, в котором разместилась моленная. Из-за отсутствия казенного раввина они избрали на эту должность виленского мещанина Ицко Гуревича, которого считали «по образу жизни и способностям своим» «вполне достойным этого звания». Немаловажным критерием выбора стало наличие у него необходимой квалификации: у Гуревича имелось «на право исполнения духовных треб по еврейскому закону от казенного раввина свидетельство»[43]. Нанятый петрозаводскими евреями Гуревич в течение девяти лет совершал бракосочетания, обрезания младенцев и другие обряды не только в губернском городе, но и в других городах Олонецкой губернии, «где в уездных командах состоят на службе женатые нижние чины из евреев и у которых рождаются дети»[44]. Все это время Гуревич жил за счет «еврейского общества» и пользовался в нем заслуженным уважением.

Решение начальства о высылке такого подготовленного и авторитетного в еврейской среде человека вызвало серьезное недовольство петрозаводских евреев. В своем прошении они указывали: «за выбытием Гуревича из города Петрозаводска и по неимению в среде нашей такого человека, который бы по способностям своим занял его место, мы должны будем остаться без исполнения необходимых духовных треб по еврейскому закону». Евреи просили оставить Гуревича в Петрозаводске «в том внимании, что по неимению в городе Петрозаводске казенного раввина мы заменяющего его обязанность содержим за собственный свой счет, как равно за собственный свой же счет нанимаем и дом для моленны, не требуя ни от казны и ни от города особого для сего по закону положенного помещения»[45]. Однако перед лицом начальства еврейское сообщество не проявило сплоченности. Здесь сработала общая для многих еврейских общин

закономерность: «резники, совершавшие убой скота и птицы в соответствии с ритуальными предписаниями, часто служили своеобразным громоотводом для религиозных и социальных противоречий»[46]. Группа евреев — петрозаводских мещан подали прошение, в котором указывали, что «общество их заключается из немалого числа лиц, в особенности нижних воинских чинов из евреев». В соответствии с их традициями, «требуемое в пищу мясо должно употребляться чрез особого из их же сословия так называемого резака». Кандидатура на эту должность обнаружилась быстро: «прибыл в Петрозаводск еврей виленский мещанин Ицко Гуревич и изъявил перед обществом согласие заступить должность резака с прочими обрядами». Его приезд оказался кстати: «он, Гуревич, был к тому допущен, и еврейское общество просило губернское правление разрешить Гуревичу остаться на жительство в Петрозаводске для исполнения обязанности резака». Но теперь «означенный Гуревич сделался для многих членов еврейского общества совершенно бесполезным: он устроил в квартире своего жительства особое заведение под названием “училья” и заготовленные для общества мясо и рыбу отсылает для распространения в разные селения, где только евреи проживают». Между тем «по закону их евреев всякий из членов их общества имеет неотъемлемое право исправлять обязанности резака со всеми к оному обрядами». Поэтому «в Гуревиче, как бесполезном для общества лице, никакой надобности не имеется»[47]. Постановление губернского правления о высылке Гуревича податели прошения признали правильным и удивлялись почему «распоряжение это неизвестно по каким уважительным причинам остается без исполнения в продолжение уже трех с половиной лет».

Опираясь на это прошение самих евреев, губернское правление потребовало от Гуревича немедленно покинуть Петрозаводск, а от полиции — принять меры к его выселению. В свою очередь, местная полиция вступилась за Гуревича, указав, что у него имеется законный паспорт и свидетельство о знании им ремесел точильщика и шлифовальщика. «За сим, — говорилось далее в документе, — по мнению полиции не дозволять Гуревичу жительства в Петрозаводске невозможно». Оказалось, что Гуревич хорошо подготовлен во многих отношениях: у него имелось свидетельство в том, что он действительно точильщик и шлифовщик, выданное ремесленной управой, раввин города Люцина «письменно удостоверил», что Гуревич «хорошо знает, согласно еврейского религиозного закона, искусство резания крупного и мелкого скота и птицы на кошер». Этот же раввин «испытывал его Гуревича в религиозных еврейских законах, относящихся к обряду резания скота

на кошер, и он оказался изустно знающим это дело»[48]. Местный врач Андрусевич придерживался аналогичной точки зрения. Он отмечал подготовленность Гуревича в деле обрезания еврейских младенцев: «он в продолжение десятилетия занимается по своему закону обрезанием у новорожденных евреев; операцию эту неоднократно производил под наблюдением его, врача, весьма искусно. Подобный человек при многочисленном населении евреев в городе Петрозаводске не только полезен, но и необходим»[49].

Однако в 1872 г. ситуация для карельских евреев изменилась в худшую сторону. Это проявилось в принудительной высылке Гуревича из Петрозаводска. Как говорилось в документах этого органа власти, высылка необходима «по поводу того, что он не занимается здесь никаким мастерством, хотя он и знает точильное мастерство, но как будучи избранным к исполнению обязанностей раввина и к обучению детей еврейской грамоте, то потому оставил означенное занятие». После этого события местные евреи буквально забросали начальство своими прошениями, в которых указывали на недопустимое состояние дел в их общине. Они указывали, что в Петрозаводске нет «казенного» раввина (утвержденного правительством). Его обязанности исполнял Ицко Гуревич. В частности, он занимался богослужением в молитвенном доме в праздничные и другие дни, бракосочетаниями, обрезанием младенцев мужского пола, выдачей метрических свидетельств о родившихся, бракосочетавшихся и умерших. За совершение обрядов каждый еврей-петрозаводчанин платил «по мере возможности»[50]. Все прошения оказались тщетными: вскоре Гуревич покинул Петрозаводск.

К 1876 г. ситуация стала критической. Как сообщал Олонецкому губернскому правлению Петрозаводский городской голова, «в среде немалого числа евреев, проживающих в городе Петрозаводске, существует такой порядок: если рождается дитя, то делающий обрезание по закону Моисееву выдает в совершении этого обряда свидетельство родителям». Это свидетельство «служит удостоверением времени рождения». В случае утраты свидетельства «самое определение лет фактически уже остается невозможным навсегда». Поэтому, пользуясь случайной или преднамеренной утратой документа, «одни из евреев легко смогут избежать исполнения воинской повинности, ныне вновь введенной, а другие — нести повинность, не подлежащую выполнению по летам». Некоторые, «незаписанные в книгах рожденными», «могут легко присвоить себе из каких-либо личных интересов чужое имя». Между тем иногородний раввин «лишен возможности часто бывать в Петрозаводске для наблюдения, так как приезд его сопряжен с расходами, на которые ему

от казны ничего не ассигнуется». Отсутствие метрических свидетельств негативно сказывается и на судьбах евреев: «желающему устроить детей своих на воспитание в учебное заведение, невозможно ниоткуда получить метрическое свидетельство, а без такового дети не принимаются в заведения»[51]. В создавшейся сложной ситуации пришлось обращаться к «надлежащему начальству». Департамент Духовных дел иностранных исповеданий МВД, к которому обратился олонецкий губернатор, также не смог принять решение. Как сообщалось в ответном письме, запрос «передан в учрежденную при МВД Комиссию об устройстве быта евреев»[52].

Новые подробности, связанные с еврейской религиозной жизнью в Петрозаводске, становятся известны из прошения проживающих в Петрозаводске евреев, составленного в 1877 г. Как указывали в составленном ими документе евреи, «в Петрозаводске находится всех нас обоего пола на настоящем жительстве до 150 человек, кроме воинских нижних чинов, евреев же, служащих в губернском батальоне, и до 150 человек в городах и в уездах Олонецкой губернии, так что всех около 300 человек». Своего раввина в губернии нет, «и средств для содержания раввина тоже». Ранее все необходимые обряды исполнялись «из нашей среды человеком, знающем в теоретическом и практическом отношениях» (имелся в виду Гуревич), но теперь такая возможность утрачена. Между тем необходимость в раввине или его помощнике назрела. Евреи указывали на те обстоятельства, которые явным образом подстегивали решение вопроса. Во-первых, это метрические книги, вести которые должен еврейский священнослужитель: «в настоящее время у некоторых из нас родились дети мужеского пола, над которыми обряд обрезания, как бы следовало по закону Моисееву, на восьмой день не исполнен» и даже «имена им не наречены». Во-вторых, «может встретиться важный случай, например, кто-либо умрет; кто же тогда исполнит последний долг погребения над умершим?».

Вызывать раввина из другого города, говорилось далее в документе — «вещь немыслимая». Никто не согласится ехать по причине удаленности города от еврейских центров и черты оседлости, средства для оплаты проезда отсутствуют. Наконец, сам путь займет слишком много времени: «если кто умрет, не ждать же приезда раввина для погребения умершего, а кроме раввина никто не имеет права совершить обряд погребения». Для решения всех этих проблем евреи просили «причислить всех нас евреев, проживающих в Олонецкой губернии, относительно исполнения обрядов к санкт-петербургскому раввину доктору философии Драпкину», с тем, чтобы он сделал своим помощником виленского мещанина

И. Гуревича, «возложив на него ведение метрических и других нужных по сему предмету книг». Со своей стороны, раввин Драпкин успел сообщить петрозаводским евреям, что «зная Гуревича, согласен зачислить его своим помощником с тем, если на это не будет препятствий со стороны олонецкого губернского начальства»[53]. Одновременно отдельное прошение в адрес губернатора составил Л. Альшиц. Он сообщал, что недавно у него родился сын. Обряд обрезания, как следовало по еврейской традиции, здесь совершить некому, «а потому и имя ребенку не наречено». В дальнейшем обряд станет более болезненным и даже небезопасным, в то же время «грешно и даже неприятно, что дитя без обрезания».

Отвечая на эти прошения, губернское правление указало на принятые ранее решения. Указывалось, что прежде прошение о проживании И. Гуревича рассматривалось губернским правлением, и по делу было вынесено негативное заключение, «так как еврей Гуревич не имеет никаких прав на отправление здесь раввинских обязанностей и так как по показанию самих же евреев религиозные обряды, за неимением раввина, могут быть исполняемы всяким евреем». Численность евреев, проживающих в Петрозаводске, недостаточна для того, чтобы местное начальство могло позволить избрание раввина. Согласно закону, численность евреев должна достигать 1000 человек. При этом многие из просителей проживают в городе временно и «не могут составлять здесь из себя какого-либо постоянного общества». Поэтому решение оказалось негативным: «означенные просьбы евреев оставить без удовлетворения»[54].

Похожие проблемы возникли в другом городе Олонецкой губернии, также обладающем значительным еврейским обществом, — Вытегре. Судя по прошению местного «еврейского общества», численность евреев здесь достигла к 1870-м гг. тридцати семейств. «Между тем, — говорилось далее в документе, — у нас не имеется узаконенной метрической книги, что может привести к недоразумениям». Евреи сами «заготовили на записку родившихся, умерших и бракосочетавшихся надлежащую книгу», которую представили в полицейское управление. Для оформления документов и совершения обрядов они просили «допустить к исправлению должности казенного раввина резака О.А. Штерензата, «как человека, избранного нами, и который пользуется доверием нашего общества»[55]. Решение одной части еврейского общества вызвало тревогу и озабоченность у другой. Сопротивляющиеся назначению казенного раввина евреи, вероятнее всего, были обеспокоены необходимостью оплачивать труд раввина и нести другие расходы, связанные с функционированием еврейской религиозной общины. Они ссылались на малочисленность

вытегорских евреев, отсутствие как согласия на избрание раввина в еврейской среде, так и необходимого образования у претендента на должность. В итоге решение Олонецкого губернского правления на неопределенное время отложило появление казенного раввина в Вытегре. Как говорилось в резолюции, «прошение проживающих в Вытегре евреев оставить без разрешения»[56].

В Архангельске в начале 1870-х гг. избрание раввина также столкнулось с существенными трудностями. В 1871 г. местные евреи, отставные и бессрочно отпускные рядовые, «составляющие архангельское еврейское молитвенное общество», избрали на должность раввина местного жителя Вениамина Хацкелевича. В числе достоинств кандидата на должность они указывали безупречное поведение, хорошее знание русского и еврейского языков. Рассмотрение этого вопроса в губернском правлении дало негативный результат. Указывая, что евреи вполне могут по закону собираться для молитвы «в указанных местах под наблюдением благонадежного товарища, избранного ими для отправления должности раввина», губернское правление ссылалось на данные полиции. Полицейское управление обвинило кандидата на должность раввина в скупке краденых вещей, а само собрание было объявлено неправомочным из-за небольшого числа участников. В итоге архангельские евреи на длительное время остались без раввина[57].

В 1870—1890-х гг. в городах Европейского Севера начали формироваться стабильные еврейские общины, которые активно отстаивали свои права на регулярное отправление религиозных обрядов. Из-за большого числа евреев-политических ссыльных, длительное время проживающих в Архангельской губернии, иудейские общины появлялись даже в небольших городах. Так, в 1870 г. пинежский уездный исправник установил, что во вверенном ему городе состоит «частию под надзором полиции, частию на жительстве» 28 евреев обоего пола, «обязанных по религиозному закону своему собираться от времени до времени в одно место для отправления общественных молитв и богомолений». Исправник ходатайствовал перед губернатором о разрешении пинежским евреям избрать раввина и собираться для богослужений. Ответ, полученный из Архангельска, оказался положительным. Как видно из журнала Архангельского губернского правления, евреям разрешили «собираться в одном из домов, занимаемых ими», «под наблюдением благонадежного товарища, которого представить им избрать для отправления должности раввина»[58]. Обнадеженные этим успехом, пинежские евреи в 1872 г. обратились к начальству с новой просьбой. В небольшом городе, утверждали они, находится 29 еврейских семейств. По «ев-

рейскому закону» они нуждаются в особой бане, «без которой они, в особенности женский пол и преимущественно зимою, до крайности стеснены». Однако здесь решение оказалось отрицательным. Губернатор приказал передать евреям, что они «не составляют и не могут составлять какого-либо отдельного общества, а проживают в городе Онеге на исключительном положении и постоянной оседлости в Архангельской губернии иметь не могут»[59].

Избрание раввина и начало богослужений в Пинеге проложило путь для формирования иудейских общин в других малых городах Архангельской губернии. В 1875 г. евреи, проживающие в городе Онеге, избрали раввином местного ссыльного Цигеля Фишера «для исполнения им религиозных обрядов» и ведения метрических книг. В Холмогорах обязанности раввина исполнял Хаим Либерман, в Шенкурске на эту должность «избран из среды евреев Лейба Надецкий, в Кеми вел метрические книги, совершал обряды и выполнял прочие обязанности раввина П. Лейдервудер[60]. В городе Коле раввина не было, и единственный проживающий в ней еврей Савич со своим семейством «исполнял молитвословие» в своей квартире[61]. В 1874 г. при избрании раввина в городе Мезени «еврейское общество» раскололось на две «партии», каждая из которых предлагала собственного кандидата. В итоге вопрос решило губернское правление, избрав из двух претендентов того, которого поддержало большинство местных евреев[62].

Далеко не везде деятельность раввинов протекала гладко и безмятежно. Сказывались непростые условия, в которых приходилось действовать: ощущение отверженности и тяжелые экономические обстоятельства. В 1877 г. вспыхнул спор между новоизбранным раввином Холмогор Х. Либерманом и местным «еврейским сообществом». Раввин в своем прошении на имя архангельского губернатора обращал внимание на добропорядочное, несмотря на полное отсутствие оплаты, исполнение своих обязанностей: «... строго следя за соблюдением наших обрядов, мне редко удавалось, после больших усилий, собрать находящихся на жительстве в городе Холмогорах евреев на моление в шабаш и на молебны». Истоки своих неудач Либерман видел в положении ссыльных: «Они здесь сосланы на жительство и не желают строго соблюдать обряды». Усердие в исполнении обязанностей, по утверждению Х. Либермана, стало причиной конфликта: «После неоднократных увещаний с моей стороны, я, наконец, увидел, что старания мои совершенно напрасны, и что я своими увещаниями только вооружил против себя своих единоверцев»[63]. Последнее утверждение оказалось верным. Вскоре на имя губернатора поступило прошение от «сослан-

ных на жительство» холмогорских евреев с жалобами на Х. Либермана. Как говорилось в их прошении, они наняли раввина, чтобы тот осуществлял «предписанные иудейским законом службы, молебны и другие требы». Однако вместо всего этого Либерман занялся «пьянством, развратом, кляузами и возбуждением дел, от чего утруждает начальство и не только в нашем еврейском обществе делает вред, но и местным жителям». Евреи просили удалить этого «вредного члена» в г. Мезень.

Холмогорский исправник, к которому архангельский губернатор обратился за разъяснениями, поддержал «еврейское сообщество». Как говорилось в рапорте, «ропот их совершенно основателен», поскольку Либерман «не только в самом деле уклоняется от своих обязанностей, и отказывается от исполнения треб, положенных законом иудейским, но к тому же личность весьма сомнительного поведения и неблаговидного образа жизни». Конфликт между ним и сосланными на жительство евреями исправник считал виной исключительно Х. Либермана: «Сосланные здесь евреи люди все не образцовой нравственности, и потому не трудно составить понятие о личности Либермана, если даже эти последние отвернулись от него, прекратив с ним всякие сношения»[64]. Итог рассуждений исправника оказался вполне предсказуемым: «ходатайство евреев заслуживает внимания, а затем и удовлетворения». Так и произошло: по резолюции губернатора Х. Либерман был отстранен от исполнения должности раввина, а евреи получили право «избрать из среды своей для исполнения обязанностей раввина другого более благонадежного еврея»[65]. Оставаться длительное время без наставника холмогорские евреи не могли, и местное начальство поддержало поиски нового раввина. В апреле 1878 г. полицейский надзиратель Холмогор пригласил к себе в квартиру некоторых проживающих в городе евреев и предложил им избрать вместо Либермана нового раввина, «благонадежного еврея», способного вести метрические книги и исполнять необходимые обряды. Все собравшиеся единогласно избрали состоящего под надзором полиции Ицко Каранта, который впоследствии был утвержден на эту должность губернатором[66].

В 1888 г. наступил черед губернского города: архангельские евреи, собравшись в синагоге, приняли решение найти «законного раввина». Для оплаты его услуг евреи обязывались ежемесячно собирать 60 рублей в том случае, если раввин примет на себя обязанности резака и 40 руб. в том случае, если кандидат на должность согласится выполнять лишь обязанности раввина. Обращение евреев к петербургскому раввину Драпкину принесло желаемый результат. Готовность стать архангельским раввином, как видно из

его письма, адресованного архангельскому полицмейстеру, изъявил С.Х. Бейлин, купеческий сын, бывший студент Харьковского университета[67]. В 1905 г. «архангельское еврейское общество» без особых проблем избрало на должность раввина другого своего представителя — помощника провизора Ю.З. Трейваса. Новоявленный раввин обязывался заниматься совершением обрядов, ведением метрических книг «без особой платы», а община евреев обязывалась ежемесячно платить ему вознаграждение и «по вознаграждению его не злоупотреблять»[68]. После этого религиозная жизнь евреев в Архангельске достигла определенной стабилизации. В документах сохранились свидетельства об уважительном отношении властей, как местной, так и центральной, к еврейским религиозным праздникам. Так, в 1915 г., в соответствии с телеграммой МВД, губернатор распорядился «разрешить евреям оставаться в городе Архангельске на двое суток в виду наступающего еврейского праздника»[69].

Видя успешное решение непростой проблемы поиска раввина в соседней губернии, вологодские евреи возлагали большие надежды на архангельскую общину. Рассмотрение вопроса о религиозной жизни еврейской общины Вологды относится к 1893 г. Проживающие в Вологде евреи подали в губернское правление прошение, в котором, «ссылаясь на малочисленность и бедность вологодского еврейского общества», ходатайствовали о причислении их к ведению архангельского раввина. Вологодское начальство, рассмотрев документ, вынесло отрицательное заключение. Как выяснилось, в числе подающих прошение имелись и те евреи, которые проживали за чертой оседлости временно. Второй причиной для отказа стали дальние расстояния: город Архангельск находится слишком далеко от Вологды. Следовательно, «для архангельского раввина представляется видимая невозможность за дальностию расстояния в особливости в зимнее время, в делах веры удовлетворять потребностям вологодского еврейского общества и лично совершать почти постоянно требующиеся их религиозные обряды»[70].

В 1894 г. вологодское губернское начальство вновь обратилось к актуальной проблеме существования еврейского молитвенного дома. Вопрос на этот раз решался положительно. Как говорилось в адресованном губернатору предписании департамента духовных дел, вологодским евреям разрешалось «с тем, чтобы проживающие в городе Вологде евреи, не имеющие возможности по малочисленности и бедности содержать особого раввина, для исполнения духовных треб и исполнения обрядов веры приглашали раввина из еврейской молельни в городе Рыбинск». В соответствии с этим

предписанием в Вологде появился еврейский молитвенный дом, и начальство озаботилось формированием еврейского «особого правления», в соответствии с российским законом[71]. К 1908 г. относится первое упоминание в материалах делопроизводства об избрании раввина для Вологды и Вологодской губернии. По решению Еврейского молитвенного общества, утвержденному губернатором, им стал провизор местной аптеки Е.А. Гейльперин[72].

В этот же период отмечается стабилизация религиозной жизни в Олонецкой губернии. В 1900 г. Строительное отделение Олонецкого губернского правления утвердило план строительства в Петрозаводске «молитвенного дома» для местных евреев. Как говорилось в документах губернского правления, «при рассмотрении в строительном отделении губернского правления проекта на постройку в Петрозаводске еврейского молитвенного дома оказалось, что проект составлен правильно и одобряется»[73]. Из других городов Олонецкой губернии заметной религиозной жизнью иудеев выделялась Вытегра. В 1897 г. местные евреи озаботились состоянием дел в их местной общине. Вытегорский мещанин Лейба Парийский, обращаясь к олонецкому губернскому правлению, сообщал, что в его городе, как и во всей Олонецкой губернии, отсутствует раввин и поэтому невозможно получение метрических свидетельств[74]. Решение вопросов, связанных с организацией вытегорской еврейской общины, связано с началом XX в. В 1901 г. вытегорский земский фельдшер и одновременно староста местной еврейской общины Моисей Люри. В прошении указывалось, что молельня расположится на месте дома, в котором «открытие этой молельни разрешено его превосходительством и министром внутренних дел», а проект ранее представлен в строительное отделение при Олонецком губернском правлении и получил поддержку архитекторов[75]. Для окончательного утверждения проекта и начала строительства требовался приговор местной еврейской общины и соответствующий документ вскоре появился. Местные иудеи постановили «возбудить перед строительным отделением Олонецкого губернского правления ходатайство от имени вытегорской еврейской общины о разрешении построить новую молельню средствами общины по плану, представленному в губернское правление земским фельдшером М. Люри»[76]. В 1905 г. Строительное отделение Олонецкого губернского правления утвердило план вытегорской синагоги[77].

Таким образом, изучение множества имеющихся дел показывает, что судьба каждого отдельного представителя еврейского народа становилась головной болью для деятелей местной власти за чертой оседлости. С огромными трудностями было связано опре-

деление законодательных норм, на основании которых следовало действовать. Эти нормы постоянно менялись, противоречили друг другу. Существенные трудности возникали при выяснении рода занятий евреев. Многие из них занимались целым рядом ремесел и имели разные источники дохода. При этом одни источники доходов были запрещены евреям, а другие разрешены. Отсюда проистекали серьезные трудности в решении духовных вопросов. Так, сложным оставался вопрос о деятельности раввинов или тех лиц, на которых возлагалось совершение религиозных обрядов. Их деятельность была необходима, по крайней мере, для записи актов гражданского состояния, однако находиться таким лицам за пределами черты оседлости категорически запрещалось. В то же время ограничительные меры в отношении евреев привели к существенным положительным моментам в их религиозной жизни. Общины, находящиеся за чертой оседлости, постоянно «подпитывались» выходцами из тех частей Российского государства, где проживание евреев было разрешено. Благодаря этому непрерывному процессу для евреев оказывалось вполне возможным наладить полноценную религиозную жизнь в любом городе Европейского Севера. Тем не менее, конфликтов избежать не удавалось. Все это в совокупности приносило многочисленные неприятности обеим сторонам: самим евреям и тем, кто по долгу службы решал их судьбы.

Примечания

[1] *Пулькин М.В.* Еврейское население Европейского Севера: проблемы социального конструирования (конец XIX-начало XX в.) // Антропологический форум. 2008. № 9. С. 279—298.

[2] *Войтинский В.С., Горнштейн А.Я.* Евреи в Иркутске. Иркутск, 1915. С. 68.

[3] *Дубнов С.М.* Евреи в России и в Западной Европе в эпоху антисемитской реакции. М.; Пг., 1923. Кн. 1. С. 68.

[4] *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи. СПб., 1999. Т. 1. С. 31.

[5] *Пайпс Р.* Русская революция. Часть первая. М., 1992. С. 100.

[6] *Тихонов А.К.* Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII — начале XX в. СПб., 2007. С. 122.

[7] *Натанс Б.* За чертой. Евреи встречаются с позднеимперской Россией. М., 2005. С. 77.

[8] *Соболевская О.* Социальное и индивидуальное в мире еврейской культуры. Беларусь, конец XVIII — первая половина XIX в. Проблемы еврейского самосознания. М., 2004. С. 117.

[9] *Миллер А.* Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006. С. 119.

[10] Государственный архив Архангельской области (далее — ГААО), ф. 4, оп. 10, т.1, д. 41, л. 1.

[11] Национальный архив Республики Карелия (далее — НА РК), ф. 2, оп. 21, д. 60/1147, л. 8 (Циркуляр МВД).

[12] *Пудалов Б.М.* Евреи в Нижнем Новгороде: XIX — начало XX в. Нижний Новгород, 1998. С. 11.

[13] Государственный архив Вологодской области (далее — ГАВО), ф. 18, оп. 2, д. 2789, л. 1, 22, 24.

[14] Там же, ф. 130, оп. 1, д. 825, л. 13.

[15] Там же, л. 14.

[16] Там же, д. 1244, л. 41.

[17] О присоединении к православию // Олонецкие епархиальные ведомости. 1912. № 8. С. 156.

[18] *Савиных М.Н.* Законодательная политика российского самодержавия в отношении евреев во второй половине XIX — начале XX в. Омск, 2004. С. 121.

[19] *Натанс Б.* Указ. соч. С. 164.

[20] *Галашова Н.Б.* Внутренние противоречия как фактор развития еврейских общин Томской губернии (конец XIX—начало XX в.) // Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке: История и современность. Красноярск, Барнаул, 2005. Вып. 9. С. 35.

[21] *Изгоев А.С.* Национальные и религиозные вопросы в современной России. // Русская мысль. 1908. Кн. V. С. 129.

[22] *Галашова Н.Б.* Указ. соч. С. 35.

[23] *Пудалов Б.М.* Указ. соч. С. 27.

[24] *Клюева В.П.* Религиозная жизнь евреев в Тобольской губернии (середина XIX—начало XX в.): скандалы и проблемы // Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке: История и современность. Красноярск, 2005. Вып. 9. С. 42.

[25] *Войтинский В.С., Горнштейн А.Я.* Указ. соч. С. 263.

[26] *Натанс Б.* Указ. соч. С. 92.

[27] Свод законов Российской империи издания 1857 г. Т. 11: Уставы духовных дел иностранных исповеданий. СПб., 1857. С. 197—201.

[28] ГААО, ф. 4, оп. 11, д. 678, л. 16 (Протокол допроса старосты еврейского общества)

[29] Там же, ф. 37, оп. 1, д. 4205, л. 11 (Журнал Архангельского губернского правления).

[30] *Войтинский В.С., Горнштейн А.Я.* Указ. соч. С. 223.

[31] НА РК, ф. 30, оп. 2, д. 13/193, л. 10, об.—11 (Определение Петрозаводского окружного суда).

[32] *Шаляпин С.О.* Религиозная ситуация на Русском Севере в исторической перспективе (XIII—XIX вв.) // Религиозная жизнь Архангельского Севера: история и современность. Архангельск, 1997. С. 19.

[33] ГААО, ф. 4, оп. 10, т.1, д. 146.

[34] Там же, ф. 4, оп. 11, д. 678, л. 33.

[35] *Шаляпин С.О.* Указ. соч. С. 19.

[36] НА РК, ф. 2, оп. 4, д. 15/318, л. 1—1об.

[37] Там же, л. 1об.

[38] Там же, ф. 1, оп. 24, д. 10/10, л. 19.

[39] Там же, ф. 2, оп. 4, д. 15/318. л. 4—5 (Журнал Олонецкого губернского правления).

[40] Там же, ф. 1, оп. 1, д. 46/194, л. 80—81 (Приговор нижних чинов еврейского закона Петрозаводского батальона).
[41] ГАВО, ф. 130, оп. 1, д. 758, л. 55об.
[42] Там же, л. 56.
[43] НА РК, ф. 2, оп. 2, д. 1/16, л. 2 (Докладная записка служащих в Петрозаводском губернском батальоне нижних чинов и проживающих в городе Петрозаводске отставных и отпускных еврейского закона).
[44] Там же, л. 2, об.
[45] Там же, ф. 2, оп. 2, д. 1/16, л. 3.
[46] *Натанс Б.* Указ соч. С. 167.
[47] НА РК, ф. 2, оп. 2, д. 1/16, л. 24.
[48] Там же, л. 28.
[49] Там же, л. 28об.
[50] Там же, л. 30.
[51] Там же, ф. 2, оп. 5, д. 10/270, л. 1—2.
[52] Там же, л. 12.
[53] Там же, ф. 2, оп. 5, д. 10/275, л. 1—2об. (Прошение евреев, проживающих в Петрозаводске).
[54] Там же, л. 8-9, об. (Журнал Олонецкого губернского правления).
[55] Там же, ф. 2, оп. 5, д. 10/270, л. 18 (Прошение Еврейского общества города Вытегры).
[56] Там же, л. 18, 23об. (Резолюция к докладу губернского правления).
[57] ГААО, ф. 4, оп. 10, т. 2, д. 2425, л. 12—13 (Журнал губернского правления).
[58] Там же, ф. 4, оп. 10, д. 68, л. 1, 3.
[59] Там же, ф. 4, оп. 10, д. 110, л. 6 (Журнал Архангельского губернского правления).
[60] Там же, ф. 4, оп. 10, т. 1, д. 146, л. 22, 39, 40, 47 (Рапорты уездных исправников).
[61] Там же, л. 55.
[62] Там же, ф. 4, оп. 10, д. 109, л. 1 (Указ Архангельского губернского правления).
[63] Там же, ф. 4, оп. 10, д. 156, л. 5 (Прошение Либермана).
[64] Там же, л. 9.
[65] Там же, л. 12.
[66] ГААО, ф. 4, оп. 10, т. 1, д. 191, л. 2, 4.
[67] Там же, ф. 39, оп. 1, д. 586, л. 2, 21.
[68] Там же, ф. 37, оп. 1, д. 3853 (Договор с архангельским раввином).
[69] Там же, ф. 37, оп. 1, д. 4121, л. 460.
[70] ГАВО, ф. 130, оп. 1, д. 758, л. 78 (Указ Вологодского губернского правления).
[71] Там же, ф. 130, оп. 1, д. 1002, л. 20.
[72] Там же, ф. 14, оп. 1, д. 6349, л. 2.
[73] Там же, ф. 2, оп. 50, д. 52/39, л. 1—2.
[74] Там же, ф. 2, оп. 21, д. 43/394, л. 1 (Прошение Лейбы Парийского).
[75] Там же, ф. 2, оп. 50, д. 55/14, л. 3.
[76] Там же, л. 4—4об.
[77] Там же, ф. 2, оп. 50, д. 64/20, л. 5об. (Журнал Олонецкого губернского правления).

Н.А. ДЖАЛИЛОВА
(Москва)

СОВРЕМЕННЫЙ ПРАЗДНИК В ГОРОДЕ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИИ ИЛИ ВОЗРОЖДЕНИЕ?

День уходит, и прохлада
Освежает и бодрит...
Отдохнувши от парада,
Город праздничный гудит.
Вот когда встречаться парам!
Говорлива и жива,
По садам и по бульварам
Растекается Москва[1].

В современном мегаполисе, областном или районом городском центре праздник, как и раньше, напоминает, воспроизводит в памяти группы или общества высшие ценности, отодвинутые от повседневности, с которыми связаны смысл бытия личности или идентичность общества, которые считаются фундаментом культуры, важнейшими и обязательными для жизни.

Действительно, праздник во все времена выступал в качестве важнейшего фактора развития культуры. По-своему используя опыт различных искусств, их средства, объединяя все это в сложном синтезе, он становился особой формой традиционной культуры, своеобразным фольклорным театром под открытым небом, в котором в дружеском кругу, объединившись на время, люди пением, пляской выражают через искусство, свое настроение, свою душу[2].

Праздник — это всегда мир коллективной импровизации, где в композиционной подвижности праздничного представления постоянно варьируются различные приемы игры, чередуются статичные и динамичные мизансцены, своеобразно комбинируются драматургические блоки, где все скрепляется народной словесностью, играми, песнями, танцами, другими видами творчества.

Еще Платон в своих «Законах» подмечал, что для полного отдыха, освободившегося от трудов человека необходимы музыка, танец, поэзия, способные дать ему истинные наслаждения. Все это соединено в праздниках, которые боги установили для передышки из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов. Боги даровали муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса, как участников праздников, чтобы с их помощью можно было не только отдыхать, но и исправлять недостатки воспитания[3].

Праздники удовлетворяют потребности людей в ярких эмоциональных переживаниях и благотворно влияют на общую жизнедеятельность, так как в процессе эстетического переживания происходит улучшение и оптимизация психологических и физических процессов. Они повышают функциональные возможности человека.

Конечно, праздники в городе, всегда носили постановочный характер. Это обусловлено, прежде всего, спецификой городского образа жизни, где объектами праздничного средоточия являются «улица» и «площадь», — те формы повседневной коммуникации, которые имеют смысл только для непосредственных участников и в рамках определенных ситуаций. Вместе с тем городская среда задает контуры социальных взаимодействий, выступает хранилищем памяти о предшествующих информационных обменах. Требуются сотни и тысячи праздничных взаимодействий, чтобы социальное отношение стало типичным, массовым и отлилось в доступную для представления форму «рядового» уличного эпизода. Следовательно, организованное «увиденное» означает уже некоторую минимальную степень обобщения, а городская улица в целом может быть «прочитана» как разновидность праздничного текста.

По нашему мнению, отчасти, авторская организация городского праздника не лишает его корней народности, традиционности, так как в основе понимания сущности любого праздничного действа лежит восприятие его как способа творческого освоения действительности, создания ценностей, реализации творческого потенциала человека в сфере материальной и духовной деятельности. Потому что культура любого праздника — это всегда мир объективных и субъективных смыслов и ценностей, идеалов и надежд, целостный мир культурного сознания, закрепленный в различных знаковых системах: мифах и ритуалах, традициях и обрядах, социальных нормах и правилах.

В силу этого праздники в городе, так или иначе, отражая свое время, всегда являлись — «социальной душой», в которой как в зеркале отображаются все изменения общества. В праздничные дни город словно подтверждает основательность архаического, идущего

от монотонной крестьянской жизни убеждения, что «в городе всегда праздник», что «воздух города делает человека свободным».

Так что же сегодня представляет современный праздник в городе: трансформированную традицию, возрождение различных городских праздничных форм времяпровождения или реставрированную реконструкцию городских праздников разных периодов? Вопрос достаточно сложный, который влечет за собой много других, и наверняка, вызовет ряд неоднозначных дискуссий. В рамках статьи мы попытаемся раскрыть некоторые его ракурсы.

Современный праздник города — это своеобразный тип коммуникации, особый социальный код, сочетающий в себе черты модерна, постмодерна и архаики. Поскольку любой праздник всегда существует в контексте культуры и цивилизации, — они оказывают на него свое воздействие, в рамках которого и разворачиваются процессы возрождения, реконструкции и трансформации. Однозначно трудно определить, что эти процессы несут живущим в данный период поколениям: играют ли они роль позитивной преемственности, разрывают ли они традицию или оказывают свое пагубное воздействие.

Так или иначе, праздник — это часть культуры, а культура не может рассматриваться вне человека. Человек не только носитель культуры, но и ее творец.

Созданные человеком предметы праздничного творчества, закрепленные в определенном материале и получившие общественное признание, передаются из поколения в поколение, оказывая существенное влияние на развитие людей в обществе в целом, формируя их вкусы, потребности, мировоззрение. Так, например, парады, украшавшие многие городские праздники, будь то Парад Победы или первомайский парад трудящихся, вдруг выпали в начале 1990-х гг. из жизни целого поколения. Тем самым мы не только лишились на многие годы ощущения особой майской праздничности и красоты, но нарушили связь времен. Парады несли с собой особую патриотичность, объединяли, выполняя важную миссию соборности. Возрожденный в 2007 г. Парад Победы, через пятнадцать лет забвения подарил россиянам не только ощущение участия в празднике, но и чувство связи времен, поколений, народов, гордости за великую державу.

Городские праздничные парады — это яркий эмоционально-действенный аналог средневековых шествий и мистерий, неотъемлемая, составляющая знаменательных дат, особенно в городе советского периода. Тогда они были частью жизни каждого человека. К ним готовились, их ждали, ими гордились. Участвуя в этих

массовых действах, каждый человек как бы чувствовал свою причастность к тому великому: «Я, ты, он, она — вместе целая страна, вместе дружная семья ...»[4]. Без них не представляли главные праздники страны: 7 Ноября, 1 Мая, День Победы и они были поистине народными.

Народная культура, будучи весьма прочно укорененной в прошлом, сейчас выглядит достаточно размытой, проницаемой для самых разных направлений современной весьма многослойной культуры, в том числе и праздничной. Современная городская праздничная культура широко ассимилирует народные элементы и традиции и потому не имеет однозначного, общепринятого понимания.

Каждая эпоха рождала праздники города, которые становились по-своему народными и были своеобразными отражателями стиля массового поведения людей. Так, в свое время произошло с праздниками Арбата, которые определили настроения массовой российской публики в переломный период[5].

Особым, постоянно действующим, городским праздничным центром, вместе с прилегающими к нему улицами и переулками, стал Арбат в 70—80-е годы XX столетия. Он явился праздником «для всех», на котором проводились социально-культурные эксперименты, где создавался особый, праздничный режим бытия, трансформирующий традиционные жанры народной культуры, преображающий их в инсценированные формы городской культуры. На арбатских праздниках имели место: и молодежный фольклор, и миниатюрные ярмарочные представления, и реклама, и серия новых интересных праздничных масок — образцов двусмысленно-игрового поведения[6]. Праздничный Арбат конца XX столетия говорил универсальным языком пародии, который ассоциировался с образами русского народного театра, раешника[7].

По словам А.В. Захарова, праздники Арбата выражали настроения масс того периода и осуществляли перекодировку культурных контекстов: европейского и отечественного, традиционного народного и ультрасовременного, высокого и площадного. Ученый также считает, что арбатский праздник помог стряхнуть старые символы и коды и открыть дорогу новым символическим играм[8].

Каждому поколению горожан дороги исторические и литературные коннотации, образы городского фольклора, символы и знаки, связанные с праздниками города. Видимо, поэтому, городские праздники можно считать по праву народными.

Конечно, можно говорить об идеологизированности, многих городских праздников. Однако праздник всегда был особым спо-

собом переживания мировоззренческих ценностей, которые, как известно, формируют менталитет.

История свидетельствует о том, что давно подмечена и прочувствованна «связь праздника с миром идеалов и основных ценностей людской общности, которая уже в давние времена и перманентно на протяжении веков использовалась властвующими сословиями, группами, партиями, классами»[9].

Однако настоящий праздник объединяет истинно народные основы человеческого общежития. Как подчеркивает в своей книге «Праздник и «не праздник»», режиссер праздников В. Панфилов, эти основы составляют магическое семиединство, которое присутствует на каждом настоящем празднике и которое позволяет человеку чувствовать свои корни, традиции, идентифицировать себя с культурой определенного народа. Это: обряды, связанные с определенным праздником, праздничное застолье, семейственность, канун праздника, песни, танцы и игры, связующие праздничное общение. «Нет этих основ — нет и праздника. Есть праздничная тусовка, «народные гуляния», дополнительный выходной, знаменательная дата или событие в жизни страны, города, поселка... А истинного праздника нет!»[10]

Необходимо подчеркнуть, что одни и те же городские праздники в различных условиях, а порой даже единовременно способствовали как поддержанию, сохранению устоявшейся системы воззрений, так и ее критическому осмыслению.

Совсем недавно были практически утрачены профессиональные праздники, такие популярные раньше в городах. Отрадно, что постепенно, при помощи СМИ мы вспоминаем о Дне учителя и Дне медицинского работника, о других праздниках. Действительно, ведь профессиональные праздники были украшением города. И в каждом городе был свой особенный главный профессиональный праздник.

Вспоминается опыт работы режиссером во Дворце культуры при большом химическом предприятии бывшего Союза. День химика выпадал на последнее воскресенье мая. Накануне проводились конкурсы профессионального мастерства и самодеятельного творчества, чествования ветеранов труда, молодых специалистов и их наставников. Устраивались спортивные соревнования с элементами народных игр и «алхимическая ярмарка» с миниатюрными представлениями. Театрализованное представление на центральной площади города постепенно переходило в народное гуляние с небольшими импровизированными концертами представителей разных национальностей, населявших город. Было тепло и дружно,

весело и красиво, а главное каждый чувствовал себя членом единой семьи, которая называлась праздник города.

Сегодня постепенно восстанавливаются профессиональные праздники, которые зачастую приурочиваются к дню города. Возрождаются Дни смеха, самые привлекательные городские праздники, которые раньше поднимали настроение горожан, переворачивая весь мир будничных представлений «наизнанку», через розыгрыш шуточных сценок, выступление самодеятельных и профессиональные артистов, проведение конкурсов, игр и викторин. Появляются праздники, связанные с именами великих земляков. На подобных городских праздниках не только отдается дань уважения какой-то личности, но и формируются местные культурные традиции, что способствует укреплению таких понятий как любовь к своей малой родине, патриотизм и нравственность, корни которых питаются мощными традициями предков.

Необходимо отметить, что именно малые города России сумели сохранить неповторимость городских праздников. Так, например, в старинном городе Вязники во Владимирской области, раскинувшемся в низовьях реки Клязьмы (широко известен в России фестивалями поэзии и песни, посвященными Алексею Фатьянову), во время праздников прославляют историю города, которая связана с древними легендами о Царе Кие, с судьбой соборов и храмов, с памятью о Великой Отечественной войне, с традициями Мстерских мастеров-прикладников и иконописцев. Сегодня к этой многоликой истории города через праздник присоединяется современность — это свадебно-обрядовые поезда к символическому «Колодцу любви» и мероприятия в единственном в России музее песни. Горожане даже шутят по поводу того, что в Вязниках всегда много праздников из-за того, что название города хорошо рифмуется со словом «праздники», а поэты слагают стихи[11]:

Городок среди русской равнины
Удивит красотою былинной,
В целом свете не сыщешь такого,
Клязьма рядом с ним, словно подкова.

Это Вязники, город Вязники
Побываешь здесь как на празднике
И подарит он снова и снова
Вам частичку «Кольца золотого».

Н. Гаврилова

Этот город мой — Вязники:
Вишни, вязы, осины...

Словно звонкие праздники
В самом сердце России.
А. Максимов

В Клязьме, там, где город Вязники,
Берег смотрится крутой.
Здесь и в будни, здесь и в праздники
Песни льются над водой.
Песни льются над водой.
М. Лисянский

На веселом, на шумном празднике
Я встречаю друзей своих.
— Ничего, что ты не из Вязников,
Уважаю я костромских.
А. Фатьянов

Редко мы с тобой
Бываем в Вязниках...
Если говорить по существу —
Погостим денек-другой на праздниках
И опять торопимся в Москву.
И. Ганабин (А.Фатьянову)

Городские праздники в Вязниках имеют давнюю историю и связаны с меценатской деятельностью фабрикантов, владельцев полотняного производства С.И. Сенькова и В.Ф. Демидова, которые поддерживали развитие театрально-зрелищных искусств, а также проведение городских праздников. В конце XIX в. в городской музыкально-драматический кружок входило более ста горожан, проводились праздники и ярмарочные представления с офенями-коробейниками[12], приезжал цирк. В 1889 г. по инициативе В.Ф. Демидова и городского головы В.В. Елизарова на горе «Венец» был создан сад для общественных гуляний с летним театром, площадкой для танцев. Рядом с ткацкой фабрикой Демидова был разбит бульвар, который часто становился ареной праздничного лицедейства[13]. Своеобразной частью городских праздников в Вязниках были свадьбы, особенно в конце августа и в сентябре. Они как бы соединяли свадебно-обрядовые традиции села и города, закрепляли особую вязниковскую семейственность, о которой также пишет вязниковский историк-краевед А.В. Лебедев[14]. Свадьбы в Вязниках были пышные и богатые, так как издревле сама вязниковская земля была богата. Традиционно крестьяне выращивали лен, овес, пше-

ницу, горох, ячмень, просо, а самое главное — «огурцы для всей Руси»[15]. С развитием промышленности горожане заняты были на ткацком производстве. Все это позволяло им безбедно существовать и широко отмечать знаменательные праздники для всей семьи.

Как и во многих городах России, в Вязниках существовали традиционные места, куда обязательно приходил «свадебный поезд». Например, к «Венцу» на реке Клязьме, место которое не только имеет форму венца, но и наделено магической символикой венца свадебного, венца святого, закрепляющего союз вечности, семейственности и продолжения рода. А также таким местом для свадьбы являлся старинный «Колодец любви». Ему молодые поклонялись, давали клятву верности, закрепляя ее чистотой колодезной воды. Невеста смотрелась в колодец любви, как бы сохраняя свою красоту на долгие годы.

Кстати о красоте. Очень почитаем в Вязниках свадебный обряд продажи невестиной красоты. Красоту продавали в первый день, гостей обходила сваха и приговаривала, например:

Раздайся народ,
Краса девичья идет,
Не сама она идет,
Ее барышня несет,
Потихоньку, полегоньку ступает,
Половички считает.
Вот новобрачные я до вас,
Побеспокоить хочу вас,
Как жениха зовут у вас,
(называют, например Валентин Алексеевич)
Вот Валентин Алексеевич свечечку погаси,
А мне за хлопотце заплати.

(Сваха обходит всех гостей, которые тушат свечу и дают деньги, а она вновь свечу зажигает)[16].

Сегодня вязниковские свадьбы также сохраняют многие традиции и часто примыкают к городским праздникам, которые вот уже много лет, начиная с 1974 года, становятся кануном, а потом и продолжением большого праздника — Фатьяновского фестиваля. Это связано с тем, что и фестиваль и многочисленные свадьбы проходят в конце лета, когда:

На солнечной поляночке,
Дугою, выгнув бровь,
Парнишка на тальяночке
Играет про любовь[17].

Н. Соловьев в статье «Есть великое счастье — людям песнь подарить...» пишет о фестивале и о праздниках, примыкающих к нему: «Праздник в Вязниках стал вровень с пушкинским, лермонтовским, некрасовским, есенинским праздниками поэзии, а затем, об этом говорили многие литераторы, превзошел их. Он быстро стал любим и в других городах и районах области, оттуда стали приезжать целые делегации.

Для того, чтобы понять глубинную суть праздников поэзии и песни, их привлекательность, не помогут никакие эпитеты — и изыски — на празднике надо побывать, увидеть гостей и главное действо. Только тогда усвоишь, почему в Вязниках так легко рождаются стихи. И редкий автор, — даже искусный и маститый, — избежит рифмы "Вязники-праздники"... Только проведя в Вязниках эти незабываемые двое суток, поймешь родниковую чистоту фатьяновских стихов, все богатство народной нравственности, осознаешь, что ее надо во, чтобы то ни стало сохранить, не расплескать в процессе нашего движения вперед»[18].

Городской праздник возвращается. Праздник, который в середине 90-х годов XX столетия ушел из города на целое десятилетие. Ушел, забрав с собой мощные социальные регулятивы, концентрирующие культурную жизнь и художественное народное творчество. Возвращается, но в каком формате?

Конечно, многие современные праздники в городе связаны с PR-акциями, благотворительностью, рекламой различных компаний. Это обусловлено тем, что все мы сегодня живем в «обществе потребления».

Городской праздник начинает приобретать огромное значение как источник и возможность товарооборота. Для людей бизнеса городские праздники, в том числе и религиозные, — это период, когда можно получить хорошую прибыль. Особенно это видно в ходе предпраздничных торговых компаний: обилие рекламы о скидках, предпраздничные распродажи, яркие оформления витрин, праздничные подарочные комплекты, праздничные розыгрыши, — всё это направлено на стремление извлечь из праздника выгоду.

Особенно успешно развивается индустрия «праздничной символики»: литература, включающая тосты, поздравления, открытки со специальными слоганами, содержание которых уже давно можно отнести к фольклорному. «День города, — пишет студент Е.,— запомнился мне тем, что там я потратил значительную сумму денег. Это покупка пирожков, пива и многого другого. Когда мы с женой пришли домой с полной сумкой продуктов, то даже засмеялись, зачем мы купили все это (причем раза в полтора дороже), отстояв в

огромных очередях, когда можно было дешевле, спокойнее и быстрее приобрести все это в магазине, который находится на первом этаже нашего дома»[19].

Особенности современного социального восприятия праздников города связаны: с отношением современного человека к народным праздникам в целом; восприятием религиозной культуры; отношением к массовым спортивно-художественным представлениям, возрожденным парадам и т.д. А самое главное, сегодня практически любой труд человека настолько автоматизирован, что не всегда дает достаточную нагрузку на органы чувств. Существует так называемый «сенсорный голод». Праздники всегда помогали утолить потребность в эмоционально насыщенных впечатлениях, отсутствие или дефицит которых переживается человеком как эмоциональная неудовлетворенность. В праздничных мероприятиях люди всегда ищут занятия, способные компенсировать то, чего они «недополучают» в повседневности: ярких зрелищ, юмора, шуток, веселых игр.

Все это диктует своеобразный социальный заказ, в контексте которого работают процессы организации городских праздников. В зависимости от этого используются приемы трансформации, реконструкции, частичного возрождения.

Организация городских праздников сегодня презентуется как специальная индустрия под названием event-менеджмент[20]. По данным современных научных исследований, организация праздников, организованный отдых и развлекательные мероприятия составляют до 50% от общего объема свободного времени людей и даже выходят на первый план по отношению к занятиям, имеющих целью ознакомление с культурными ценностями. В современных event—мероприятиях, включенных в контекст городских праздников, человек получает множество положительных эмоциональных впечатлений, потому что контакты здесь позитивны, и происходят в условиях праздника, когда наиболее свободный характер поведения располагает к взаимопониманию.

Городской праздник — это важный социальный институт, который предполагает активную деятельность людей. Эта деятельность не является произвольной, потому что на время своей продолжительности праздник порождает своеобразную организацию группы со своими функциями, ролью, задачами, обязанностями, нормами, заповедями и запретами, которых не будет в будничный день. В процессе праздничной деятельности разворачивается роль функций праздника, через которые человек прикасается к культурным и духовным ценностям. Разветвлённость структуры социальных предпочтений обуславливает установление праздников различной

ценностной нагрузки. В любом случае, праздник в городе должен сохранять свои сущностные значимые функции[21].

С нашей точки зрения, городской праздник обладает двумя уровнями социальных функций, которые при любой форме современного представления должны иметь место. Это прикладной и сущностный уровни.

Сущностные функции отражают присущие празднику свойства, отличающие его от всех прочих культурных явлений; они раскрывают его сущность на теоретическом уровне и характеризуют социальную направленность праздника вне зависимости от исторических, экономических и прочих условий.

Прикладные функции обусловлены текущими общественными потребностями, изменчивы и имеют исторически преходящий характер.

Отличительные черты сущностных и прикладных функций праздника можно представить следующим образом:

1. Сущностные функции первичны, независимы от социально-культурных, политических, экономических условий; стабильны, неизменны, ограничены по составу; представлены во всех проявлениях практической деятельности; раскрывают сущность праздника на теоретическом уровне; отражают необходимость существования конкретного праздника в контексте социальных коммуникаций.

2. Прикладные функции вторичны, производны, зависимы от социально-кульурных, политических, экономических условий; динамичны, изменчивы, неограниченны по составу; раскрывают конкретные возможности использования данной социальной системы для решения текущих общественных задач. Отражают взаимосвязи данной системы со сферами общественной жизни, лежащими вне системы информационных коммуникаций.

Сущностные функции праздника реально проявляются через прикладные функции.

Сущностные функции праздника — это функции, обусловленные стабильными общественными потребностями в отдыхе, праздничном общении, наслаждении, творчестве и т.д. Они возникают на определенном этапе исторического развития одновременно со становлением данного вида деятельности и этом смысле первичны и необходимы. Изменение сущностных функций ведет к преобразованию праздника в другой вид, поэтому сущностные функции стабильны, неизменны и ограничены.

К сущностным функциям праздника можно отнести:

1. Мемориальную функцию, ориентированную на сохранение связи с прошлым через обращение к народным обрядовым

традициям, что способствует сохранению творческого наследия. Функционирование исторической памяти здесь не сводится к использованию задач информативного или эпически-повествовательного характера, напротив — оно всегда обогащено задачами оценочного характера. В празднике происходит постоянное выяснение значения прошедших событий для нашего сегодняшнего бытия. Поэтому по ходу праздника культурно-историческая память осуществляет преемственность материально-духовного опыта прошлых поколений.

2. Деятельно-коммуникативную функцию. Праздник синтезирует многие виды человеческой деятельности через общение участников праздничного действа; общение культур — диалог культур, общение с предметами народного творчества и т.д.

3. Ценностно-ориентационную функцию. Она способствует ориентации человека в окружающем его мире при помощи ценностных механизмов культурного наследия. Эта функция связана с социальной преемственностью, с помощью которой происходит накопление и передача ценностей от одного поколения к другому.

4. Творческую функцию праздника или функцию праздничного творчества, которая проявляется в том, что праздннник стимулирует людей к активному участию в его материально-художественном оформлении, к созданию произведений искусства, органически связанных с праздником. Именно эта функция праздника, ее роль как стимула специфического творчества личности, может быть также признана критерием общественной жизни праздника и его идеи.

Синтез песен, танцев, народных обрядов, игр в городском празднике представляет собой процесс праздничного творчества. При этом осуществляется главная возрожденческая функцию, при помощи которой городской праздник «через обновление ценностей, наполнение важных событий, связанных с ним, выполняет роль мощного механизма передачи культурных традиций из поколения в поколение, позволяет людям осуществить свою культурную самоидентификацию.

Сущностные функции неразрывно связаны с предметами, средствами и методами праздника как формы художественного творчества народа. Они могут быть реализованы на практике лишь в тех конкретных формах, которые обусловлены данными предметами, средствами и методами праздничного действа.

Прикладные функции праздника выступают в качестве целей и задач, которыми следует руководствоваться, и определяют выбор тех предметов, средств и методов праздничной деятельности и возникают вследствие стремления общества использовать возмож-

ности праздника. Изменение текущих общественных потребностей влияет на динамичность, многообразие и нестабильность прикладных функций праздника.

В современном городском празднике должны стать наиболее характерными следующие прикладные функции:

1. Экокультурная функция, обеспечивающая включение человека в процесс сохранения не только окружающей природной среды, но и культурной, наследственной, духовно-материальной. Современные городские праздники как бы призваны осуществлять «экокультурную миссию» в современном обществе[22], став своеобразным «культургеном», связывая генетическую и культурную информацию воедино[23].

Осуществляя экокультурную миссию сегодня, городские праздники способствуют нравственному возрождению, потому что «экология природы, экология культуры не может не включать экологию народного искусства, как части культуры, как части природы, с которой изначально связан человек»[24].

2. Латентная функция праздника способствует сохранению, «выживанию» народных праздничных традиций в современных условиях. Латентность — это своеобразная возрожденческая основа, вокруг которой аккумулируются возможности не разложения, а восстановления этой древней формы материально-духовной культуры народа.

Несомненно, что городские праздники должны стремиться выполнять функции, присущие празднику как феномену традиционной культуры вообще. Это такие функции как: компенсаторная, коммуникативная и регулятивная, эмоционально-психологическая, идеологическая и целый ряд воспитательных функций.

Современный городской праздник для людей различных социальных слоев, возраста, профессии, ценностных ориентаций — это, прежде всего ретранслятор культуры, несущий определенную ценностную нагрузку. Средства массовой информации фиксируют, что, как и прежде все россияне любят не только исконно народные праздники, но и те, которые стали в процессе времени народными — это День Советской Армии, 8 Марта, 9 Мая, День Святого Валентина. Люди среднего и старшего возраста отдают предпочтение профессиональным праздникам и хотели бы, чтобы их было больше, чтобы они помогали поднимать статус необходимых для страны профессий.

Особую актуальность вновь приобретают спортивно-художественным праздники, связанные с различными соревнованиями, Олимпийскими играми и т.д. Массовые спортивно-художественные представления, уходящие своими корнями в глубь веков, яв-

ляются для современного человека возрожденным, и даже относительно новым жанром праздничного творчества. В свое время в становлении и развитии этого жанра, ключевую роль сыграли физкультурные парады. В последнее время спортивно-художественные представления вновь естественно вписываются в общественное сознание как увлекательный, необычный жанр праздников, как неотъемлемая часть спортивных и других праздников в городе.

Сегодня, кроме государственных, христианских, народных, профессиональных праздников, общепринятых в России, существует масса других, тех, которые соответствуют разнообразным личностным предпочтениям, что можно связать с большей свободой выбора. Например, 31 мая 2009 г. в парке «Сокольники» прошел Праздник мороженого, который посетили около 300 тыс. гостей и жителей столицы. Отдых и радость на празднике подарили компании-производители мороженого: «Инмарко», «Русский холод», «Баскин Роббинс» и другие. Участниками праздника выступили компании: «Очаково», «Билайн», «Агентство социальной информации» и другие. На праздники были игры и состязания, яркие костюмированные шествия и конкурсы, развлекательная программа, рассчитанная на любой возраст.

Организован Праздник мороженого Союзом мороженщиков России при поддержке Правительства г. Москвы. Взрослые и дети смогли отдохнуть и попробовать более 100 видов холодного лакомства, которого в этот день было съедено около 20 тонн. На празднике проводились конкурсы: «Мисс мороженое-2009»; «Мистер мороженое-2009»; «Чистый город» и другие. Организаторами праздника была проведена большая благотворительная акция, в рамках которой вручены два холодильных ларя от компании «Италхолод» учреждениям образования и здравоохранения. Более двух тысяч порций мороженого было роздано бесплатно детям из детских домов и интернатов. «Агентство социальной информации» и «YESagency» провели детский праздник «ТАК ПРОСТО» для детей из детских домов и интернатов, на котором их встречали клоуны, проводились игры, вручались подарки.

Еще раз подчеркнем основную позицию В. Панфилова, режиссера, массовика, организатора театра «Охочих комедиантов». Главное, чтобы праздник состоялся как праздник, чтобы он содержал основы, символического семиединства: обряды, застолье, семейственность, канун, песни, танцы, игры. СемиЕдинство вышеперечисленных компонентов составляет систему праздничного общения. Содержательно эти компоненты конечно разные и связаны с особенностями тех или иных праздничных дат. Так, например,

важно, что по обрядам праздники различаются и именно в обрядах сохраняются основные праздничные традиции.

Следующая основа это праздничное застолье, которое также отличается от обыденного: на Масленицу с блинами, на Пасху с писаными и крашеными яйцами и куличами, на День Победы с «фронтовыми сто граммами» и гречневой кашей и т.д. Семейственность в любом русском празднике поддерживается с древних времен, когда считалось, что настоящие праздники только те, когда за столом собиралась вся, или почти вся родня. Такая основа праздника как семейственность позволяла не только встретиться, провести вместе время, отдохнуть, пообщаться, вспомнить ушедших, помириться, если разлад, помочь ближнему. Так на Ореховый Спас, следуя народной поговорке «На вдовин двор хоть щепку брось», шли всем миром к заранее выбранной вдове и помогали ей по хозяйству, а затем накрывали стол из принесенных гостинцев.

Другая важная основа праздника — это канун, который есть у всех настоящих праздников, когда готовится к празднику все, а самое главное душа. И канун у всех праздников особенный, свой. Какому празднику предшествует пост, а какому покупка новых вещей. Особенная составляющая праздника — это песня. Так уж повелось, что праздники, как бы подбирают, закрепляют за собой песни. Среди них и те, которые написаны и созданы народом специально для конкретного праздника и те, которые поют традиционно на протяжении многих лет за столом и на праздничных гуляниях. Какой же праздник без танца, когда можно расслабиться, сбросить усталость и негатив и в то же время почувствовать дух единения со всеми. Все основы праздника скрепляются игрой и непринужденным общением в контексте игровой деятельности.

Так или иначе, городской праздник — особенный способ организации и развития человеческой жизнедеятельности. Он представлен в продуктах материального и духовного творчества народа, в системе своеобразных праздничных норм и правил поведения, в совокупности празднично-нравственных отношений людей к социуму, природе, между собой, к самим себе. Этот творческий способ праздничной жизнедеятельности, заключен во временную художественно-смысловую систему символов и образов и связан с определенным ***событием*,** переломным периодом в жизни человека и общества.

Любые городские праздники — это своеобразная культурогенетическая память города и региона, целой страны. В них можно увидеть спираль культурной преемственности, их нельзя предать забвению, так как тем самым можно вторгнуться в жизнь целых поколений, которые продолжают жить с нами рядом.

Опыт изучения отечественной и мировой истории свидетельствует о том, что движение к новому социуму, к новой повседневности начинается с новых праздничных переживаний, новых праздников, которые обязательно основаны на народных традициях. В городском празднике аккумулируются те традиционные жанры, которые понятны разным социальным слоям городского населения. Коллективная фантазия современного городского праздника формирует доверие к новым формам праздничного творчества, в которых нетрудно рассмотреть праздничное мироощущение прошлого.

Праздничная культура города во всех ее проявлениях сегодня рассматривается в контексте современных культурных процессов. Включение в контекст позволяет увидеть, как элементы традиционного в празднике вписываются в новое праздничное пространство российского общества.

Примечания

[1] Из популярной праздничной песни советских лет «Москва майская». Авторы: композиторы Покрасс Дан. .Я. и Покрасс Дм. Я.; поэт В. Лебедев-Кумач. Цит. по: Популярный справочник-песенник. Сост. И. Олинская, Д. Ухов, В. Оякяэр. М., 1989. С. 115.

[2] См.: *Каргин А.С.* Народное художественное творчество: Структура. Формы.Свойства. М.: Музыка, 1990.

[3] См.: *Платон.* Сочинения. В 3-х т. Т.3, Ч. 2. М., 1972. С. 117.

[4] Строки из известной советской песни «Родина моя», исполнявшейся почти на всех советских праздниках. Песня наиболее известна в исполнении С. Ротару; авторы: композитор Д. Тухманов, поэт Р. Рождественский.

[5] *Захаров А.В.* Социально-культурный феномен «Арбата» // Общественные науки и современность. 1994. № 1.

[6] Там же.

[7] Образ «карусельного деда»— один из главных персонажей городских массовых гуляний XIX века. В манере поведения «карусельного деда» сочетались черты языческого скомороха с чертами героев итальянской и французской комедии масок — балагурство, «задирание зрителей», нарушение обыденных норм речевого поведения, а также особые приемы прямого ритмизированного обращения к публике. См: *Левинсон А.Г.* Развитие фольклорных традиций русского искусства на народных гуляниях: Автореф. ... дис. канд. иск. М., 1988..С. 18–19.

[8] *Захаров А.В.* Указ. соч.

[9] *Карпова Г.Г.* Праздник в контексте социальных изменений: традиция и власть. Саратов, 2008. С. 31.

[10] См: *Панфилов В.* «Праздник и «не праздник» // Народное творчество. 2009. № 1. С. 53—57.

[11] См.: О Фатьянове, о праздниках, о Вязниках. Сборник литературных материалов. Вязники, 1993.

[12] В старину офенями называли мелких торговцев «в разнос», ходивших по деревням и занимавшихся распространением книг, иконок, лент, дешевых украшений и др. Вязниковский край был одним из центров офенства. Вязниковские офени ходили со своим товаром до Сибири, Урала, Поволжья. См.: Альманах вязниковского офени. Литературно-краеведческий сборник. Вып. 1. Вязники, 2004.

[13] См.: Развитие культуры в Вязниках и уезде в пореформенный период. В кн.: *Лебедев А.В.* История Вязниковского края с древнейших времен до конца XX века: Учеб. пособие. Вязники, 2003. С. 107—113.

[14] Там же.

[15] В Вязниках долгое время выращивали огурцы как для потребления, так и для поставки семян огурцов в различные регионыРоссии.

[16] ЦРФ-Э-1393. Записано Джалиловой Н.А. от Крайновой Валентины Ивановны, 1940 г.р., в д. Ступино Вязниковского р-на Владимирской обл. в июне 2007 г.

[17] Слова из песни А. Фатьянова и В. Соловьева-Седого «На солнечной поляночке».

[18] *Соловьев Н.* Есть великое счастье — людям песнь подарить... // О Фатьянове, о праздниках, о Вязниках. Сб. литературных материалов. Вязники, 1993.

[19] Цит. по: *Ильин В.* Поведение потребителей. Сыктывкар, 1998. С. 195.

[20] Прим авт: понятие **event** пришло из английского языка и в дословном переводе означает **событие** и отражает исключительный характер определенного мероприятия, события, праздника и носит субъективный характер. Event-менеджмент — это индустрия специальных праздничных мероприятий, ориентированных на создание исключительного, уникального события, которое является средоточием усилий всех заинтересованных сторон: заказчиков, организаторов, исполнителей. Совокупность праздничных технологий, используемых в event-менеджменте обеспечивает превращение народных культурных ценностей в регулятив социального взаимодействия и определяет развивающие, воспитывающие, развлекательные и социализирующие процессы на празднике. См. также: *Сондер М.* Ивент-менеджмент: организация развлекательных мероприятий. Техники, идеи, стратегии, методы. М., 2006; *Хальцбаур У., Йеттинге Э., Кнаусе Б. и* др. Event-менеджмент. М., 2007; *Шмит Б., Роджерс Д., Вроцос К.* Бизнес в стиле шоу. Маркетинг в культуре впечатлений. М., 2005; *Шумович А.В.* Великолепные мероприятия: Технологии и практика event-менеджмента. М., 2008.

[21] См.: *Джалилова Н.А.* Возрождения празднества как феномен современного социокультурного обновления: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1993.

[22] *Джалилова Н.А.* Экокультурная миссия возрождения празднеств в условиях города // Культура. Творчество. Человек: Тез. докл. Всерос. респ. науч. конф. Ч. 3: Культурология. Культурно-досуговая деятельность. Самара, 1991. С. 48.

[23] *Минкявичус Я.В.* Место и роь культуры во взаимодействии общества и природы // Философия и культура: 17-й Всемирн. философ. конгресс: Проблемы, дискуссии, суждения. М., 1987. С. 216.

[24] *Некрасова М.А.* Народное искусство как часть культуры. М., 1983. С. 10.

К.В. ЧЕРЕНЦОВА
(Санкт-Петербург)

«ПРЕСТОЛЬНЫЙ» ПРАЗДНИК И «ДЕНЬ ГОРОДА»: ТРАДИЦИОННЫЕ ОСНОВЫ ЛОКАЛЬНОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Современная праздничная культура — социально-культурное явление, относящееся к сфере коллективного духовно-исторического знания, а именно — его практического воплощения. В целом она представляет собой сложный, поливалентный комплекс общественно-культурных норм и правил, который включает в себя набор знаний, а также персональных и коллективных практик. Стереотипность воспроизведения определенных праздничных форм и контекстов позволяет отнести их к разряду традиционных и рассматривать как социально-культурные артефакты, как «передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в определенных обстоятельствах и социальных группах в течение длительного времени»[1].

Таким образом, современная праздничная культура включает в себя комплекс мероприятий, ориентированных на маркирование существующих в современном календаре праздничных дат определенным, специфическим образом. Способы реализации определяются имеющимся в распоряжении современных носителей культуры сводом социокультурных норм и представлений. В связи с этим современная праздничная культура выступает как совокупность событий, носящих приуроченный характер и определенный регламент.

С точки зрения практической реализации современная праздничная культура характеризуется большим количеством форм, отвечающих этим представлениям, которые могут носить коллективный, массовый, или частный, семейный характер. Степень массовости или приватности того или иного события в конечном

итоге определяется в результате существующего взаимодействия между потенциальным участником и социумом в целом и задается как возможный ориентир для последующего воспроизведения (габитус).

В связи с этим значительный интерес представляет наличие и использование элементов культурного знания, которое в современном общественном восприятии номинируется как «русская традиционная культура». Апелляция к ее разнообразным аспектам одновременно осуществляется посредством современных информационных технологий на фоне уже существующих культурных практик. В первом случае сюжетообразующим наполнением подобных манипуляций выступает актуализация содержания различных национальных культурно-исторических достижений. Во втором случае речь идет о стереотипном воспроизведении поведенческих и ритуальных констант, имеющихся в наличии у современного культурного «пользователя». Возможен и третий вариант, когда происходит «перекодировка» этих артефактов, и в результате смены контекстов и редукции некоторых составляющих они обретают новое значение.

Праздник — общественно-культурная универсалия, которая реализуется в различных историко-культурных контекстах на различных уровнях. Эта возможность всегда связана с наличием и качеством определенной смысловой доминанты, которая представляет собой комплекс культурных значений и складывается из определенных культурных знаков, которая всегда присутствует в общекультурных артефактах, связанных в своем существовании с массовым сознанием. Каждый праздник обладает определенным потенциалом, который определяется возможностью существования внутри различных социально-культурных систем, предлагая разнообразные возможности для собственного использования.

Таким образом, праздник здесь выступает как возможность подтверждения и публичной трансляции персонального и коллективного мировоззрения. Система взаимодействия коллективного и персонального заслуживает пристального внимания, так как именно она определяет содержание и структуру праздника. Индивидуальное восприятие праздничной ситуации носителем современного культурного знания во многом выступает в качестве санкционирующего начала для многих праздничных проявлений. При этом оно естественным образом коррелирует с публичной составляющей его общественного существования. Результаты подобных взаимодействий могут быть весьма неожиданными. Во многом это связано с тем, что в современных условиях, в отличие от традиционной культуры,

человек имеет возможность самостоятельного выбора культурных стереотипов благодаря наличию большого количества источников информации (в частности СМИ, выступающих в качестве медиаторов, транслирующих определенный набор знаний).

Промежуточным итогом процесса бытования современных представлений о празднике является существующий праздничный календарь, объединяющий события, носящие различный статус и ориентированные на различные социальные и общественные группы населения, где каждый субъект выступает в качестве носителя некоего знания, которое носит стереотипный и одновременно индивидуальный характер.

Рассмотрим бытование праздничных традиций на ряде следующих примеров.

Сначала рассмотрим два праздничных мероприятия, случившиеся во время экспедиционной работы группы студентов и преподавателей СПбГУ в Череповецком районе Вологодской области в июле 2006 г. Так, 8 июля в п. Климовское состоялся «День поселка», а 12 июля в д. Раменье — престольный праздник Петра и Павла.

«День поселка» оказался первым в своем роде опытом проведения подобного рода торжеств в этом населенном пункте. Предпринятые попытки выяснить у местных жителей, с каким событием местной истории связана эта дата (8 июля) ничем не увенчались, так как многие местные жители с удивлением узнавали от нас о приближающемся празднике и в большинстве своем не могли прокомментировать, с чем связано его проведение именно в этот день. Замечу, что наши предположения о возможной связи даты 8 июля с местным престольным праздником сразу категорически отметались, так как, по словам местных жителей, престольным праздником здесь является Покров. Не могли они припомнить и аналогичные мероприятия советских времен.

Недоумение по поводу проведения предстоящего праздника в разгар сенокоса и летних каникул смог рассеять лишь один 51-летний житель Климовского, который сообщил, что 8 июля на самом деле — это день Череповецкого района, и местная администрация решила не отставать от своих городских коллег в сфере обустройства досуга местных жителей.

Структура увиденного праздника и способ организации отдельных его составляющих напоминали ставшие привычными в последние десятилетия «Дни города», «Дни района» и «Праздники улицы».

Регламент проведения «Дня поселка» в Климовском обещал обширную спортивно-развлекательную программу и включал в себя мероприятия самого разного рода, проходящие на нескольких площадках. Были заявлены несколько концертных программ с участием коллективов художественной самодеятельности, выставка-ярмарка народного творчества, спортивные соревнования и ночная дискотека «Ночной дозор».

Основные праздничные мероприятия проходили на центральной площади поселка перед Дворцом культуры и спорта, где были установлены несколько концертных площадок, оборудована выставка-ярмарка, а также по периметру площади: тир, детские игровые аттракционы и торговые ряды.

Проходившее на центральной сцене 2,5-часовое торжественное открытие праздника представляло собой театрализованный концерт, включавший выступления официальных лиц, награждение победителей разнообразных тематических конкурсов на лучшее ведение хозяйства, а также выступления коллективов художественной самодеятельности.

Праздничное событие, проходившее несколько дней спустя, 12 июля, в соседней деревне Раменье, носило несколько иной характер и позволило нам разнообразить свои впечатления о праздничных традициях исследуемого локуса. День Петра и Павла, престольный праздник д. Раменье, по словам местных жителей, имеет здесь давние традиции, не прерванные годами Советской власти.

Их сегодняшнюю актуализацию местные жители во многом связывают с деятельностью местного «благотворителя», который на свои деньги привел в надлежащий порядок почитаемый источник: построил деревянную сень, оборудовал сток воды. В 2004 г. источник был освящен; с тех пор каждый год 12 июля «благотворитель» организует приезд батюшки из Череповца, который служит здесь молебен (заметим, что в «наивном» языке местных жителей сень обозначается как «часовенка», хотя, на наш взгляд, это «классическая» сень).

Там это, такой ручей, в общем, родник проходит. Там часовенка такая сделана деревянная. Ну так маленько поогорожена. Ну так уже год пятый, наверное. Ну тут один, урожденец он здешний, и захотел и сделать, в общем, как подарок. В этой деревне он жил, он уже на пенсии, дак глухой стал. Ну богатый, верно. Вот и поставили часовенку.

<А раньше на этом месте было чего-нибудь?>

Нет, ничего не было. Только родник был — всё.

(Кокарева З.Д., 1926 г.р., 06.07.2006).

Местные жители в общении с нами активно «анонсировали» престольный праздник своей деревни, акцентируя наше внимание на регулярности появления у них «батюшки из Череповца», что в их понимании — безусловно позитивное явление, выделяющее их деревню из ряда окрестных населенных пунктов.

Центром престольного праздника является «часовенка» над источником. Именно здесь в означенное время собирается всё население деревни; по словам местных жителей, «сценарий» является постоянным уже на протяжении последних 6 лет. Необходимость участия в празднике и заблаговременное подтверждение своего присутствия обсуждается жителями за несколько дней до события. Праздник приурочен к одной из важных дат православного календаря; идея «возрождения православных канонов» периодически возникает во многих разговорах и является доминирующей по отношению к местному престольному празднику.

Структура престольного праздника Петра и Павла в д. Раменье представляет собой следующую последовательность событий. К примерно условленному времени (время, по словам информантов, никто не назначает, только существует примерное представление о том, когда приедет «батюшка из Череповца») к «часовенке» начинают собираться местные жители. Часовня заранее приведена в порядок и готова к празднику: вымыт пол, на крышке колодца (он же — святой источник) — букеты цветов, стоит накрытый скатертью стол (заметим, что никто из местных жителей не «признался», кто приводил часовню в порядок).

Условным сигналом к началу праздника стало появление двух автомобилей, в которых находились семья вышеупомянутого «благотворителя» Виктора Николаевича Галашичева, а также батюшка одного из череповецких храмов со своей помощницей, которая выполняла обязанности певчей. После недолгих приготовлений начался молебен, длившийся около полутора часов, по окончании которого батюшка благословил всех присутствующих, окропил святой водой и уехал. Большинство присутствующих на молебне, включая В.Н.Г., остались у источника и в течение некоторого времени наполняли уже освященной водой всевозможные емкости и по очереди отпивали из общего ковша. Некоторые местные жительницы, включая детей, совершали троекратное омовение водой. После этого все разошлись по домам, так как, по их словам, продолжением праздника и его завершением обычно являются домашнее застолье и праздничный обход односельчан.

Таким образом, на протяжении одной недели в пределах одного района мы смогли наблюдать два праздничных события, по сути

своей призванные выполнять сходные функции, однако принадлежащие по своему происхождению к разным историческим пластам и разнящиеся по своему культурному и семантическому наполнению. Стоит отметить, что необходимость проведения подобных общественно-культурных актов настойчиво артикулировалась как организаторами, так и их участниками (либо участниками и организаторами в одном лице).

Сравним риторику ораторов, открывавших каждый из праздников образца 2006 года. Так, глава администрации поселения Климовское в своей праздничной речи сообщила следующее: «Сегодня у нас замечательный праздник, "День рождения поселка"! Хотя у нашего поселка нет официальной даты, у нас нет официального статуса, и мы не знаем точного дня появления нашего поселка. Но, тем не менее, мы решили разорвать эти временные рамки и сегодня пытаемся возродить традиции, соединить историю и современность. И очень надеемся, что сегодняшний праздник понравится всем жителям, он приживется в народе и это станет нашей местной климовской традицией. И наш поселок получит свой официальный день рождения <...>. На нашем празднике сегодня очень много почетных гостей, потому что сегодняшний наш праздник совпал с днем района, Череповецкого района».

В д. Раменье священнослужитель из Череповца о. Роман произнес следующую речь: «Уважаемые жители селенья Раменье! Поздравляю вас с праздником в честь святых первоверховных апостолов Петра и Павла. Ваша местность связана с этими святыми, в частности, источник, который сегодня мне выпала честь служить молебен и в котором освящать воду. Святых Петра и Павла мы почитаем за их верность служения Богу, за то, что они могли услышать глас Божий, пойти служить церкви Святой. Через апостолов сложилась та общность людей, к которой мы тоже принадлежим, потому что все, кто крещен, кто в Христа верует, в церкви-храме бывает, является членом церкви Христовой...».

Конечно, глава сельского поселения (местная форма административного деления) и священнослужитель из Череповца, приехавший на престольный деревенский праздник, с формальной точки зрения являются представителями разных социальных групп и в своей жизни реализуют свои, мало пересекающиеся общественные функции. Однако, оказавшись в ситуации праздника, они выполняют роль мистериологов, посвященных в конечную задачу происходящего и транслируют ее всем участникам праздничного события. Каждый из них апеллирует к «традиции», однако возникает вопрос — к какой?

Если в случае с раменским престольным праздником нам всё более или менее понятно, здесь не возникает вопросов относительно его целеполагания и приуроченности, то «День поселка» — случай более сложный, так как озвученные публично пожелания относительно его перспектив не были подкреплены четко сформулированной концепцией.

Важный аспект: кому принадлежит инициатива проведения праздника. В д. Раменье инициаторами проведения престольного праздника являются местные жители, инициативность которых подвигла самого выдающегося по местным меркам человека, «благотворителя», на совершение целого ряда действий, нацеленных на обеспечение существующей традиции празднования дня Петра и Павла.

В п. Климовское инициатива проведения принадлежит местной администрации, которая за неимением (по их словам) «точного дня появления» поселка связала первое проведение «Дня рождения поселка» с датой праздника более крупного административного образования (района). Организация и проведение праздничных мероприятий проводилась силами работников ДКиС с активным привлечением так называемого «административного ресурса» в виде финансирования, а также физического присутствия официальных лиц: главы Череповецкого района, главного специалиста территориального отдела ЗАГС, директора градообразующего предприятия, птицефабрики «Череповецкий бройлер» и других.

Собственно празднование — маркирование определенной даты особым, специфическим образом. Существовавшая традиция престольных, «съезжих праздников» (одной из функций которых было формирование локальных социальных связей) осталась востребованной и в советские времена. Локальный престольный праздник в своем современном состоянии во многом является «реконструкцией», причем реконструкцией не только антуража и событийного ряда. Традиция престольных праздников в современном «исполнении» прежде всего актуализирует идею возвращения к парадигме, определявшей (по представлениям местных жителей) «исконность», «правильность» деревенского существования до того времени, когда «всё было порушено».

* * *

Теперь обратимся к традиционным праздникам, проходящим в городе, которые также являются одним из существенных элементов современной городской жизни. Праздничная «картина мира» современного петербуржца включает в себя государственные праздни-

ки, религиозные, локальные городские, семейные, а также «заимствованные» праздники (Хэллоуин, День святого Валентина и т.д.). Они имеют различный статус и обладают разной степенью охвата городской аудитории. В том или ином качестве в жизни горожан также представлены основные праздники русского традиционного календаря: Рождество Христово, Масленица, Пасха, Троица, а также дни поминовения и т.д.

Следует отметить, что эти праздники в процессе своего современного бытования обрели ряд специфических особенностей. Они весьма востребованы государством, они апеллируют к идее традиционности, «исконности» происходящего и включают в себя разнообразные формы реализации той или иной праздничной концепции. Во время их проведения всегда подчеркивается соответствие происходящего определенному «канону», представления о котором бытуют в массовом сознании и в последнее время активно формируются и дополняются посредством СМИ.

Рождество Христово, Масленица, Пасха в той или иной форме имеют широкое распространение во всех слоях городского населения, они фактически включены в существующую систему локального городского календаря и отмечены вниманием различных административных структур. Причем это относится не только к праздникам, имеющим государственный статус. Так, в преддверии и во время «родительской субботы» в период Великого Поста городские транспортные ведомства организуют дополнительное автобусное сообщение до кладбищ, находящихся за чертой города.

Традиционные праздники, проходящие в городе, в отношении охвата городской аудитории реализуются на нескольких уровнях. Наиболее яркий публичный характер носит проведение таких праздников, как Рождество Христово и Масленица, связанное с организацией уличных массовых мероприятий, разнообразных гуляний. Эти праздники активно внедряются в современную общественную жизнь как на общегородском уровне, так и на уровне местного административного управления, вплоть до праздничных акций в различных гипермаркетах.

Пасха в восприятии горожан носит большей частью семейный характер. Совершаются определенные действия, традиционные внутри каждой семьи, не требующие публичного выражения. В большинстве своем они стереотипны, поэтому предпасхальные и пасхальные мероприятия в конечном итоге выливаются в конкретные массовые акции типа выезда на кладбище, освящения яиц и куличей в церкви и т.д. Однако мотивация участников этих массовых проявлений носит сугубо частный характер[2].

Определенное место в жизни горожан занимает праздник Ивана Купалы. Здесь следует заметить, что «целевая аудитория» этого праздника достаточно узка и специфична. В основном он востребован различными музыкальными радиостанциями и молодежными телеканалами, которые активно актуализируют сексуальную составляющую этого праздника.

Большое значение в формировании и проведении «народных» праздничных событий имеет сложившийся в обществе на сегодняшний день комплекс представлений и стереотипов относительно «традиционности» происходящего. Подтверждение «исконности» играет очень важную роль в создании «новых» культурных традиций, так как все они в конечном итоге исходят из идеи воссоздания и трансляции культурных клише прошлого разной степени временной удаленности, отмеченного аурой государственного величия.

Механизмы трансляции и реализации этих традиционных представлений весьма неоднородны и требуют отдельного рассмотрения. Так, массовые представления о сути того или иного праздника и правилах поведения «внутри» праздника имеют два основных источника информации, взаимно дополняющие друг друга.

Один из них — это традиции, сложившиеся в течение многих поколений и бытующие в среде горожан. Горожане являются носителями своей, во многом специфической, традиции, связанной с различными проявлениями локального, «городского» мышления. Они носители традиции, которая вобрала в себя разнообразные культурные представления, относящиеся к различным временным пластам и даже этносам[3]. Поэтому сложившиеся городские традиции празднования традиционных праздников представляют собой сложный конгломерат, сформированный из различных локальных культур и общего для всех исторического прошлого.

Другим источником информации о традиционных праздниках, актуальным на сегодняшний день не менее, чем семейные традиции, являются различные СМИ, в основном — телевидение и радио. В программных сетках телеканалов всегда можно обнаружить определенное количество выпусков различных программ, приуроченных к тому или иному празднику. Их смысловое наполнение в тот или иной календарный период уже «традиционно» включает в себя информацию относительно тематики праздника и традиционных правил поведения по каждому конкретному поводу. Данная информация преподносится с учетом как светских, так и религиозных представлений. «Носителями» подобной информации могут являться самые разнообразные представители творческих, научных, религиозных кругов. Это могут быть так называемые «медийные

лица»: артисты эстрады, специализирующиеся в области народной песенной культуры, актеры и телеведущие, рассказывающие о своем опыте проживания того или иного праздника с обязательной ссылкой на некий достоверный источник, безусловно заслуживающий доверия (в основном это ссылки на представителей старшего поколения своей семьи). Это могут быть ученые, специалисты в области традиционной культуры. Это могут быть священнослужители, комментирующие то или иное праздничное событие с позиций различных конфессий.

Таким образом, благодаря СМИ формируется некое информационное поле, которое содержит в себе определенный набор сведений относительно идеологии, форм проведения и характера поведения участников того или иного праздника. Информация (благодаря статусу своих носителей в массовом сознании) характеризуется большой степенью доверительности, и поэтому — достоверности. Так, рассказанные одной популярной певицей в рамках телевизионного ток-шоу способы рождественских гаданий были непосредственно после их озвучивания опробованы детьми (на глазах автора)[4]. В результате каждый народный праздник в массовом сознании приобретает определенную атмосферу, конкретные черты, которые складываются из отдельных составляющих и, в конечном итоге, определяют его общественный потенциал.

Непосредственно предметом исследования в данной работе стали городские гуляния, приуроченные к празднику Рождества Христова и к Масленице, так как именно они носят массовый характер и адресованы широким слоям городского населения. Они проводятся как на городском, так и муниципальном уровне и во многих случаях уже стали традиционными в смысле регулярности проведения.

Праздник Рождества Христова с 1990-х гг. вновь является государственным. Из всего спектра акциональных и ритуальных праздничных атрибутов для публичного воплощения праздника сегодня актуализируются лишь те, которые ориентированы именно на массовое времяпрепровождение. В виду своего смыслового наполнения проведение праздника Рождества в контексте современной улицы весьма отлично от традиционного. Оно лишено определенного набора праздничных атрибутов, необходимых для любого праздника на улице, таких, как праздничные персонажи — символы праздника, способные проявить себя, разнообразные ритуальные действия и т.д. В связи с этим важную роль приобретает календарное соседство с другим важнейшим зимним праздником современного российского календаря — Новым годом. Эта временнбя близость су-

щественным образом сказывается на содержании многочисленных сценарных разработок проведения праздника Рождества, в которых Новый год как бы по эстафете передает новообретенному традиционному событию своего главного персонажа — Деда Мороза. Именно Дед Мороз и Снегурочка зачастую становятся главными фигурами многочисленных рождественских мероприятий.

Таким образом, рождественский уличный досуг современного Петербурга представляет собой массовые гуляния с участием эстрадных, самодеятельных и цирковых артистов, с проведением интерактивной программы, привлечением уличной торговли. Риторика ведущих, участников праздника, в целом не отличается от риторики проведения обычных, «неприуроченных» массовых гуляний и не содержит в себе ярко выраженной праздничной рождественской тематики помимо стандартных в подобных случаях поздравлений с праздником Рождества Христова, а зачастую и с прошедшим Новым годом. Традиционные праздничные речевые формулы практически отсутствуют. Вероятно, это связано с их отсутствием в повседневном обиходе. Актуальные в рождественский период в традиционной среде речевые клише в основном связаны с колядованием; в контексте современных массовых гуляний они оказываются невостребованными в силу своей специфичности и узкой направленности.

Праздник Масленицы также носит широкий массовый характер. Он не имеет статуса государственного, однако это не мешает проводить масленичные гуляния на самых разных уровнях: от Васильевского спуска на Красной площади до муниципального парка в «спальном районе». Структура масленичных гуляний отличается от рождественских прежде всего тем, что здесь существует четко обозначенная схема проживания праздничной ситуации, включающая в себя определенный персонажный ряд участников с четко обозначенными функциями, специфический алгоритм поведения участников, а главное, совершенно четко формулируемую «идеологию» происходящего (информация о тех или иных праздничных ситуациях и «рекомендованных» способах поведения заимствуется из многочисленных исторических источников).

Праздник Масленицы персонифицирован, ее физическое воплощение в виде соломенного чучела позволяет визуализировать весь комплекс представлений, который составляет суть происходящего, и реализовать весь необходимый набор ритуальных действий, имеющих конкретную ориентацию. Примечательно разнообразие масленичных чучел, изготовление которых происходит в соответствии с имеющимся набором представлений о том, что это такое. Сегодня

на городских праздниках можно встретить достаточно необычные воплощения Масленицы — от «традиционных» соломенно-тряпичных до «высокотехнологичных», изготовленных с использованием современных материалов[5].

Необходимо отметить наличие специфического набора текстов, сопровождающих праздничное масленичное действие. Здесь можно встретить многочисленные выкрики на встречу и проводы Масленицы и большое количество паремий, по своему содержанию приуроченных непосредственно к празднику. Большинство звучащих на масленичных гуляниях словесных формул являются традиционными по своему происхождению, они заимствованы из специальной литературы и прочно вошли в праздничный речевой обиход артистов — участников масленичных гуляний. Вообще использование большого количества паремий в определенном смысле стало спецификой Масленицы как современного уличного действа.

Таким образом, масленичные гуляния в современном прочтении представляют собой комплекс зимних уличных забав и ритуальных действий, обладающий определенным смысловым наполнением. Смысл происходящего озвучивается в определенный период, называемый «масленичной неделей», и в том или ином виде присутствует в информационном пространстве. Так, из «приуроченных» теле- и радиопрограмм можно почерпнуть сведения об основных составляющих праздника, таких, как изготовление чучела и его сжигание, выпечка блинов, катание на лошадях, а также разнообразные прикладные знания относительно технологии создания чучела, рецепты блинного теста и т.д.

Из широкого спектра разнообразных смыслов и значений, способных стать «основой» масленичных мероприятий, на сегодняшний день выделяется и озвучивается идея проводов зимы и прихода, встречи весны. Именно эта идея послужила некогда мотивацией к возрождению традиции празднования языческого по своей сути праздника Масленицы и, в конечном итоге, актуализировала различные, во многом забытые, формы городского уличного досуга.

Событийный ряд масленичных гуляний, зафиксированный во многих исторических источниках, сегодня реализуется очень «близко к тексту». Так, везде можно увидеть главный атрибут праздника — чучело Масленицы, а также (в качестве формы праздничного времяпрепровождения) круговые хороводы, разнообразные игры и соревнования. В случае участия знатоков кулачного боя могут устраиваться «кулачки» и другие забавы для подростков и мужчин. Везде организуется катание на лошадях, и, по возможности, катание с гор.

В дополнение к происходящему осуществляется уличная торговля блинами и разнообразными напитками.

Подводя итог краткому обзору основных «общедоступных» традиционных праздников в городе, необходимо отметить то, что является «общим местом» на подобных мероприятиях. Во-первых, обращает на себя внимание специфическая звуковая среда обоих праздников. Своеобразным маркером, подчеркивающим «народность» происходящего, является присутствие среди участников праздника разнообразных фольклорных ансамблей, исполняющих песенный репертуар (зачастую, впрочем, не соответствующий требованиям аутентичности и «приуроченности»). Также для «звуковой картинки» «народных» праздников характерно обилие фоновой музыки, где используются записи любимых «народом» исполнителей.

Отдельно следует отметить еще один специфический аспект проведения подобных праздников. Как и в любом массовом мероприятии, в его организации и проведении весьма важна роль ведущих, организующих потоки гуляющих и весь ход событий, привлекающих внимание к конкретным праздничным акциям. И в том, и в другом случае очень часто ведущие — «скоморохи», которые создают праздничную среду и являются «модераторами» отдельных праздничных событий.

Таким образом, праздники, имеющие традиционное происхождение, имеют широкое распространение в современной городской среде. Благодаря современным способам коммуникации горожане имеют возможность получать и дополнять уже имеющиеся представления о различных кодах, составляющих культурно-семантический корпус того или иного календарного праздника. Необходимость проведения подобных мероприятий постоянно озвучивается и поддерживается посредством определенных административных действий, связанных с реализацией имеющегося плана городских праздников, который включает в себя и все вышеупомянутые события. Ментальная составляющая современных традиционных городских праздников помимо традиционного наполнения включает в себя актуальные реалии сегодняшних дней. Так, трендом подобных мероприятий стало акцентирование внимания собравшихся на традиционности, «аутентичности» происходящего, а также маркирование единства горожан во всех праздничных проявлениях.

Отдельного внимания требует описание различных способов использования элементов традиционной праздничной культуры в современной городской жизни. Помимо разнообразных форм досуга — уличных, корпоративных, семейных — традиция использования так называемых «народных» праздников находит свое воплощение и во

многих других направлениях общественной жизни. Так, пользующиеся определенной известностью традиционные праздники могут использоваться как одно из направлений маркетинговой политики торговой сети. В связи с этим соответствующими корпоративными отделами учитывается возможность приурочивания разнообразных рекламных акций к тематике того или иного праздника. Причем в соответствующих целях может использоваться не только праздничная атрибутика, обрастающая рекламной символикой, но и разнообразные аутентичные речевые формулы, паремии соответствующего содержания, а также их стилизованные формы. Степень стилизации может доходить до обработки речевых интонационных оборотов. Также используется визуальный код праздника: одежда, аксессуары, орнаментика и т.д.

Помимо рекламно-коммерческих целей традиционные праздники и их атрибутика могут быть задействованы в определенных политических целях. Например, формой политической рекламы может стать сам факт проведения такого праздника (впрочем, с соответствующими оформлением и риторикой, несущими дополнительную смысловую нагрузку). Однако могут быть и другие формы использования традиционных праздников в политических целях. Так, по сообщениям СМИ, во Владивостоке во время масленичной недели было изготовлено и установлено масленичное чучело, внешне напоминающее местного градоначальника, недавно отправленного в отставку и имевшего негативную репутацию среди горожан.

С чем же связано появление в городской среде и активное использование в различных целях русских традиционных праздников? Понимание необходимости формирования социокультурной коммуникации на «традиционной» основе сегодня объединило представителей власти и «рядовых» носителей некоего набора традиционных знаний. Неудивительно, что возрожденные или вновь изобретенные праздники оказались немедленно востребованы социумом, реализуясь на основе существующей культурной «матрицы».

Литература

Адоньева С.Б. Категория ненастоящего времени (антропологические очерки). СПб., 2001.

Адоньева С.Б. Первомай: перформанс и ритуал // Морфология праздника: Сб. статей. СПб., 2006.

Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Зорин А. Последний проект Потемкина (Праздник 28 апреля 1791 года и его политическая проблематика) // Новое литературное обозрение. 2001. Вып. 41.

Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М., 2004.

Мазаев А.И. Праздник как социально-культурное явление. М., 1978.

Морозов И.А. Праздник: «внутреннее» и «внешнее» // Морфология праздника...

Примечания

[1] Культурология. XX в. Словарь. СПб., 1997. С. 480—481.

[2] О праздновании Пасхи в городской среде см.: *Левкиевская Е.Е.* Пасха «по-советски»: личность в структуре праздника // Морфология праздника: Сб. статей. СПб., 2006.

[3] В данной работе я не рассматриваю традиционные праздники различных петербургских диаспор, такие как пурим, курбан-байрам, сабантуй и т.д.

[4] В связи с этим интересно рассмотреть СМИ в качестве своего рода глобального носителя некой традиции, который одновременно является и самопроизводящим механизмом, формирующим, транслирующим и реализующим ее. Благодаря суммированию информации, имеющей разное происхождение, исходящей от разных по возрасту, статусу, образовательному и культурному цензу людей, возникает некое культурное «среднеарифметическое», которое благодаря императивному влиянию СМИ на массовое сознание приобретает общественное значение.

[5] Можно прогнозировать, что в связи с явным изменением восприятия современных горожан, связанным со специфическим визуальным использованием различных культурных знаков, подобный способ «подачи» праздничной «идеологии» с каждым годом будет становиться всё более актуальным, и традиционные культурные формы обретут новое значение.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ
(Москва)

ДЕНЬ ГОРОДА В СОВРЕМЕННОЙ ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ

(*на материале экспедиций ГРЦРФ в г. Муром*)

Праздничная культура традиционно рассматривается исследователями как часть народного календаря. Такой подход оправдан, когда мы рассматриваем крестьянские праздники. Исследователи давно отметили, что народный календарь тесно связан с аграрным циклом сельскохозяйственных работ[1]. Православные праздники, лежащие в основе народного календаря, в значительной степени переосмыслялись крестьянами. Зачастую они воспринимались как определенные вехи годового аграрного цикла, с ними связывались многочисленные сельскохозяйственные приметы и обряды, цель которых — добиться богатого урожая и общего благополучия в хозяйстве.

Между тем городская праздничная культура последних трех столетий сильно отличается от деревенской[2]. В городе зависимость от сельского хозяйства была значительно меньше. Многие крестьянские обряды, тесно связанные с работой в поле и получением урожая, были просто неактуальны для городских жителей. Впрочем, отмечание некоторых праздников в XIX в. почти одинаково проходило и в городе, и в деревне. Прежде всего это касается главных православных праздников (Рождество, Крещение, Пасха), а также дней поминовения усопших. Обряды, связанные с некоторыми календарными циклами (Святки, Троица), присутствовали в городской культуре в ослабленном виде. С другой стороны, в дореволюционной культуре города были ярко выражены специфически городские формы праздника — народные гуляния и ярмарки[3].

После революции власть поставила задачу уничтожить старые обряды и праздники (в первую очередь церковные) и внедрить в

быт населения новую коммунистическую обрядность. В разные периоды советской истории существовали свои способы борьбы с «пережитками прошлого». Так, скажем, в середине 1920-х гг. предпринимались попытки переиначить старые праздники и обряды на новый лад. Процесс внедрения новых праздников был достаточно сложным. Многие отказывались признавать идеологически насыщенные советские праздники, предпочитая им привычные Рождество и Пасху. Чтобы население приняло навязываемые ей праздники, власти часто шли на уступки, подстраивая свои нововведения под традицию. Так, когда с середины 1930-х гг. официально стало пропагандироваться празднование Нового года, который должен был заменить православное Рождество, в качестве обязательных новогодних атрибутов использовались традиционные рождественские символы (например, наряженная елка)[4]. Однако существовало и встречное движение: население, не всегда понимая смысл новых праздников, переосмысляло их и адаптировало под себя. Не всегда принимая официальные формы празднования (парады, демонстрации, митинги), люди охотно отмечали советский праздник «по старинке»: пекли пироги, ходили друг к другу в гости, выпивали. Последнее действие вызывало недовольство властей, однако традиция оказалась неискоренимой. До сих пор для большинства жителей России главной формой проведения праздника остается застолье с выпивкой (в диапазоне от трапезы в кругу семьи на Новый год до корпоративного банкета на работе). Это объясняется тем, что в традиционной культуре употребление алкоголя на праздник было обязательным и имело ритуальный характер[5].

В постсоветское время ситуация с праздниками еще больше усложнилась. Советские идеологические праздники либо утратили свое значение и отмерли (например, День конституции), либо были в значительной степени переосмыслены (7 ноября — День согласия и примирения). В 1990-е гг. в России стали появляться и новые праздники. Некоторые из них вводились государством (в первую очередь это День независимости России — 12 июня), другие были заимствованы из западной культуры (Хэллоуин, День святого Валентина). Одновременно с этим вышли из-под запрета и стали набирать популярность православные праздники, как главные (Пасха, Рождество), так и дни памяти местночтимых святых.

В результате воздействия этих процессов современная городская праздничная культура чрезвычайно пестра и многослойна[6]. В ней одновременно существует большое количество праздников самых разных типов.

В своем исследовании праздничной культуры города Муром мы стремились в первую очередь зафиксировать всё многообразие современного состояния традиции. Впрочем, иногда мы записывали и воспоминания о том, как отмечали праздники в советское время. Системное изучение городской праздничной культуры еще не имеет устоявшейся научной традиции, поэтому наше исследование во многом имело пилотный характер, а его результаты могут считаться предварительными. Однако общая картина отношения жителей Мурома к различным праздникам вырисовывается достаточно ясно.

Современная праздничная культура Мурома включает большое количество праздников самых разных типов: церковных и светских, семейных и общественных, советских и российских и т.д. Представители различных возрастных групп по-разному относятся к тем или иным праздничным датам, к самим праздникам, по-разному их отмечают, по-разному понимают.

* * *

Прежде всего, рассмотрим, как классифицируют праздники жители Мурома. Чаще всего, отвечая на вопрос о главных праздниках, наши собеседники начинали ответ с городских праздников, т.е. тех, которые празднуются в масштабах всего города. Таких праздника в Муроме два: это День города и День железнодорожника[7]. Они находятся в сложной связи друг с другом, однако почти все горожане сходятся на том, что эти праздники заметно выделяются на фоне всех остальных. Только они отмечаются всеми жителями города, которые выходят на улицы, в парки, в другие места праздничного скопления людей. Прочие праздники отмечают более локально: дома, на работе, в церкви. Некоторые праздничные даты вообще имеют «фоновый» характер, их не отмечают совсем.

Среди других праздников вне конкуренции Новый год, для большинства жителей это главный семейный праздник, стоящий вне идеологий. В отдельную категорию выделяются православные праздники, которые в свою очередь делятся на три типа: главные праздники (Рождество, Крещенье, Пасха), другие праздники, которые отмечает православная церковь (Троица, Покров, Ильин день, Спас и т.д.), и дни памяти местночтимых святых (св. Петра и Февронии, св. Юлиании Лазаревской). Как отдельная категория осмысляются советские праздники (1 Мая и 7 Ноября). К ним примыкает День Победы (9 мая), который хотя и воспринимается в паре с «советским» Первомаем, однако имеет свою историческую специфику и должен рассматриваться отдельно. Отдельное место в

календаре занимают профессиональные праздники (День медика, День учителя, День водителя и т.д.). Среди них особое значение имеет День железнодорожника, который, как уже был отмечено, стал в Муроме общегородским праздником. Сюда же можно отнести и армейские праздники (День пограничника, День десантника и т.д.). В отдельную категорию следует выделить гендерные праздники (8 Марта и 23 февраля). 8 Марта с первых лет советской власти воспринималось как универсальный женский праздник, в то время как 23 февраля было Днем Советской Армии, так что отмечать этот праздник должны были военные и те мужчины, кто отслужил. Однако в позднесоветские годы 23 февраля стало восприниматься как пара к 8 Марта, универсальный мужской праздник. Наконец, необходимо выделить два типа новых праздников, появившихся в России сравнительно недавно. Это новые государственные праздники (День независимости России — 12 июня и День народного единства — 4 ноября) и заимствованные западные праздники (Хэллоуин, День святого Валентина), получившие распространение в молодежной среде. Следует отметить, что список праздников и памятных дат, которые отмечают в Муроме, можно было бы и продолжить. Так, можно было бы выделить возрастные праздники (День молодежи и День пожилого человека), студенческие и школьные праздники (День знаний, Татьянин день) и т.д. Во многих школах Мурома учителя отмечают с детьми дополнительные праздники: как традиционные («Капустины вечерки», Масленица), так и новые (День Земли, день рождения школы, праздник «Веснакрасна», День семьи, праздник «Золотая Осень» и т.д.). Подобные праздники мы не будем подробно анализировать, так как отмечают их достаточно локально, в отдельных школах. В масштабах всего города они значения не имеют.

Следует отметить, что нас в первую очередь интересовала не проблемы проведения и организации праздников города Муром, а отношение к ним местных жителей, их понимание сути и значения праздника. Именно по этой причине мы сравнительно мало пользуемся печатными источниками (местными газетами, методическими разработками, книгами), а предпочитаем анализировать устные рассказы жителей. Праздник не существует сам по себе, в отрыве от сознания людей, которые его отмечают[8].

Инициаторами проведения многих праздников являются властные структуры, Церковь, руководители трудовых коллективов, которые стремятся организовать их в соответствии с собственными представлениями о смысле торжества. При этом часто их взгляды на определенный праздник не совпадают с отношением к нему ря-

довых участников. Для нас очень важен был именно этот зазор между официальной идеологией праздника и его восприятием населением.

Разумеется, ориентация на устные рассказы имеет и свои минусы. Так, можно предположить, что, реконструируя на этой основе формы и сценарии проведения городских праздников, мы можем некоторые вещи упустить из виду. Люди, которых мы расспрашивали о праздниках, могли что-то напутать и не совсем точно описать, что именно происходило, например, во время празднования Дня города в определенном году. Однако, как уже было сказано, для нас общее эмоциональное восприятие горожанами тех или иных праздников важнее конкретных деталей, что не отменяет необходимости более досконального изучения праздничной культуры города в будущем.

* * *

Мы уже отмечали, что жители Мурома выделяют в отдельную категорию городские праздники (которые празднуют не дома, а на улицах и площадях). Безусловно, сейчас самым главным из этих праздников является День города. Практически все опрошенные нами люди положительно отзывались об этом празднике и рассказывали, что принимают активное участие в мероприятиях, которые проводятся в этот день. Между тем в Муроме начали отмечать этот праздник сравнительно недавно, всего около 10 лет назад День города не праздновался: *Не очень давно это всё начало праздноваться, День города. <...> Такой традиции, раньше у нас такого праздника вроде и не было*[9]. Однако показательно, что всего за десятилетие День города приобрел впечатляющую популярность и стал одним из любимых праздников муромлян.

Чтобы объяснить такую популярность, видимо, следует вспомнить об особенностях праздничной культуры советского времени. В СССР государственные праздники, как правило, имели большую идеологическую нагрузку и отмечались в масштабах всей страны. Существовала своего рода «праздничная вертикаль власти»: руководство страны решало, какие праздники гражданам отмечать можно, а какие нельзя. Подразумевалось, что 1 Мая или 7 Ноября должны отмечать все жители страны, так как это всенародные праздники. Кроме того, допускалось отмечание профессиональных праздников (День металлурга, День медика и т.д.), их должны были праздновать представители этих профессий. А вот локальные праздники (в масштабах отдельного города, поселка, деревни) государство не поощряло, советские граждане не должны были лишний

раз подчеркивать, откуда они родом. Власть одобряла патриотизм в масштабах страны, «любовь к Родине», однако негативно относилась к патриотизму более локального характера. Соответственно, праздники, подчеркивающие локальную идентичность их участников, в советское время не проводились. Исключением были некоторые национальные праздники народов СССР, которые полагалось отмечать «по-советски», а также юбилеи отдельных городов. Так, например, в 1947 г. широко праздновалось 800-летие Москвы. Однако в неюбилейные годы Дни города не проводились.

Муром оказался среди тех городов, чей юбилей также широко праздновался в советское время. Муромляне старшего поколения до сих пор вспоминают, как в 1962 г. торжественно отмечалось 1100-летие города. Хотя то торжество официально не называлось Днем города, многие жители ведут отсчет традиции отмечать этот день с 1962 г. Вот как вспоминает о городском юбилее женщина, которой в момент описываемых событий было 16 лет: *У нас первый День города был отмечен в 1962-м году, это когда отмечали 1100-летие. <...> Там не День города, там дату города отмечали. День рождения. Но началось с 1962 года.* [А что там было?] *1100-летие города, это было замечательно.* [А как праздновали?] *Замечательный праздник был. Во-первых, открыли дворец, как раз вот к этому празднику, к нему открыли дворец. Праздник был на стадионе, к нему приезжали актеры, приезжала Ларионова, Рыбников, все звезды вот тех лет, там было представление с Ильей Муромцем и всё. Я была маленькая, но помню кой-чего, что было. <...> Было целое представление, было очень интересно*[10].

Показательно, что основное юбилейное торжество проходило не на улицах города, а на стадионе, куда нужно было покупать билеты. По воспоминаниям жителей города, достать их было непросто, а для того, чтобы занять хорошие места, многие приходили заранее. В целом празднование 1962 г. сильно отличается от современных Дней города, которые, напротив, имеют принципиально открытый характер и проходят на улицах и площадях.

Однако есть и совпадения. Так, и в 1962 г., и в наши дни один из ключевых элементов праздничного торжества — историческая инсценировка с участием Ильи Муромца. Постоянный автор сценария и режиссер большинства городских массовых мероприятий в Муроме Н.Н. Горячев вспоминает, как проходило представление в честь юбилея Мурома в 1962 г.: *Делали москвичи, я не помню режиссера. Было очень хорошо на стадионе, вот. Это было, как в советские времена, значит, колонна с машинами, со спортсменами, с представителями предприятий. По белой дорожке они проезжали мимо трибун,*

они там говорили все. Потом вот эта часть заканчивалась, значит, выезжал Илья Муромец <...>, как бы из истории краткий такой экскурс[11].

Муромлянам, которые были на праздновании 1100-летия города в 1962 г., очень понравились торжества. Однако так масштабно юбилеи города больше не отмечались, лишь немногие наши собеседники смогли вспомнить, что город отмечал 1125-летие в 1987 г. Зато в середине 1990-х гг. в Муроме ежегодно начали праздновать День города.

После падения советской власти традиция отмечать День города возникла во многих регионах России. В отсутствие жесткого идеологического давления сверху актуальными и востребованными населением оказались именно локальные праздники, которые подчеркивали групповую идентичность жителей данного населенного пункта. Локальный патриотизм наконец получил возможность для выражения, а местные власти, получив определенную самостоятельность, смогли организовывать праздник так, как считали нужным.

Зарождение традиции празднования Дня города в Муроме связывают с именем бывшего мэра Мурома Петра Каурова, который руководил городом с начала 1990-х гг. и был убит неизвестными в декабре 2000 г. Период, когда Кауров управлял Муромом, жители считают одним из этапных в истории развития города. Они до сих пор очень тепло отзываются о бывшем мэре и с воодушевлением рассказывают о его инициативах: *Вот был у нас такой мэр — Кауров. Вот он, наверно, стал... традицию ввел праздновать городские... праздник. День города, городские. Конечно, изумительно проходили праздники*[12].

Введение нового праздника требовало дополнительных расходов из городского бюджета, что могло вызвать социальное напряжение, учитывая непростую экономическую ситуацию в регионе. Однако большинство муромлян безоговорочно приняло новый праздник. По воспоминаниям некоторых жителей Мурома, в конце 1990-х гг., когда праздничная традиция только зарождалась, звучали призывы бойкотировать День города, однако до дела так и не дошло: *Вот в 1990-х годах, 97-й, 98-й, когда были с пенсиями всё [проблемы]... Самые ярые пенсионеры [говорили]: «Мы перекроем улицу, мы сорвем этот праздник!». Были разговоры, но ничего не было. Недовольные, конечно, и сейчас есть: «Зачем это надо? Лучше бы всем раздали по 5 копеек, бесплатную булку дали. Зачем деньги тратить?». Хотя в основном праздники проводятся за счет спонсоров, в городском бюджете тратится минимальное количество*[13].

В наши дни, когда праздник уже окончательно прижился, большинство горожан воспринимают его только положительно и даже представить не могут его отмены. Среди опрошенных нами муромлян встречались те, кто негативно относился ко Дню железнодорожника, однако День города ни разу не критиковался. Н.Н. Горячев и В.М. Фомичева, которые много лет пишут сценарии празднования Дня города, так объяснили успех этого мероприятия у жителей Мурома: *[ФВМ:] У нас всегда русский народ: чем нам хуже, тем больше поем, веселимся и в дудку играем. А в праздник все равно народ приходит: как же без праздника?! <...> [ГНН:] Всем горожанам этот праздник просто необходим*[14].

А.Ф. Некрылова называет городские праздники и гуляния конца XVIII — начала XX в. «открытой системой», потому что они впитали в себя «элементы и формы различных традиций, сфер быта, культуры, искусства»[15]. Подобная «открытость» характерна и для городского праздника Мурома начала XXI в. Причем в данном случае источники культурного влияния становятся еще более разнообразными: это и дореволюционные городские ярмарки, и советские парады, и массовая самодеятельность.

Показательно, что инициатива развития данного праздника имеет двусторонний характер: с одной стороны, тему праздника и основные формы проведения задают городские власти, они же утверждают сценарий, с другой стороны, жители Мурома выступают не как пассивные зрители, а как активные участники всех праздничных мероприятий, зачастую влияя на их ход. Так, например, муромский поэт-любитель П.А. Быков рассказал, как по собственной инициативе принял участие в праздничной программе: *Ну, конечно, там программа, так она сбивается. Но даже один раз я... Клюнуло меня: «А можно я стишок прочитаю?». «Пожалуйста, иди сюда, давай». Предоставили. Оно так всё... По-живому идёт, можно поменять*[16].

Особенно активно проявляют инициативу жители окраинных микрорайонов Мурома, где праздничные концерты приезжих фольклорных коллективов проходят ближе к вечеру. Вот как рассказывает об этом Т.Н. Старкова, главный редактор муромской газеты «Новая провинция»: *Фестиваль фольклора и ремесел здесь проходит, приезжают разные коллективы [в День города]. <...> Они днем обычно приезжают, гала-концерт на центральной сцене, а после обеда по всем микрорайонам. Сейчас сделали так, что не только здесь [в центре города] праздник. То есть, разъезжаются по всем паркам. Они там поют и пляшут, и наш народ сидит, сидит до третьей песни, а потом и сам выходит*[17].

Хотя, как уже отмечалось, новый праздник День города был очень тепло принят населением, существуют и некоторые проблемы, которые мешают ему окончательно «устояться». Прежде всего, Дню города не хватает строго определенной даты проведения. Большинство опрошенных нами жителей Мурома не смогли четко сказать, когда именно проходит их любимый праздник. Это связано с тем, что в последние годы День города в Муроме несколько раз отмечался в разное время: в начале августа, в начале июля и даже в начале июня[18]. Однако чаще всего День города подстраивался под День железнодорожника, который традиционно отмечается в первое воскресенье августа. В последнее время День города в Муроме стали проводить на день раньше — в субботу, таким образом, эти два праздника начали восприниматься местными жителями как единый праздничный комплекс[19]. То обстоятельство, что День города вынужден по дате подстраиваться под День железнодорожника, несколько снижает значимость этого праздника, хотя он и празднуется первым.

Многие муромляне воспринимают День города и День железнодорожника в качестве праздников-конкурентов: *Это как бы два соперничающих праздника. Правильно я говорю? <...> Вот когда стал День города праздноваться каждый год, это пошло такое соперничество*[20]. Дополнительная интрига противостояния заключается в том, что День города проводят местные власти, а День железнодорожника — отделение железной дороги, являющееся одним из градообразующих предприятий Мурома. Таким образом, считается, что городская администрация и железная дорога ведут негласное соревнование, кто лучше, богаче и интереснее сможет организовать свой праздник.

Впрочем, сами организаторы Дня города отрицают наличие подобной конкуренции. По их мнению, эти праздники так сильно различаются по масштабам, что их нельзя сравнивать: *Там совершенно другой уровень, у них там <...> как бы праздник микрорайона. День железнодорожника. <...> Они там живут, дальше вот туда, это тоже часть города, микрорайон «Железнодорожный вокзал». Вот они, значит, [там празднуют]. А здесь, как бы для всего города, здесь совершенно другой уровень*[21]. Называя День железнодорожника «праздником микрорайона», наши собеседники намекают на то обстоятельство, что большая часть торжественных мероприятий в этот день проходит на привокзальной площади и на стадионе им. Гастелло, которые расположены в микрорайоне Казанка. В этом районе большая часть жителей работает на железной дороге, так что он имеет славу «железнодорожного».

В День города основные праздничные мероприятия проходят совсем в другом районе — в центре города. Основную сцену, где проходят главные праздничные мероприятия устанавливают на главной площади города около здания администрации, массовые гуляния и дискотеки также проходят в Окском парке. Таким образом, хотя День города и День железнодорожника обычно следуют друг за другом, праздничные мероприятия в их честь разнесены в пространственном отношении. Дополнительную значимость Дню города придает и тот факт, что небольшие площадки, где проходят праздничные концерты, устраивают в этот день и в других микрорайонах, в то время как День железнодорожника празднуют только на Казанке.

Как уже отмечалось, День города — это городской праздник, его положено отмечать на улице, под открытым небом, а не на работе или дома. В этот день не принято ходить в гости, хотя обычно гостевание является одним из главных атрибутов праздника. Некоторые праздничные мероприятия по случаю Дня города проходят и в помещениях (например, накануне праздника в ДК 1100-летия Мурома обычно устраивают концерт лауреатов фестиваля «На Муромской дорожке»), однако они пользуются у горожан меньшей популярностью, чем выступления под открытым небом. В городских гуляниях принимают участие не только жители Мурома, но и приезжие (жители окрестных сел и соседних городов). Показательно, что взрослые и молодежь обычно гуляют отдельно друг от друга. Например, опрошенная нами 19-летняя жительница Мурома рассказала, что ее родители в День города отправляются на центральную площадь смотреть праздничную программу, в то время как она с подругами идет в Окский парк на дискотеку[22].

Начинается День города с **праздничных ярмарок**, которые открываются рано утром. В самом центре города перекрывается дорожное движение, и на улицах (Московская и Ленина) открываются торговые ряды, которые работают практически весь день. Продают одежду, полезные хозяйственные мелочи, украшения, однако особое значение играет торговля продуктами питания и напитками. Именно праздничная еда и напитки задают настроение ярмарочного гуляния, отличают эти торговые ряды от обычных рынков. Самым популярным напитком является пиво (заметим, что это вполне соотносится с традицией деревенских «пивных праздников», которые были широко распространены во многих регионах России, особенно на Русском Севере[23]). Кроме этого, многие муромляне активно покупают в День города сладкие прохладительные напитки, главным образом, для детей.

Из еды особой популярностью пользуются шашлыки, которые еще в советское время перестали ассоциироваться только с кавказской кухней и стали одним из универсальных символов праздничного досуга практически на всей территории России[24]. В последние годы шашлыки стали обязательным атрибутом городского праздника, некоторые предприниматели даже сделали изготовление «праздничных шашлыков» своим бизнесом: во время летнего сезона локальных праздников они ездят из города в город на микроавтобусах и организуют продажу шашлыков и прохладительных напитков во время народных гуляний.

Если шашлыки стали символом праздничного досуга в советское время, то всевозможные сладости были излюбленными лакомствами на городских гуляниях еще в начале XIX в. Именно сладости были самым популярным видом пищи на дореволюционных ярмарках[25]. В этом отношении современные ярмарки в День города наследуют традиции праздничных гуляний того времени; всевозможные сладости (выпечка, конфеты, леденцы) до сих пор являются очень востребованными «участниками» торжеств: [Что из еды продают на ярмарке?] *Выпечка, шашлыки... Ну что у нас народ любит — тем и торгуют.* [А сахарная вата?] *И ну как же ребятишки без сахарной ваты?!* [А петушки на палочке?] *И петушки на палочке. Петушки до сих пор есть*[26]. Показательно, что среди разнообразных сладостей выделяются сахарная вата и леденцы на палочке, которые являются традиционными праздничными лакомствами. Возможность в День города побаловать ребенка сладким петушком на палочке, купленным не в магазине, а на ярмарочной площади, — один из элементов неповторимой праздничной атмосферы.

Особое место на праздничной ярмарке занимают торговые ряды, где продаются поделки народных умельцев и картины местных художников. Ярмарка народных промыслов и ремесел и выставка-продажа работ муромских художников расположена в сквере средней школы № 3, чуть в стороне от основного места торговли. По словам муромлян, особой популярностью пользуются именно изделия народных мастеров, которые покупают в качестве праздничных сувениров. Ярмарка народных ремесел вызывает интерес не только у жителей города, но и у приезжих гостей: *Очень много изделий, поделок из дерева, из бересты, вот. У меня вот супруга эти вещи очень любит и покупает. С глины, вот такие вот тоже хорошие [вещи]. И поэтому там куча народу, понимаете. Не пройти. Не то, что [только] весь город там. Город идет, но в тоже время там гостей очень много. С близлежащих городов приезжают*[27]. В ярмарке

принимают участие не только местные художники, но и народные мастера из других городов, которые привозят на продажу свои работы. Постоянные посетители муромской ярмарки отмечают, что с каждым годом она развивается, чем выигрышно отличается от праздничных ярмарок в других городах: *Приезжают с регионов там заранее. С каждым годом всё больше и больше. <...> Вот, допустим, я была в городе Коврове. Там совсем другая ярмарка. То есть вот эта наша ярмарка, вот эти народные ряды, художественная — это уже, значит, более мощно выступают. <...> Они заранее уже знают, кто где [торгует], кто будет. И вот раньше, ну вот просто стол [ставили], а сейчас уже и в костюмах приезжают*[28].

Муромская ярмарка народных ремесел, несомненно, продолжает традиции дореволюционных городских ярмарок. Однако есть и принципиальные различия между ними. Городские праздничные ярмарки XIX в. были не только местом проведения досуга для горожан и жителей окрестных сел, они также имели и важное экономическое значение. Крестьяне привозили на продажу продукты, а взамен покупали на ярмарке одежду и нужные в хозяйстве вещи, которые не могли изготовить самостоятельно.

В наши дни экономическая сторона ярмарочной торговли отошла на второй план. Теперь на праздничной ярмарке продаются не предметы первой необходимости, а всевозможные поделки, которые имеют не практическую, а эстетическую ценность, их покупают в качестве сувениров, «на память», «для красоты». Однако в этом качестве они оказываются очень востребованы населением, покупка глиняной игрушки или расписной ложки обычно не оправдана практическими соображениями (эти вещи редко используются в быту), однако это хороший способ приобщиться к празднику, «забрать» его частичку с собой. Уникальность и рукотворность каждой народной поделки, ее связь с местной традиционной культурой, со «славным прошлым народа» позволяют покупателю дополнительно актуализировать и оценить свою локальную идентичность. Муромлянин, купивший такую вещь, ощущает свою причастность к родной культурной традиции, а приезжий получает экзотический «местный сувенир».

Другим запоминающимся событием Дня города стало **праздничное шествие**, которое впервые было проведено в 2003 г. Это мероприятие большинством наших собеседников было названо самой любимой и яркой частью праздника. Хотя парад на День города проводится всего несколько лет, многие жители города говорят о том, что он уже стал частью традиции: *На День города у нас уже в традицию вошла демонстрация. Видимо, люди очень соскучились по*

этому, понимаете?[29] В официальных программах Дня города это мероприятие обозначено как «праздничное шествие», однако большинство горожан называет его «парадом» или «демонстрацией»: *В этом году тоже, кстати, шестого августа будет День города. И уже планируется... демонстрация, так мы ее называем. Наверное, люди соскучились все-таки по этому*[30].

Подобная языковая замена имеет свое объяснение. Все опрошенные нами муромляне однозначно объявляли праздничное шествие в День города наследником традиций советских парадов и праздничных демонстраций (в первую очередь, первомайских). Именно данным обстоятельством объясняется повторяемый разными людьми комментарий: «Люди соскучились по этому».

Между тем, изначально идея праздничного парада представителей различных районных центров возникла во Владимире, причем опора была не на обычаи советских парадов, а скорее на традиции европейских городских карнавальных шествий. Вот как рассказывает об этом сценарист муромских праздников В.М. Фомичева: *Вот область решила провести демонстрацию. Это в обяз. Каждый город должен быть празднично украшен. <...> У нас там Илья Муромец, конь там, всё там, девушки. Ну в общем, наша колонна оказалась всех там качественнее, всех лучше. <...> Это все проходило в области. Во Владимире. Ну, в области-то показали, [а в самом Муроме] народ-то не видел. Это [решили], значит, здесь покажем. <...> «Давайте сделаем, хотя бы народ пройдет празднично». И вот выдумываешь. А вот народу [нравится], что самое интересное. Народ-то истосковался по демонстрациям, они любят*[31].

Н.Н. Горячев и В.М. Фомичева отмечают, что традиции западного городского карнавала, которые иногда пытаются заимствовать организаторы праздников, плохо подходят для использования в российских условиях: *Мы были на карнавале, карнавал пытался проводить Владимир. Вот на первый год... Я сказал: «Это ужас, это пародия». Вот, во-первых, народ ходил непонятно что. Мы пытались что-то сделать. Но все равно, я считаю, что это не наше, это вот не... не в русских традициях, не в славянских даже*[32].

Праздничное шествие в День города обычно начинается в 10.00 утра, т.е. где-то через час после открытия праздничных ярмарок. Начинается движение от гостиницы «Русь», а конечным пунктом является площадь 1100-летия города, где сразу после окончания шествия проходит торжественное открытие Дня города, за которым следует праздничная концертная программа. Таким образом, участники шествия организованно прибывают на место проведения основных торжеств, фактически открывая их.

Как и во времена советских демонстраций, участники шествия идут по колоннам, представляющим те или иные предприятия. Однако размер каждой колонны ограничен, поэтому не все желающие могут принять участие в шествии, существует отбор участников в самих коллективах. Кроме того, организаторы запретили брать в колонны детей, что вызвало большое недовольство у жителей города. Стоит напомнить, что участие детей в советских демонстрациях, напротив, всячески приветствовалось.

Если во время советских демонстраций колонны от разных предприятий не очень сильно отличались друг от друга (одинаковая одежда, одинаковые лозунги и портреты вождей, одинаковые воздушные шарики), то на праздничных шествиях в День города каждая колонна, стремится выделиться из общего потока, показать свою самобытность: *Все предприятия свою какую-то визитную карточку, эмблему несут. Когда даже, если сельскохозяйственный какой-то... сельхоз-товарищество, даже на тракторе [едут в колонне]*[33]; *Хлебокомбинат вот идет — они бубликов навешают это [на себя], в общем, очень весело, интересно, красочно*[34]; *[Работники] здравоохранения шли со своими лозунгами, там они тоже были одеты в [белые] халаты заранее. Завод — там футболки какие-то с логотипами*[35].

Праздничное шествие в День города чем-то похоже на карнавал, работники каждого предприятия надевают костюмы, подчеркивающие их профессиональную принадлежность (белый медицинский халат, связка бубликов на шее). По этому признаку они отличаются от простых горожан, которые стоят по сторонам центральной улицы и наблюдают за шествием. Каждое предприятие стремится удивить зрителей своими костюмами, необычным оформлением колонны и т.д. Одним из способов произвести сильное впечатление на публику становится использование украшенного спецтранспорта, которым владеет предприятие (трактора, пожарные машины и т.д.). Организаторы праздника, пытавшиеся запретить использование машин во время парада, вынуждены были спорить с представителями предприятий: *Первая демонстрация была, дак [были] какие-то машины. А в этом году мы сказали: «Никаких машин! <...> Их некуда загонять, мы не будем [пускать] никакие машины». [А нам в ответ:] «Мы украсим! Мы украсим!» Ну они как-то делали красиво, не то что это... Смешно было, не так как на 7-е ноября*[36].

Состязательный элемент присутствует не только в украшении колонны, но и в стремлении каждого коллектива отчитаться о своих успехах за год. Уличное шествие одновременно становится и выставкой достижений: *Это очень хорошо, когда весь город так вот: и себя показывает и на других смотрит. Понимаете? <...> Тут как-*

то единого сценария, наверное, нет. Предприятие свое «я» говорит, причем так очень даже хорошо получается[37].

Руководство каждого предприятия заблаговременно передает организаторам праздника информацию о том, чего удалось добиться в минувшем году. Эта информация обобщается, и на ее основе составляется текст, который зачитывает ведущий праздника. Во время своего движения колонны проходят мимо трибуны, где находятся руководство города и почетные гости. Ведущий с микрофоном представляет каждую колонну, рассказывая об успехах организации: *На крыльце дворца стояли гости, руководители города. Ведущие говорили, что идет там, допустим... коллектив такой-то. В этом году они закончили школу: восемь золотых медалистов, школа такая-то! Или там идет спортивная школа: такие-то такие-то победили там-то там-то! И здесь, всё то же самое, только не кричать «Ура Первому мая»*[38]. Показательно, что и здесь горожане проводят параллель между современными городскими шествиями и советскими демонстрациями. Ситуация, когда трудовые коллективы организованно проходят перед представителями власти, знакома всем взрослым жителям города. Отличие современного шествия в том, что ведущий зачитывает информацию о каждом предприятии неофициальным тоном, часто перемежая ее короткими стихотворениями о различных профессиях и о городе. Более свободно и раскрепощенно ведут себя и участники шествия: *[У ведущего тон официальный во время представления?] Я не знаю даже. Ой, да нет, неофициальный. Мне кажется, нет. Ну праздник-то такой неофициальный. Нет. И лица-то у людей... Вот помню, прям всё в глазах стоит, такие вот улыбающиеся*[39]*; Предприятия свою песню запевают. Вот народные песни проскакивают очень даже хорошо*[40].

Своеобразное соперничество между коллективами возникает и при подготовке шествия, когда определяется, в каком порядке будут идти колонны. Каждое предприятие хочет идти среди первых, поэтому часто бывают споры, кто за кем должен идти. Вот как рассказывают об этом авторы сценария: [Есть какой-то элемент состязательности в том, кто в каком порядке идет?] *Тут это конечно! Это составляется, представляете?! Мне дают вот такой список, кто по каким-то показателям вышел вперед! И вот мы уже все [определяем последовательность]. И вот мы проводили. Помнишь, как мы ругались? Вот. Они приходят и говорят: «<...> Почему мы здесь должны стоять?! По показателям мы лучше! Почему я вот за этим?» <...>Мы-то в принципе в этом деле... Не знаешь. Поставили и поставили, [не так уж важно] кто за кем. [А у них] какой-то спор идет. И даже какие-то маленькие фирмы, вы сами знаете, в*

таком состоянии, плачевном состоянии, они тоже принимают участие[41]. Интересно, что коммерческие фирмы проявляют к шествию не меньший интерес, чем государственные предприятия и организации. Их представители также формируют колонны, с большой выдумкой придумывают их оформление, сочиняют речевки, прославляющие деятельность компании.

Как уже отмечалось, рассказывая о праздничном шествии, горожане постоянно сравнивают его с первомайской демонстрацией советского времени. Более того, иногда они даже утверждают, что власти просто перенесли праздничный парад на День города (*Его перенесли с Первого мая вот на этот день*[42]). Воспоминания о первомайской демонстрации у большинства жителей города имеют идеалистический характер, поэтому те элементы современного праздничного шествия, которые отсылают к тем временам, они склонны оценивать крайне восторженно: *Вот здесь на День города вам надо. Ой, такая красота — я в Москве такого не видела. В Москве я была — и салюты видела, и везде была. Но День города... Вы знаете, очень мне понравилось. <...> Какая-то ностальгия по старому времени была. Вот эти вот... сам парад. Вы знаете, как интересно? Ужасно! <...> Очень весело, интересно, красочно. Понравилось. Их приветствуют, как в старые добрые времена. В советские. «Ура» кричат. Демонстрация такая идет*[43].

Парады, шествия и демонстрации по самому принципу пространственной организации отличаются от праздничных гуляний и ярмарок. Если движения обычных гуляющих хаотичны и бессистемны, то движения участников шествия, напротив, строго определены и регламентированы. Не случайно гуляния на праздник обычно образуются спонтанно, в то время как организаторами парада или шествия, как правило, являются властные структуры. Это объясняет, почему для жителей города праздничное шествие устойчиво ассоциируется с порядком и сильной властью: *Когда не просто в броуновском движении мы бродим по праздникам, а вот так идем, это ощущается привычка, советскими годами воспитанная, так вот ходить организованно. То есть вот люди к этому [тянутся], да. Так ведь? Правильно говорю*[44].

Таким образом, как мы видим, традиция современных праздничных шествий в значительной степени восходит к советским демонстрациям. Однако нельзя не заметить и существенных отличий, восходящих к традиции западных городских карнавалов. Если в советское время подчеркивалась массовость и единообразность участников демонстрации, то в праздничном шествии в День города подчеркивается уникальность каждой колонны, между ними возникает

элемент соревнования. Во время праздника жители города делятся на участников шествия и зрителей, в то время как в советское время подразумевалось всеобщее участие в демонстрации. Шагающие в колонне становятся «избранными», их задача заключается в том, чтобы как можно ярче проявить себя перед зрителями, стоящими по обе стороны улицы. С одной стороны, они показывают всем зрителям достижения свого родного города (*Люди шли, как Первого мая, коллективами, их прославляли, им кричали, они откликались, то есть мощь, мощь город свою показал*[45]), с другой стороны, подчеркивается их профессиональная идентичность, работники каждого предприятия имеют возможность громко заявить о себе, выделиться среди прочих участников шествия. Этим обстоятельством и объясняется примечательная популярность праздничного шествия в День города у жителей Мурома.

Среди **представлений и концертных выступлений**, которые проходят в День города на площадках под открытым небом, наибольший интерес у горожан вызывает церемония официального открытия Дня города, которая проходит на центральной сцене сразу после завершения праздничного шествия. Церемония проходит в виде представления, в котором участвуют как представители руководства города и почетные гости, так и актеры, изображающие исторических персонажей, связанных с Муромской землей.

Главным персонажем традиционно является былинный богатырь Илья Муромец, символ города. Много лет подряд эту роль исполнял Владимир Александрович Лебедев, бывший директор клуба железнодорожников, который до сих пор для жителей города является эталонным Ильей: *Вот сколько я себя помню, и родилась здесь, и живу всегда... На Дне города обязательно у нас главное действующее лицо — это наш богатырь. И вот много-много лет уже именно Владимир Лебедев*[46].

В последние годы Владимир Лебедев из-за почтенного возраста уже не участвует в представлении на открытии Дня города, его заменил актер Народного театра Мурома Александр Чепелюк. Однако Лебедев до сих пор в образе Ильи Муромца встречает иностранные делегации и с удовольствием вспоминает, как исполнял эту роль еще в советские времена: *Встречал сперва всякие делегации. <...> Когда приезжали наши друзья чехословацкие, вот я всегда встречал чехов у [былинного] камня. <...> Вот. Так и пошло, на всех торжествах. Во дворце культуры... Городишко маленький, но коллективов было очень много. Обязательно я представляю, Илья Муромец представлялся, с поздравлениями, напутствиями. Ну а сейчас вот последнее время, значит, у нас проводилась «Пелетон», это велогонка мира. <...>*

И вот я на этих велогонках их приветствовал, значит, у меня много фотографий и с ними, со всеми выдающимися гостями. Встречаю и, значит, посла это... Южноафриканской республики. Приезд каких-то там греческих представителей. Совершенно недавно встречал консула из Германии. Встречаю, значит, туристов постоянно[47].

Активное использование образа Ильи Муромца в представлении на открытии Дня города вполне закономерно. Этот богатырь традиционно является историческим символом Мурома, поэтому во время празднования Дня города, когда особое значение приобретает его славное прошлое, Илья Муромец, наравне с великим князем Александром Невским, оказывается актуальным героем, связывающим современность с былинными временами[48].

Речь Ильи Муромца во время представления обычно стилизована под былинный слог, однако, говоря на архаичном языке, Илья обращается именно к современным жителям города, призывая их гордиться своей родной землей:

А еще позвольте мне приветствовать вас
В нашем древнем граде Муроме.
Славен Муром-град своей работой-талантами,
И в труде большом, и в бою лихом
Не жалели сил и жизни муромцы.
Всегда у нас в чести был труд.
Поэтому не зря с герба града Мурома
Не мечи сверкают булатные,
А калачи золотятся румяные[49].

Герои представления на открытии Дня города могут относиться к разным эпохам, однако всех их между собой связывает отношение к местному локальному тексту. Беседы с жителями города показывают, что для них очень важно ощущать свою причастность к истории города, во время представления они чувствуют себя не зрителями, а полноценными участниками праздника, земляками знаменитого Ильи Муромца. Именно поэтому представление на открытии Дня города так для них значимо, наши собеседники вспоминали о нем чаще, чем о концертах эстрадных звезд, которые происходят ближе к вечеру.

Завершением Дня города становятся **эстрадные концерты** под открытым небом и **дискотеки**. В них обычно принимает участие только молодежь, взрослые жители к этому времени уже расходятся по домам. Основной площадкой вечерней эстрадной программы является центральная сцена, но одновременно дискотека проходит и в Окском парке, традиционном месте прогулок муромлян. Наши

собеседники отмечают, что у молодежи эти мероприятия пользуются такой популярностью, что веселье там не прекращается даже в плохую погоду: *В центре, вот на площади на центральной, там большая сцена выстраивается. <...> В позапрошлом году дождик был — всё равно все там плясали и слушали, молодежь веселилась, ну и всё. Ну сначала как бы бывают вот эти всякие фольклорные ансамбли, а потом эстрадные ансамбли и до самого до вечера, и вот всё это... Там вот в Окском [парке] — уже там дискотека, и здесь на площади дискотека, до позднего вечера все гуляют*[50].

Вообще организаторы Дня города каждый год готовят очень насыщенную программу праздника. Традиционными стали концерты лауреатов Межрегионального фестиваля народной музыки и ремесел «На Муромской дорожке», детские праздники под открытым небом, спортивные соревнования, выставка цветов и т.д. Все эти мероприятия пользуются успехом у горожан, однако во время расспросов по поводу Дня города о них вспоминают редко. Судя по нашим материалам, именно праздничное шествие, ярмарка и представление на церемонии официального открытия Дня города являются для муромлян важнейшими событиями праздника.

Примечания

[1] *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963; *Чичеров В.И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XII—XIX веков. М., 1957; *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. М., 1979.

[2] По мнению А.С. Котлярчука, «период относительного разделения быта и культуры города и деревни» в России приходится на середину — вторую половину XVII в. (*Котлярчук А.С.* Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII в.: официальные церемонии и крестьянская обрядность. СПб., 2001. С. 15—16).

[3] Подробнее см. *Некрылова А.Ф.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX века. СПб., 2004.

[4] *Душечкина Е.В.* Русская елка: История, мифология, литература. СПб., 2002. С. 275—296.

[5] *Алексеевский М.Д.* Ритуальное употребление алкогольных напитков у северорусских крестьян в XIX—XX вв. // Северный текст в русской культуре. Архангельск, 2003. С. 201—203.

[6] Такая ситуация типична и для других регионов России. См., например: *Фролова А.В.* Праздничная культура русских в XX в. (по материалам Архангельской обл.) // Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С. 341—363.

[7] *Алексеевский М.Д.* Праздничная культура провинциальных российских городов: День железнодорожника // Актуальные проблемы современной

фольклористики и изучения классического наследия русской литературы. Сборник научных статей памяти профессора Е.А. Костюхина. СПб., 2009. С. 208—220.

[8] Любой человек может выдумать свой собственный праздник. Однако его детище не может стать элементом городской праздничной культуры до тех пор, пока придуманный праздник не будет «своим» хотя бы для части населения.

[9] ЦРФ-Э-1312. № 12.

[10] ЦРФ-Э-1313. № 15.

[11] ЦРФ-Э-1314. № 30.

[12] ЦРФ-Э-1321. № 11.

[13] См. прим. 11.

[14] ЦРФ-Э-1314. № 31.

[15] *Некрылова А.Ф.* Указ. соч. С. 7.

[16] ЦРФ-Э-1311. № 12.

[17] ЦРФ-Э-1314. № 13.

[18] В 2001 г. основные торжественные мероприятия по случаю Дня города проходили 8 июля, в 2002 г. — 3 августа, в 2003 г. — 2 августа, в 2004 г. — 5 июня, в 2005 г. — 6 августа, в 2006 г. — 5 августа.

[19] Подобное слияние этих двух праздников происходит и в других городах, где железная дорога является градообразующим предприятием. Например, схожая ситуация была зафиксирована в 2004—2006 гг. в городе Бологое Тверской области, где работала независимая комплексная экспедиция исследователей из Москвы, Твери и Санкт-Петербурга (см. *Ахметова М.В., Лурье М.Л.* Материалы бологовских экспедиций 2004 г. // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 336—356). Различие заключается в том, что в Бологое День города и День железнодорожника сливаются в один праздник, в то время как в Муроме они проходят в разные дни.

[20] См. прим. 18.

[21] ЦРФ-Э-1314. № 29.

[22] ЦРФ-Э-1316. № 2.

[23] *Андреева Т.Б.* Пиво в обрядах и обычаях севернорусских крестьян в XIX веке // Этнографическое обозрение. 2004. № 1. С. 77—88; *Воронина Т.А.* Пивоварение и связанные с ним традиции праздничного застолья в Вологодской губернии в конце XIX века (по материалам Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева) // Важский край: Источниковедение, история, культура. Вельск, 2002. С. 68—83.

[24] Можно, например, вспомнить традицию ездить за город «на шашлыки» в дни майских праздников.

[25] *Некрылова А.Ф.* Указ. соч. С. 40.

[26] ЦРФ-Э-1322. № 2.

[27] См. прим. 17.

[28] См. прим. 18.

[29] ЦРФ-Э-1243. № 18.

[30] ЦРФ-Э-1250. № 4.

[31] ЦРФ-Э-1314. № 24.

[32] См. прим. 32.
[33] ЦРФ-Э-1311. № 12.
[34] ЦРФ-Э-1319. № 19.
[35] ЦРФ-Э-1314. № 26.
[36] См. прим. 36.
[37] ЦРФ-Э-1311. № 12.
[38] ЦРФ-Э-1313 № 5.
[39] См. прим. 27.
[40] ЦРФ-Э-1311. № 12.
[41] ЦРФ-Э-1314. № 28.
[42] См. прим. 39.
[43] См. прим. 35.
[44] См. прим. 3.
[45] ЦРФ-Э-1314. № 4.
[46] ЦРФ-Э-1241. № 14.
[47] ЦРФ-Э-1247. № 5.
[48] Об Илье Муромце как актуальном герое местного городского текста см.: *Ахметова М.В.* Пространство города в поэтическом тексте (опыт комментария) // Фольклор, постфольклор, быт, литература: Сб. ст. к 60-летию Александра Федоровича Белоусова. СПб., 2006. С. 192—202.
[49] ЦРФ-Э-1247. № 6. Авторы текста — Н.Н. Горячев, В.М. Фомичева.
[50] ЦРФ-Э-1312. № 2.

Г.С. ПЕТКЕВИЧ
(Вильнюс, Литва)

О КАЗЮКАСЕ, ВЕРБЕ И СЕМЕЙНОМ ЛИКБЕЗЕ...

(*Празднование дня св. Казимира в современной городской культуре Литвы*)

Все вильнюсцы очень любят праздничные ярмарки, которые ежегодно проходят в день святого Казимира (Казюкаса) 4 марта. Этого дня ждут с нетерпением не только многочисленные гости литовской столицы, но и горожане. Взрослые люди, в прямом смысле обвешанные малышами и с детьми постарше, с утра и до вечера «окунаются в водоворот» традиционной ярмарки ремесел. Не упускает возможности полюбоваться оригинальными изделиями народных мастеров и наша семья. На площадях, улочках, скверах собираются лучшие кузнецы, ткачи, резчики, гончары, плетельщики и другие ремесленники со всей Литвы. На прошлогодней ярмарке уже к концу первого дня мои дети всё чаще стали задавать вопросы. Почему большую часть ремесленных изделий на ярмарке составляют **вербы**? Почему эти **вербы** отличаются от тех, которые «в лесу»? Почему приобретенные **вербы** люди потом и в костел несут, и квартиры ими украшают, и дарят друг другу? Почему наша бабушка «била» всех нас **вербой**?.. Пришлось остановить этот поток «почему», признать, что **вербы** — действительно самый традиционный товар ярмарки, и поведать историю **о вербе** и Казюкасе.

Начал я свою историю, известную многим вильнюсцам, со слов о святом Казимире. Литовский княжич и польский королевич Казимир (1458—1484) — внук Ягайлы, сын правителя Литвы и Польши Казимира IV и Эльжбеты (Елизаветы Австрийской)[1] — был наместником отца в литовских землях. Умер в Гродно от туберкулеза. Его прах перевезен в Вильнюс и захоронен в кафедральном соборе. Как свидетельствует Википедия, при жизни «Казимир обращал на себя внимание современников образованностью, скром-

ностью и набожностью. Ранняя смерть члена правящего семейства вызвала сочувственный отклик в Польше и Литве, выразившийся в прославляющих королевича высказываниях и эпитафиях»[2].

Церемония канонизации Казимира состоялась в 1604 г. в кафедральном соборе Святого Станислава в Вильнюсе. По этому поводу был освящен краеугольный камень первого костела Святого Казимира при иезуитской коллегии. В 1636 г. мощи святого были торжественно перенесены в капеллу Святого Казимира кафедрального собора. В 1613 г. святой Казимир был провозглашен патроном Великого княжества Литовского и с тех пор считается главным покровителем Литвы, в 1636 г. объявлен покровителем Литвы и Польши. В Литве он также считается покровителем ремесленников. День его памяти приходится на день смерти 4 марта. И вот по традиции в день памяти святого Казимира с примыкающими к нему ближайшими выходными днями в Вильнюсе ежегодно проходит ярмарка в его честь, получившая название «Казюк» (польск. Kaziuk, лит. Kaziukas). Первоначально ярмарка проходила на Кафедральной площади, так как огромные потоки богомольцев из самых отдаленных уголков Литвы стекались именно сюда. Всё, что крестьяне изготовили за долгую зиму, выставлялось на продажу. В то время бытовало поверье: насколько удачно пройдет торговля на Казюка — настолько удачным будет весь год. По политическим мотивам упоминание «Святого Казимира властями не приветствовалось, поэтому ярмарка называлась “мартовской”, вначале она проводилась на Кафедральной площади; в самом начале XX в., когда началось строительство памятника императрице Екатерине II, ярмарку решили перенести на Лукишкскую площадь»[3]. Ярмарка и на Лукишкской площади оставалась важным событием в жизни города — сюда спешили люди со всей Виленской губернии, в некоторые годы здесь собиралось до 250 возов с товарами. Казюкас на Лукишкской площади проходил до середины XX в., когда был снова «изгнан другим памятником», установленным на площади — уже памятником Ленину. Не везло ярмарке с памятниками... Во второй половине XX в. ярмарка начала постепенно затухать. Только **вербы**, появляющиеся в первые дни весны у костелов и на Калварийском (тогда Колхозном) рынке, напоминали о Казюкасе и позже помогли возродить праздник.

Многие приобретенные на Казюкаса **вербы** ждут своего часа — **Вербного** воскресенья (за неделю до Пасхи). В этот день по традиции освящаются **вербы** — символ пальмовых веточек, которыми был почтен Христос. **Вербное** воскресенье — праздник, связанный с входом Иисуса Христа в Иерусалим. Этот праздник еще называют **вербины, вербница**. В храмах освящают **вербу**, предохраняющую,

по народным представлениям, человека от злых духов, а скот и посевы — от бедствий. Видимо, магические свойства приписывали **вербе** потому, что она одной из первых среди растений просыпается после зимней спячки. Освященную **вербу** крестьяне хранили за иконой, часть скармливали скоту, веря в то, что не будет падежа. Они также хлестали друг друга ветками **вербы**, полагая, что это дает здоровье тому, кого хлещут. До нас дошли пословицы, приметы:

*Если хорошо цветет **верба** — пашня будет удачной.*
*Где вода, там и **верба**, а где **верба**, там и вода.*
***Верба** распутицу ведет, гонит с реки последний лед.*

Во время грозы или града ветки **вербы**, принесенные из храма, выбрасывали во двор, считая, что от этого гроза прекратится и град перестанет идти. Когда кто-то в доме серьезно заболевал, жгли веточки **вербы** и окуривали помещение и больного. Принято было выгонять в первый раз скотину в поле **вербой** с **Вербного** воскресенья. Кусочки **вербы**, рассыпанные на полях, спасали от грызунов. Мелкие кусочки **вербы**, перемешанные с зерном для посева, увеличивали урожай. Воткнутая в землю веточка **вербы** спасала и от заморозков. Яйца, высиживаемые наседкой, обязательно должны были быть окурены дымом тлеющей **вербы**. Положенная в люльку **верба** помогала расти детям. В некоторых этих обрядах явно присутствуют следы весьма архаических представлений, о которых исследователи говорят так: «...смысл обряда заключался не в этих поздних напластованиях, возникших под церковным воздействием, а в прикосновениях **вербой** к людям и скоту. Древнее дохристианское происхождение этого обычая несомненно. Ясен и его смысл — здоровое, расцветающее дерево должно было как бы передать здоровье, силу и красоту человеку или животному»[4]. **Верба** — своеобразный символ жизненной силы природы. Смысл наносимых **вербой** ударов ясно раскрывается в литовских, белорусских и украинских приговорах, окончание которых звучит как заклинание (все эти примеры можно услышать в многонациональном Вильнюсе). Вот и наша бабушка, когда «била» своих внуков, приговаривала по-белорусски:

*Будзь вялікі, як **вярба**,*
А здаровы, як вада,
А багаты, як зямля.
*Не я б'ю, **вярба** б'ець —*
Здароўе ў косці, ў косці.

Бабушка верила, что **верба** обладает магическим свойством — пробуждать, воскрешать в душах людей всё самое хорошее, самое

светлое. Даже если в доме «грозовая гнетущая атмосфера», **верба** способна утихомирить самые разбушевавшиеся страсти. Старики приписывали вербе много чудодейственных свойств:

*Хлестани ребёнка веточкой **вербы** — лучше будет расти.*

*Чтоб во время жатвы поясница не болела, в **Вербное** воскресенье, идя святить **вербу**, обвяжи её красной шерстяной нитью. С освящённой **вербы** сними эту нить и во время полевых работ обмотай поясницу.*

*Если разболелись ухо или зуб, дым от тлеющей **вербы** — первая помощь.*

*Чтобы пчёлы были здоровые — обязательно положи в улей **вербы** кусочек.*

*Чтобы вода в ручейке или речке была чище — воткни на одном и другом берегу по веточке **вербы**.*

Мои дети вспомнили, что и наши соседи литовцы утром в **Вербное** воскресенье «угощали» **вербой** не только членов своей семьи, но и всех соседей:

*Ne aš plaku, **verba** plaka, po savaitės jau Velykos! Ar žadi margutį?*
*(Не я бью, **верба** бьёт, через неделю Пасха! Обещаешь ли яйцо-крашенку?)*

***Verba** plakė, linksmai sakė, nedėlioj — Velykos!*
*(**Верба** хлестала, весело говоря: на неделе — Пасха!)*

Считается, кто первый «отхлестает» своих соседей и близких, тому целый год будет сопутствовать удача во всех делах и даже яиц на Пасху он получит больше всех. Тот, кого отхлестали, не переживал, что не он первый: «угощенный» **вербой** будет целый год здоровым, сильным и спокойным.

Многие старые люди до сих пор не хотят считать «настоящими» **вербы,** продаваемые на Казюкаса. Для них настоящая **верба** — это можжевельник. Наши бабушки и дедушки даже так говаривали: *«Нет можжевельника — нет **вербы**»*. По всей Литве считалось, что в **Вербное** воскресенье в храмах верующие должны держать по веточке можжевельника, если не будет в руках такой веточки — *«чёрт всунет тебе в руку свой хвост и тогда жди невезенья во всём»*. Поэтому человеку, появившемуся в храме без можжевеловой веточки, тут же другие верующие отламывали часть от своей. Часто к можжевеловым веткам добавляли молодой зелени — распускающиеся березовые и ивовые веточки, или прошлогодних дубовых листьев. Так откуда пришли **вербы,** так широко представляемые на ярмарке Казюкаса, — вербы

Вильнюсского края? Эти **вербы** — композиции из сушеных и крашеных растений, настоящие произведения народного искусства, — по народному поверью тоже приносят в дом здоровье и благополучие на весь следующий год. Каждая **верба** и каждое используемое для ее изготовления растение имеют присущее только им символическое значение и функцию. Знатоки народных традиций утверждают, что на юго-востоке Литвы (пограничье с Беларусью) в обычный букет **вербы** любили вплетать разноцветные яркие бумажные цветы. «Этот обычай примерно сто лет назад и подсказал женщинам Вильнюсского края мысль, что **вербы** могут быть сплетены из различных засушенных растений»[5]. Действительно, на старых фотографиях начала XX в., фиксирующих **Вербное** воскресенье в Вильнюсском крае, не увидишь **верб** из сухих растений, только можжевеловые. Старые люди утверждают, что только можжевеловые **вербы** «имеют право» отхлестать, пробудить жизнь.

Вербы из сухих цветов и трав вначале использовались в торжественных процессиях цехов вильнюсских ремесленников. Изготавливались также резные и бумажные **вербы**. Резные вытачивались из окрашенных заготовок орешника, крушины и бересклета. Бумажные **вербы** украшались цветами из цветной бумаги. Наиболее широко производились **вербы** из сухих цветов и трав. Эти **вербы** (в основном небольших размеров) носили освящать и в храм. Большие же **вербы** (иногда до 1,5 м) украшали интерьеры квартир и общественных помещений. Материал для плетения **верб** Вильнюсского края — сухие полевые, лесные и садовые цветы, травы и колосья. Сейчас для изготовления **верб** в Литве используют свыше 50 различных видов растений, а для изготовления верхушки **вербы** — примерно 11. Используют различные мхи, брусничник, травы (баранец обыкновенный, тысячелистник, трясунку, тимофеевку, качим, овсец (козляк), пижму), цветы бессмертника и гортензии, антеннарию, кресс-салат, кукурузные верхушки-щетки и многие другие растения, которые при засушивании не теряют свои цвет и форму. Для верхушек используют вейник, тростник, мятлик, полевицу, ежу сборную. Растения и цветы собирают в различное время, так как от этого зависит цвет и «крепость формы». Многие растения теперь выращивают в садах и теплицах. Совсем недавно для плетения **верб** стали использовать рожь и овес. Композиция **вербы** зависит от цвета растений. В начале XX в. использовались только растения натуральных цветов. Позднее мастера стали пользоваться анилиновыми красками. Растения связывают пучками, макают в краску и высушивают в тени под крышами. Для плетения **верб** используют самые обычные инструменты — нож и ножницы. Плести начинают от верхушки.

Длина и толщина верхушки у мастеров различна, как своеобразный «почерк художника». Пучки трав, головки цветов укладывают вокруг деревянного прута-основы и стягивают нитками.

Вокруг Вильнюса в радиусе 50 км плетение **верб** стало настоящим промыслом во многих деревнях и местечках — Краучюнай, Пилайте, Салоте, Вилкелишкес, Буйвидишкес, Судерве, Чеконишкес и др. По рисунку **вербы** можно установить не только место плетения, но и характер мастера. Этот промысел в настоящие годы распространился по всей Литве. Ярмарка Казюкаса — только раз в году, поэтому мастера ищут разные формы, чтобы «себя и товар свой показать» почаще. Выпускают для туристов красочные буклеты, где, помимо фотографий изделий и данных о мастере, дается примерно такая информация:

*Изделия художественного ремесла (**вербы**) производятся в широком ассортименте и разных размеров. Продукция поставляется в различные города Литовской Республики. По отдельным заказам вербы и букеты вывозятся в следующие страны: Соединенные Штаты Америки, Швецию, Германию, Данию, Голландию, Россию, Францию, Польшу.*

*Маленькая **верба**. Длина — 40 см. Состав: полевые, садовые, луговые, лесные растения. Цена — 7 лит.*

***Верба** средней величины. Длина — 60 см. Состав: полевые, садовые, луговые, лесные растения. Цена — 10 лит.*

*Большая **верба**. Длина — 1,2 м. Состав: полевые, садовые, луговые, лесные растения. Цена — 50 лит.*

Многие мастера устраивают также передвижные и стационарные выставки (посетителей всегда хватает!), курсы по плетению **верб** для детей и взрослых, на городских мероприятиях устраиваются конкурсы по плетению самой большой или самой необычной **вербы**.

«Можно сказать, что **верба** прочно вошла в жизнь Литвы?!» — подытожили мои сыновья. Мне осталось только согласиться с этим.

Примечания

[1] См.: *Бумблаускас А.* История Древней Литвы (1009—1795). Вильнюс, 2005 (на лит. яз.). С. 172.

[2] Википедия — Электронная Энциклопедия (URL: http://ru.wikipedia.org).

[3] См.: *Милевский В.* Виленский Казюк // Литовский курьер. 2007. № 10.

[4] *Серяков М.* «Голубиная книга» — священное сказание русского народа. М., 2001.

[5] *Чернокене Д.* «Не я бью, верба бьёт». Вальстетис, 2007 (на лит. яз.)

А.Г. КУЛЕШОВ
(Москва)

ТВОРЧЕСТВО МАСТЕРОВ В СОВРЕМЕННОМ ГОРОДЕ

«Личность народного мастера и современный город» — тема очень актуальная для народной культуры и искусства. Город и прежде, и теперь имеет как созидательную, так и разрушительную силу по отношению к традиционному художественному творчеству. Посмотрим, как этот процесс взаимодействия города с традиционной культурой и народными художниками протекает в наши дни.

Сложнее всего, как нам кажется, положение тех мастеров, которые, представляя традиционное направление в народном искусстве, живут и работают в современном большом городе. Даже если такой мастер связан с крупным художественным промыслом, это не защищает его от отрицательного воздействия городской среды. Примером могут быть мастера из разных художественных центров. В числе их и мастера дымковской глиняной игрушки в Вятке (Кирове), и мастера финифти в Ростове Великом, и ювелиры лучших художественных объединений в Ярославле, Санкт-Петербурге, Великом Устюге. Трудности, с которыми им приходится сталкиваться, ощущаются чрезвычайно остро. Во-первых, это сильнейшее влияние экономического фактора и грубое воздействие массовой культуры. Она нередко диктует через заказчика свои условия и невысокий вкус, что приводит, естественно, к снижению художественного качества. Во-вторых, это размытость стилевых норм и формально-художественных принципов, которые строго соблюдались прежде. В результате, возникает разлад между традицией и всякого рода новациями, возникающими в погоне за особой эффектностью. А это ведет к непрофессионализму в художественном подходе и эклектичности в стиле. Мастера, получившие специальное художественное образование (а число их только увеличивается на крупных художественных производствах), прежде внимательно и долго

осваивали специфику промысла, получали выучку из «первых рук» от потомственных мастеров. Теперь в стремлении к самовыражению они всё чаще отступают от традиции, переходя в русло авторских работ. Молодые художники Дымкова — тому пример. Они увлечены часто сложными выставочными композициями, слишком повествовательными и надуманными в построении[1].

Проблема соотношения традиций и инноваций является вообще ключевой для современного народного искусства. Для крупных художественных промыслов, находящихся в больших городах, она давно стоит на первом плане. Между тем художественная практика, работы лучших мастеров доказывают основополагающее значение традиции и то, что инновации возможны и плодотворны, но только при одном условии — если они удачно вписываются в традицию, давая органичное с ней соединение.

В глиняной русской игрушке с начала XX в. проявляются тенденции усиления и дальнейшего развития повествовательности, жанровости, декоративности. И это было проявлено в Дымкове в оригинальных, но абсолютно «традиционных» работах известных мастеров старшего и талантливых мастеров молодого поколения, последователей Е.А. Кошкиной, Е.И. Пенкиной, О.И. Коноваловой и др. Они старались творчески осмыслить свои возможности в соответствии с характерной образностью и композиционными решениями, принятыми на этом промысле.

В последнее время некоторые мастерицы Дымкова обращаются, например, к теме древнего города и к образу храма. В какой-то мере это инновация, но она никак не нарушает существующих здесь традиций. Создать архитектурный образ, пользуясь для этого условным пластическим языком глиняной игрушки, совсем непросто. В художественной практике этого промысла уже были удачные попытки его воплощения. На них и опираются эти мастера в своих произведениях. Лучшим примером, который они используют, является композиция З.В. Пенкиной «Сказка о царе Салтане». В ней народная художница нашла в свое время очень оригинальное и художественно выразительное решение, соединив разные по масштабу и высоте башенные объемы, имеющие шатровые и луковичные завершения. Обрамляя центральную часть композиции, эти яркие по цветовому решению и причудливые по своим орнаментальным деталям изображения как раз и создают образ «златоглавого» города из сказки А.С. Пушкина, где «за белыми стенами блещут маковки церквей и святых монастырей».

Похожий сказочный архитектурный ансамбль, но уже иной, особый по пластическому и цветовому решению, создала в своей ком-

позиции «Город» в 1990-е гг. Л.Н. Докина. Другие мастера, такие как С.В. Бушуева, Л.С. Фалалеева, Л.Д. Верещагина, идут несколько иным путем: сочетают в своих работах и опыт З.В. Пенкиной, и собственные наблюдения за жизнью современной Вятки. Они используют впечатления от конкретных памятников ее архитектуры, сохранившихся или не дошедших до нашего времени, но хорошо известных всем ее жителям. Любопытно, что тема города и храма в творчестве Л.С. Фалалеевой почти всегда пересекается с еще одной темой — темой истории Вятки, которая неизменно привлекает мастерицу своей злободневностью[2].

Прекрасный пример инновации, блестяще вписавшейся в традицию, может быть и знаменитый каргопольский образ Китоврас-Полкана, созданный в конце 1960-х — начале 1970-х гг. Ульяной Ивановной Бабкиной. Этого образа не было прежде в арсенале каргопольской глиняной игрушки, но он стал здесь традиционным, потому что соответствовал и требованиям времени, и существовавшим здесь принципам художественных решений, фольклорным представлениям. Это подтверждает важность традиционной основы, в чем начали сомневаться некоторые мастера, живущие в атмосфере большого города, имеющие академическую подготовку[3].

Еще один аспект — положение тех народных мастеров, которые переселились в большие города из других мест. Прежде они могли быть связаны с каким-то своим художественным промыслом. Порой их творческая судьба складывалась довольно удачно, и они не только продолжали, будучи потомственными мастерами, свое дело, но и организовывали новое производство, опираясь на местную традицию. А иногда, оказавшись в непривычных условиях, эти мастера терялись в чуждой им городской атмосфере. Бывало и так, что они, приспосабливаясь к новым возможностям, меняли характер своей деятельности, или, сохраняя багаж накопленного опыта, полностью прерывали ее. Интересны и полезны для специалистов были их воспоминания и рассказы о промысле, но к собственному творчеству они уже не возвращались.

Примером удачной судьбы, оказавшей положительное влияние на развитие других мастеров, может быть, судьба приехавшего в 1960-е гг. в Череповец из Ярославской области потомственного гончара Юрия Николаевича Легкова. Он не только разработал свою новую конструкцию гончарного круга, которой пользуются сейчас все вологодские мастера, но и восстановил с помощью сотрудников Череповецкого краеведческого музея характерные формы крестьянской ярославской посуды. Этими традиционными формами он пользовался сам и передавал свой опыт другим гончарам. В резуль-

тате его деятельность оставила заметный след в истории череповецкого промысла.

Пример другой судьбы — путь довольно известного скопинского мастера Александра Васильевича Попова, обосновавшегося теперь в подмосковном Одинцове. В самом Скопине он работал как гончар и игрушечник, на новом же месте начал заниматься изготовлением керамических изразцов, которыми по заказу оформляет современные камины.

Третий пример — судьба Мария Петровны Алдохиной — старейшей мастерицы филимоновского игрушечного промысла, дочери известной народной художницы этого промысла А.Г. Карповой. С переездом к сыну в Москву путь ее как мастерицы, к сожалению, прервался. Возобновить изготовление глиняной игрушки на новом месте она не смогла: создать для этого необходимые условия было невозможно.

Положение мастеров на традиционных промыслах в небольших провинциальных городах, несмотря на многие общие трудности, все-таки несколько иное. Малые города еще сохраняют свои жизненные устои, в них нет суетности большого города и такого разрушительного для народного искусства воздействия массовой культуры, которое есть в больших городах. Современное положение промыслов в Палехе, Хохломе, Городце, Холмогорах, Каргополе тоже отличают внутренние противоречия, сложности с материалами и сбытом, иногда — напряженность в отношениях с местными органами власти, до конца не понимающими значение и целей данного художественного производства. Тем не менее, общая атмосфера города в большей мере содействует сохранению традиционного в области искусства. Неслучайно именно малые, так называемые провинциальные города России оказываются лучшими хранителями нашего национального наследия. Удивительно, но защищает от всего чуждого народному искусству сам промысел, в котором более устойчивыми остаются художественные принципы, определенные с давнего времени. Мастера не подвержены здесь той болезни непременного новаторства, которой страдают отдельные мастера в больших городах. Во всяком случае, их инновации оказываются более обоснованными в художественном отношении и потому — более плодотворными. Они интуитивно чувствуют и понимают значение традиционного в искусстве, того, что называют каноном и когда-то ошибочно считали проявлением консерватизма, ограничивающего в творчестве. Так было в 1920—1930-е гг., однако прежних разрушительных ошибок в наши дни уже лучше не повторять. Традиция, на самом деле, является основой для народной культуры. Ее, пожа-

луй, можно сравнить со стержнем или со стволом дерева. Веток у дерева может быть великое множество, листьев и цветов — также, но ствол один, и только он дает дереву силу жизни. Если повредишь ствол, погибнет и само дерево. Так и с традицией в народном искусстве.

На известных промыслах, находящихся в отдалении от крупных городов, в местах, еще до сих пор сохраняющих связь с крестьянской культурой в быту и в эстетических представлениях, традиционность самого творческого процесса бывает выражена так сильно, что, кажется, просто не оставляет возможности для резких отступлений от коллективного опыта предшествующих поколений. Потомственные и совсем молодые мастера, только начинающие свой путь в искусстве, твердо уверены здесь в том, что свое индивидуальное прочтение традиции бывает удачным только тогда, когда оно базируется на детальном изучении специфики в деятельности данного промысла. Если этого нет, нет и успеха.

Наглядным примеров, иллюстрирующим такое высказывание, может быть деятельность мастеров Палеха. Промысел этот, сложившийся в 1920—1930-е гг. на основе знаменитой в XVII, XVIII и начале XIX в. иконописной мастерской, имеет множество особенностей в процессе художественного производства, поскольку связан он с изготовлением тончайшей лаковой миниатюры. Появление такого художественного центра на рубеже двух эпох, на грани старого и нового, древней и современной культуры было, конечно, явлением необычным. Возможно, оно и не получило бы должного развития, если бы не участие палехской артели в Парижской Всемирной выставке 1925 г., на которой мастера получили Гран-при за свои работы, и если бы не интерес к ней со стороны мировой художественной общественности. Не меньшее значение в данном случае имела и связь Палеха с такими известными отечественными специалистами, как А.В. Бакушинский и Г.В. Житков. Они активно участвовали в процессе формирования данного промысла. Значительна была и роль Палеха в юбилейных торжествах в честь столетия со дня смерти А.С. Пушкина в 1937 г. Это выдвинуло его художников на первый план в общем процессе развития нашего народного искусства. С тех пор слава этого центра не иссякала и продолжает сохраняться до сих пор.

Перейдя к миниатюрной живописи по черной лаковой поверхности небольших деревянных изделий с покрытием из папье-маше, палехские мастера должны были внести определенные изменения в прежнюю свою стилистику. Новое содержание изображений со сценами бытовой крестьянской тематики, с историческими и

фольклорными (былинными, песенными, сказочными) сюжетами, эпическими или лирическими образами русской природы и т.д. требовало большей подвижности, объемности, линейной и цветовой разработанности, особой ритмичности и завершенности создаваемых композиций. И это было достигнуто старыми мастерами — народными художниками, стоявшими у истоков нового промысла. С тех пор вот уже более семидесяти лет общие принципы этого условно-декоративного, повествовательного, изящного и виртуозного миниатюрного стиля остаются в целом почти неизменными. Вариативность его произведениям сообщают индивидуальные манеры исполнения, оригинальные приемы композиционных решений, продиктованные самой формой расписываемых предметов и, конечно, особенности художественного видения того или иного мастера.

Чьи бы работы мы ни рассматривали, — будь то знаменитые «Охоты» и «Тройки» И.И. Голикова, сельские сцены И.В. Маркичева, эпические изображения И.М. Баканова, сказочные сюжеты А.В. Котухина или сцены из колхозной жизни А.А. Дыдыкина и Т.И. Зубковой, — все они очень разные. У каждого мастера свои излюбленные сюжеты и темы, у каждого — своя цветовая гамма, особенности в построении изображения, но всех их объединяет нечто общее. Это — характерная типология изображений, строгая и четкая их детализация, ритмическая законченность, свобода рисунка и линейная изощренность, согласованность с формой предмета, ощущение пластической цельности и связи с плоскостью фона. Строгая последовательность в процессе изготовления и подготовки изделия к росписи, столь же строгая последовательность в ходе живописного оформления, системность в наложении красочных слоев и лессировок, — во всем здесь основополагающая роль традиции. Без этого не было бы данного уникального искусства миниатюры и художественного явления[4].

Удивительно, с какой энергией начинают и, вопреки всем препятствиям, продолжают разворачивать дальше работу по возрождению затухающих промыслов в малых городах. Примером может служить Суджа в Курской области и Суджанский гончарный промысел, прежде очень развитый, но потом заглохший. Наверное, он вскоре бы исчез совсем, если бы не усилия местных мастеров-энтузиастов. Инициатором и главным борцом в деле восстановления Суджанского промысла выступил Ю.С. Спесивцев, потомственный мастер, получивший навыки ремесла от своего отца и старых местных гончаров. Вокруг него теперь уже сплотилось немалое количество учеников и единомышленников, которые активно продолжают

действовать в этом направлении. Последняя выставка работ мастеров возрожденного Суджанского промысла, проходившая весной 2009 г. в Москве, показала интересные результаты многолетней творческой деятельности и упорной борьбы за сохранение местных гончарных традиций этого коллектива. В наши дни в Судже существует уже несколько гончарных мастерских, с 2000 г. работает творческая группа «Суджанский гончарный цех», деятельность которой осуществляется под руководством Союза Художников России. То, что в средней школе и в суджанском училище ведется подготовка молодых гончаров, серьезное изучение истории промысла, сбор конкретного материала (старых образцов гончарных изделий конца XIX — начала XX в.) — факт чрезвычайно важный. В Судже делают теперь и бытовую, и художественную керамику, глиняную игрушку, скульптуру, рельефные изразцы и декоративные сувенирные изделия.

Возрождаются и некоторые промыслы на Владимирской земле, в частности, в селах Муромского района. В качестве примера могут быть названы артели современных мебельщиков, появившиеся недавно. Одна такая артель сложилась у резчиков деревни Степаньково, которые привлекли к работе и нескольких хороших мастеров из соседних деревень. Степаньково всегда было известно своими резчиками. Здесь сейчас делают красивую мебель, украшенную традиционной для этих мест глухой рельефной (так называемой корабельной) резьбой. Организатором и руководителем данного производства является Геннадий Иванович Сурков (1953 г.р.), представитель целой династии местных мастеров. Другая артель возникла в селе Панфилово того же района. Здесь с давних пор занимались плетением, а в XIX в. начали делать плетеную мебель, входившую в моду в городах. Интересно, что мастера этой артели создают и обычную плетеную мебель, и мебель для детей[5]. Кроме того, в ряду их изделий оказываются и предметы декоративного плетения, которые могут служить украшением современного жилого и общественного интерьера. Обе названные артели пользуются известностью и имеют многочисленные заказы. Изделия их пользуются спросом благодаря надежности, удобству и красоте.

В своей домовой резьбе муромские резчики, в отличие от гороховецких, почти совсем не применяли глухой рельефной резьбы, зато в интерьере, в своей мебели применяли ее довольно широко и в разных градациях (очень высокую, не слишком высокую и уплощенную). Объяснить это непросто. Видимо, просечная и уплощенная накладная резьба более соответствовали древним муромским традициям в строительном деле, что же касается распространенной

в конце XIX в. пропильной, ажурной резьбы, то она, наверное, импонировала муромлянам сходством орнаментов с древнерусскими образцами. Местные мотивы легко вписывались в этот контекст. Поскольку мастера-резчики, как правило, одновременно занимались и оформлением фасада, и оформлением самого интерьера, трудно расчленить эти виды их деятельности.

В современном Степанькове много мастеров, занимающихся данным ремеслом, все они хорошо знают свое дело. В настоящий момент вполне можно говорить, как нам кажется, об известном возрождении и усилении здешнего промысла.

Г.И. Сурков получил навыки работы с деревом от своего отца и деда. Это потомственный и очень активно действующий мастер. Неслучайно именно он возглавил созданное мебельное производство. Мастер хорошо знает типологию старинной мебели, владеет всеми техниками резьбы, интересуется историей местных промыслов и историей края. Его мебель отличается строгими формами и простотой в оформлении, что было свойственно традиционной крестьянской мебели XVIII — XIX вв. Так выглядят его стулья, широкая красивая скамья, восходящая в своей типологии к старинным изделиям. Нечто похожее можно увидеть в Муромском музее и музее Гороховца. Скамьи такого вида делали на протяжении многих поколений. Они продуманы в конструкции и не имеют ничего лишнего в оформлении. Так же строги выполненные мастером филенчатые комнатные двери и дверцы платяного шкафа, который в своих пропорциях и формах напоминает уже не крестьянскую, а городскую мебель, создававшуюся в духе произведений позднего классицизма.

Г.И. Сурков, хорошо владея техникой рельефной резьбы, все же пользуется ею в полную меру только при оформлении отдельных предметов, выделяющихся по своему назначению. Высокой рельефной резьбой украшены, например, карнизы для занавесок на окнах его дома, так он оформляет и создаваемые на заказ кресла, которые делает по старым (часто музейным) образцам. Он не копирует их полностью, но старается сохранить главное — пластическую выразительность вещи. Обращает на себя внимание созданное им по образцу XVIII в. большое кресло. Рельефная резьба декорирует его подлокотники и ножки, а по центру спинки у верхнего края располагается небольшая объемная маска льва как знак достоинства и силы, как оберег.

Иным видом рельефной резьбы этот мастер пользуется, когда он делает резную икону. Одна из них — образ Николая Чудотворца, любимого в народе святого. Для иконы была выбрана им твердая

порода дерева — дуб, который используется для этого крайне редко. Изображение передано в низком рельефе, крупными, мало проработанными строгими плоскостями. В работе над данной иконой мастер, видимо, имел перед глазами какие-то иконописные образцы или изображения в миниатюрах на дереве и кости, которые он мог видеть в музеях. Благодаря успешной организаторской деятельности Г.И. Суркова объединение степаньковских мастеров, действительно, дает новую жизнь старому муромскому промыслу.

Интерес к старине вообще в духе здешних мест. Этой особенностью отличается работа и других степаньковских мастеров. А.А. Григоров (1951 г.р.) тоже делает хорошую мебель и тоже использует при этом интересные старые образцы как традиционной крестьянской, так и городской мебели (в том числе, и той, что делали народные мастера в местных дворянских усадьбах в первой половине — середине XIX в.). Особенно удачны его стулья. В оформлении их спинок он широко применяет глухую рельефную резьбу, варьируя и творчески перерабатывая в духе традиции характерные декоративные решения. Мастер изобретателен, хорошо чувствует фактуру дерева и владеет всеми навыками столяра и резчика. Кроме того А.А. Григоров увлекается живописью и художественным металлом, поэтому может использовать в своем творчестве неожиданные сочетания. Это — и помещенные в рельефные рамки яркие, нарисованные им цветы в стиле Городца или Жостова, и тонированные низкие рельефные изображения (например, панорамы древнего Мурома) и собственные пейзажи здешних мест. Привлекает неординарность и художественное чутье.

Самой большой знаменитостью в Степанькове считался и считается до сих пор покойный Геннадий Александрович Губанов (1938—1998). Весь его дом буквально наполнен деревянной резьбой. Он любил свое дело и мастерил, как рассказывают, постоянно, свободно пользовался приобретенным с юных лет опытом и знаниями резчика. В дерево он был просто влюблен, и это чувствуется. Мебель у Г.А. Губанова тоже очень традиционна, она выполнена по давно утвердившимся в этих местах канонам. Интересна, собственно, не столько даже сама мебель, сколько ее оригинальное оформление. Губанов был мастером, одинаково успешно использовавшим как очень высокую рельефную резьбу, так и очень низкую уплощенную. Из предметов, декорированных высокой глухой резьбой, особенно выделяется большая двуспальная кровать, сделанная им из дерева груши, красивого розового тона. По технике и уровню исполнения его резьба вполне сопоставима с произведениями гороховецких мастеров, особо славившихся этим искусством. Губанов

использовал в данном случае мотив широкой цветочной гирлянды, в котором на фоне гравированных листьев подчеркнуто выделяются крупные, хорошо моделированные чашечки распустившихся цветов. Встречается здесь и мотив рога изобилия. В результате создается впечатление дорогого, красивого изделия, напоминающего в какой-то мере произведения позднего барокко. Высоким рельефом украшены и карнизы в этом доме. В них, между самими элементами растительного орнамента, мастер поместил овалы обрамлений для семейных фотографий. Решение остроумное, однако интерьер в целом оказывается слишком перегруженным. По стенам в доме Губанова укреплены красивые резные панели. Они — тоже с изображениями. Любовь к дереву, желание создать в своем доме какое-то особое пространство, наполненное живыми пластическими образами, видимо, был и чересчур велики.

Каждое панно красиво и интересно по композиции. Изображения довольно крупные, выполнены они в уплощенном рельефе на светлом дереве березы с тонкой проработкой поверхности. Рельефные изображения наложены на плотно пригнанные друг к другу проолифленные деревянные планки, которые создают темный, золотисто-коричневый фон. Получается очень декоративно и выразительно. Особенно выделяются панно с изображениями Древа, которое воспринимается как Райское Древо. То оно представлено в виде причудливого высокого растения, к которому подходит большая сказочная птица, похожая на цаплю, то дается в виде виноградной лозы с крупными гроздьями, то в виде цветущего куста, к которому подлетают птицы. В целом, всякий раз создается впечатление сказочной картины, чего-то прекрасного, необычного, которого не хватает в реальной жизни.

Кроме артелей, есть во Владимирской области и мастера-резчики, работающие вдвоем или втроем (семейные группы). Они способны выполнять довольно сложные задачи и создавать разные по характеру произведения. По существу они могут даже отражать художественные особенности всех разновидностей данного ремесла, работать в разных техниках. Объем их продукции достаточно велик, а заказы, которые они выполняют, бывают интересными и ответственными. Хороший пример такой бригадной работы дают, как нам кажется, два мастера-резчика из самого Мурома. Это — живущие и работающие в этом городе Сергей Алексеевич Субботин (1952 г.р.) и Николай Дмитриевич Новиков (1958 г.р.). Оба известны как прекрасные исполнители, работающие в русле традиции. В числе созданного ими: резные иконостасы, киоты, резные иконы, выполненные для местных храмов и монастырей, предметы мебели

по старым образцам с глухой рельефной резьбой, а также разнообразные сувенирные изделия традиционных форм (ковши, шкатулки, солонки, черпаки). Изделия промышленного производства и в сравнение не идут с этими художественными произведениями, очень традиционными, удивительно нарядными, а главное, — характерными для известных ремесленных владимирских центров, Гороховца и Мурома. Они, как известно, издавна славились своими резчиками и мебельщиками и были ориентиром для многих мастеров в селах. Возрождение в наши дни искусства народной деревянной резьбы и промыслов, связанных с этим видом народного искусства, актуально. Потребность в предметах подобного рода только возрастает. Вещи фабричного изготовления, которые однообразны по своим формам и сделаны в основном из заменителей настоящего дерева, уже перестают удовлетворять местное население.

В наши дни возрождается на Владимирской земле и кузнечный промысел. С 1980-х гг. кузнечное дело начало быстро возрождаться на разных территориях. Существует уже и активно действующий Союз кузнецов России, ведущий большую и интересную работу. Организуются специальные выставки, демонстрирующие достижения этого, всегда почитавшегося у нас искусства. Если устраивают «Города мастеров», то кузнецы (в том числе владимирские) обычно в них не просто участвуют, но и занимают почетные места.

Кузнецов в районах Владимирской области всегда было много, — как можно обойтись без них в повседневной крестьянской жизни?! Однако и прежде, и теперь особо ценились и ценятся кузнецы-художники, которые не только владеют мастерством, но и умеют создать что-то особенное — настоящее кружево из металла. Такие замечательные умельцы, кузнецы-виртуозы были и есть в разных местах владимирской земли. Многие, например, хорошо знают старого гороховецкого мастера Г.А. Тихонова (1933 г.р.). По существу весь город, десятки домов украшены его ажурными дымниками самых разных форм. Гороховец, известный своими древними архитектурными комплексами и комплексами в стиле модерн конца XIX — начала XX в., дает вообще массу образцов высокого кузнечного искусства. Издавна были известны и муромские, особенно карачаровские мастера. В наши дни они продолжают жить и работать в этих местах. В самом Карачарове знаменит, например, такой мастер, как Валерий Александрович Соколов (1936 г.р.). Он делает и красивейшие ажурные подзоры карнизов, и навершия водостоков, сложные в рисунке кованые решетки. Мастера такого высокого уровня очень нужны как в городе, так и в современных селах. Их работы могут стать украшением и традиционных деревянных

жилых домов, и современных архитектурных каменных построек общественного характера.

Обучение детей и молодежи традиционным ремеслам, особенно в малых городах (прежде всего при существующих там промыслах), имеет большое значение. Важно, что учителями здесь являются мастера, работающие на самом промысле, а образцами служат изделия из коллекций в музее этого центра. Примерами могут служить и Каргополь, где педагогической деятельности уделяет много времени и внимания Валентин Дмитриевич Шевелёв, потомственный мастер, связанный с этим известным центром, и Скопин, где при знаменитом промысле декоративной керамики тоже есть не только художественная школа, но и специальный музей его истории. Хорошо, когда такое знакомство с промыслом начинается очень рано. Интересны, например, те занятия, которые старые мастера проводят с совсем маленькими детьми. Необычно делает это Валентина Васильевна Ковкина — известная мастерица, стараниями которой был возрожден гончарный промысел в деревне Кожля Курской области. Она рассказывает о секретах кожлинских игрушек в процессе самого их изготовления, показывает все их особенности, делая игрушку прямо на глазах собравшихся ребят. Видя это, они, конечно, сразу же загораются желанием попробовать сделать что-то похожее. И это понемногу начинает у них получаться. Когда-то в крестьянских семьях детишки мастеров с измальства начинали помогать старшим, приобщаясь к их ремеслу. Таким образом они поэтапно, не торопясь, постигали весь процесс производства. Сначала вместе со взрослыми добывали глину, помогали подготавливать ее к работе, учились лепить, правильно просушивать и обжигать изделия, а затем — расписывать разными красками. Как говорят сами мастера, они «и руку набивали, и материал учились понимать, и стиль чувствовать, чтобы потом правил его не нарушать».

Ульяна Ивановна Бабкина — знаменитая каргопольская мастерица, по воспоминаниям знавших ее, тоже, как и В.В. Ковкина, очень любила поговорить об игрушках с приходившими к ней местными ребятишками. Она не только подробно рассказывала им про свои игрушки, но и объясняла, почему они у нее именно такие, необычные: почему волк синий, почему медведь белый, да еще и румяный, почему лисичка красная, а заяц — голубой. Она и сказки про всех зверей знала. Дети хорошо понимали ее, потому что и они видели все так же, как она. Такой подход к обучению тоже был важен, так как глиняная игрушка — искусство условное, в ней есть место «и сегодняшнему дню, и сказке».

О роли музеев в работе народных мастеров, в художественной жизни города и в деле восстановления промыслов следует говорить особо. Здесь необходимо отметить как раз важную роль крупных музеев, находящихся в больших городах. Во всяком случае, в этом проявляется созидательная роль большого города по отношению к традиционному искусству и народным мастерам. Крупные музеи не только располагают обширными коллекциями произведений народного искусства разных периодов, которые служат художественными образцами для мастеров, работающих на промысле, живущих в данном городе или округе. Музей всегда ведет большую популяризаторскую работу, организует периодически интересные выставки, посвященные художественным ремеслам прошлого и современности, а также поддерживает индивидуальную работу с самими мастерами, художественно-воспитательную работу со школьниками. Все это дает свои результаты. Уместно вспомнить в связи с этим о конкретных примерах: о деятельности Всероссийского музея декоративно-прикладного и народного искусства и Государственного Исторического музея в Москве, Русского музея в Петербурге и других.

Еще один аспект, о котором нельзя не упомянуть, — это исследовательская работа музеев в области художественных ремесел, истории промыслов, и их работа изыскательского характера, направленная на выявление и восстановление утраченных промыслов. Можно отметить работу Калужского областного музея, поддерживающего возрождающийся промысел в деревне Хлуднево — интереснейшем гончарном центре этого края, и большую исследовательскую работу сотрудников Орловского музея изобразительных искусств. Благодаря усилиям сотрудников этого музея было начато и продолжает осуществляться восстановление двух заглохших гончарных производств: в деревнях Чернышино и Плешково, прежде славившихся своими изделиями. Силами старых мастеров, когда-то работавших в этих керамических центрах, удалось возродить работу на них, что имеет большое значение.

Хотелось бы, чтобы пользовались большей поддержкой на местах и малые краеведческие, этнографические, исторические музеи, существующие при школах, библиотеках и Домах народного творчества. Их деятельность имеет большое значение для изучения истории и народной культуры родного края, существующих ремесел.

Влияние города на современное традиционное искусство и его мастеров, конечно, неоднозначно, оно и отрицательно, и положительно одновременно. Главное заключается в бесспорно возрастающем интересе к народной культуре и искусству. Он дает свои плоды

и в самом творчестве мастеров, стимулируя его, и в исследовательской работе в области народного искусства, и в воспитательной деятельности с молодежью.

Примечания

[1] Народное искусство России в современной культуре XX— XXI вв.: Сб. ст. НИИ теории и истории изобразительных искусств Российской Академии художеств. М., 2003.

[2] *Менчикова Н.Н.* Новые темы в современной дымковской игрушке // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера. М., 2009. С. 103—106; *Дурасов Г.П.* Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986; *Кулешов А.Г.* Мифологические образы в русской глиняной игрушке. Китоврас и Сирин в игрушках Каргополя // Художественный мир традиционной культуры. М., 2001. С. 187—194.

[3] *Вяткина Н.Ф., Лопатенко Н.М.* Череповецкое гончарство и игрушка. Возрождение промысла // Традиционная глиняная игрушка Русского Севера. М., 2009. С. 67—72.

[4] *Некрасова М.А.* Искусство древней традиции. Палех. М., 1984.

[5] Мастера А.В. и Н.В. Куприяновы, Ю.Н. Крылов, В.М. Цыганов.

С.В. ПРОСИНА
(Москва)

ОДЕЖДА — «ПРИЛИЧИЕ» И «ШИК» В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ЖИТЕЛЕЙ ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ГОРОДА

Одежда всегда подлежала регламентациям в виде строгих и не очень рекомендаций. Они основывались на представлениях о красоте и понимании нравственности внешнего вида. Эти представления в городе и в деревне, конечно же, рознились. Главным отличием можно назвать бóльшую привязанность городской одежды к социальному статусу своего владельца. С течением времени требования к одежде менялись, не остановился этот процесс и сегодня. Мода циклична, также меняется и общественное отношение к тем или иным ее веяниям. То, что раньше считалось неприличным, сегодня уже никого не шокирует и не задевает (например, длина юбок, женские брюки и др.), а завтра все вновь может измениться. Например, в 1970-е гг. босоножки на толстой платформе и высоком каблуке, придя к нам с Запада, сразу стали ультрамодными, а в 1980-е гг. в Америке, а затем и у нас в стране они преимущественно стали спецобувью стриптизерш, их повседневное ношение у нас было неприличным и неприемлемым, к тому же в моду вошла другая обувь (кроссовки, туфли-«мыльницы», «лодочки»). Однако прошлым летом[1] босоножки «а ля 70-е» вновь стали самой модной моделью летней женской обуви.

Понятия «приличие»[2] и «шик» были особо актуальны в советское время, причем приоритетным, конечно же, было приличие одежды, т.е. ее соответствие идеологическим стандартам восприятия человека, когда с помощью навязывания той или иной одежды государство пыталось контролировать всякое проявление индивидуальности человека. Кроме того, свое огромное влияние оказывала и общественная мораль, по сути, являвшаяся продолже-

нием выбранной государством политики. В советское время также издавалось множество книг по эстетике одежды, культуре быта. Одной из приоритетных тем общественного обсуждения на страницах прессы и книг являлись темы роскоши, богатства в советском быту, всегда с резким осуждением этих явлений и их приверженцев: «Демократизм нашей общественной жизни, нашего общественного быта не оставляет места безвкусной роскоши, пустому украшательству, то есть стремлению во что бы то ни стало придать предметам и всей обстановке вид "богатства". Наше общество полностью отвергает такое понимание "красоты", родившееся в эпоху развития капиталистических отношений, когда под словом "красивое" подразумевали "дорогое". В наши дни необходимо четко отличать подлинную красоту от внешней "красивости" и бороться с мещанским преклонением перед дорогими вещами, нередко лишенными настоящей красоты»[3].

Понятие «шик» более сложное. Существует много объяснений, его трактовка всегда индивидуальна и во многом зависит от социального положения, уровня достатка человека, а также от ракурса рассмотрения. Например, специалисты, модельеры, теоретики моды характеризует его, проводя параллель с элегантностью: «Модельеры называют шиком высшую точку элегантности, когда все детали костюма подобраны и согласованы между собой с особой тщательностью, когда к созданному образу ничего ни отнять, ни прибавить, полная гармония. Когда человек в этом образе чувствует себя на вершине блаженства, ощущает полное умиротворение. Это достигается, когда модельер одевает свою модель с ног до головы, выступает в роли художника по костюму: платье, обувь прическа, грим и аксессуары. Все эти элементы костюма моделируются очень тщательно, и создается образ цельный и нерасторжимый. Если при этом удается достичь полной гармонии, это и будет "шик"»[4].

Однако индивидуальное понимание гармонии своего внешнего облика порой отличается от точки зрения специалистов. Во все времена немаловажную роль в этом играл личный вкус и стремление быть ультрамодным. Здесь мы приблизились к рассмотрению пары понятий «шик»/безвкусица. Всем известно, что с точки зрения художественного вкуса вообще многие модные тенденции, считавшиеся шиком своего времени, можно назвать безвкусными, китчевыми (например, холщовые сумки, футболки с изображениями певцов, с надписями сексуально-призывного характера в 70-е гг.; кислотные, кричащие цвета в одежде 80-х и др.), но в то же время владельцы подобных вещей никогда бы не согласились с тем, что

одеты безвкусно и некрасиво, поскольку они одевались «по моде» своего времени. Таким образом, мы видим, что «одеться красиво» и «одеться с шиком» не всегда означало одно и то же. Более того, существует множество высказываний информантов, в которых они выносят оценки своему тогдашнему внешнему виду: «ужасно», «кошмарно» (или же просто с улыбкой удивляясь, как в этом можно было ходить), но в то же время с гордостью и с сожалением о том, что это уже позади. Понятие «шик» в значении «красиво» более свойственно одежде молодого поколения советского периода. Старшее поколение в основном использовало определение «одеться красиво», объясняя, что в их время особо никто не шиковал[5]. То есть красота одежды и ее «шик» для старшего поколения не являются синонимами.

Многие информанты объясняют некоторую безвкусицу вынужденным подделыванием, имитацией предметов одежды, порой очень неумелой и грубой, — такой своеобразный шик по-советски, — в этом они видят элемент комичности. Добиться шикарного внешнего облика в советское время было очень непросто, так как все необходимые его составляющие нужно было «доставать» или же придумывать самому из подручных средств. Известную долю рассказов информантов составляют как раз те, в которых они подобно шпионам преодолевают всевозможные осложнения, «засады», ходят на своеобразные явки, где можно купить/обменять ту или иную вещь и т.д. Кроме того, желающие модно и шикарно одеться, специально ездили в другие города, туда, где можно было достать импортные вещи (например, Калининград). Чаще всего ездили в Прибалтику, своеобразную «советскую заграницу». Именно из-за трудности приобретения та или иная вещь становилась шиком для своего владельца по умолчанию.

> *Здесь было ничего не купить, вот то, что мне хотелось. Не было никаких проблем. Если мне что-то нужно было, я ехала за этим и покупала. В разные города ездили и покупали там одно, там другое. Я ездила, в основном, в Прибалтику* [КЮВ].

В этом вопросе (как и во многих других в то время) в СССР существовала двойная позиция: «шикарная элегантность, роскошь» в одежде резко осуждалась государством как проявление буржуазности, а с другой стороны, все стремились одеваться с шиком. Так что же такое шик в понимании советского человека? Однозначно следует сказать о том, что государственная и личностная, индивидуальная точка зрения по этому вопросу были разными: советская одежда должна быть удобной и красивой, считало государство; моя

одежда должна быть модной, выглядеть дорого (как у иностранцев, как в кино) и, следовательно, быть красивой, считали и женщины, и мужчины. Шикарность — это не стоимость и даже не качество той или иной вещи, это, прежде всего, ее соответствие последним модным веяниям, эффектность, броскость. Так называемые «двойные стандарты» существовали на разных уровнях, советское государство старалось обмануть не только своих граждан, но и создать иллюзию благополучия и шикарной жизни у иностранцев. Так, для показов мод, в которых участвовали представители СССР, специально шились модели с учетом последних модных тенденций, но весь вопрос в том, что эти модели были в единственном экземпляре: «В свое время много шума наделала Международная выставка обуви в Сокольниках. Еще бы! Японские обувщики демонстрировали детские ботиночки, которые плавали в аквариуме, — без ущерба красоте и качеству. У нас тоже были замечательные туфли, ботинки, сапожки, сумки и чемоданы — глаз не оторвать! Разница заключалась в том, что японскую обувь можно было купить в любом магазине — и не только в японском. А наши туфельки и сапожки нельзя было приобрести даже на выставке — пары не было, туфелька была одна, как у Золушки, потерявшей хрустальный башмачок»[6].

Шик и иностранное происхождение вещи в советское время стали практически словами-синонимами[7], в то время как вещи отечественного производства не воспринимались никак либо воспринимались с отрицательной, пренебрежительной оценкой, что и заставляло наших женщин копировать импортные образцы («самострок»), им хотелось приблизиться к желанному «заграничному» шику.

> *На марку или какое-то там авторство импортной одежды не смотрели. А толку было смотреть? Мы не знали почти никаких фирм. Говорили просто — «английская», «финская», «итальянская». Это уже по определению означало — «шикарная вещица»* [КЮВ]; *Эх 80-е!!! Читала и вспоминала свою молодость. Оборачиваюсь, смотрю на то время. Да, какая там мода? Одевали то, что могли достать и получить от тетушек, которые привозили невиданные наряды из какой-нибудь далекой Польши, а дальше вступали в ход фантазия и советы старших подруг. Но, все равно, мы ощущали себя модницами* [Терволина].

Помимо этого, шик вещи определялся ее эксклюзивностью, исключительностью[8]. На вопрос собирателя «Что такое шик в вашей одежде?»[9] информанты зачастую отвечали именно так. Иногда ши-

ком считалось вообще разнообразие гардероба, особенно в послевоенные годы. В этом случае первостепенным становится именно количество одежды и качество материала, а то, где и как одежда произведена (пошив), не столь важно.

Западное понятие шик (все-таки оно подразумевало что-то незаконное, нелегальное) в советском обращении можно соотнести с понятием «специальное» («спец»), с тем уточнением, что «спец» — это сугубо советское явление[10]. Эти понятия стоят фактически на одном уровне, но несколько в оппозиции друг к другу. Спецобслуживание было привилегией политической верхушки государства, поэтому стало восприниматься массами как нечто само собой разумеющееся для избранных, в то время как шик (в понимании шикарность, шикарная жизнь[11]) теоретически мог быть доступен всем, но практически резко осуждался (и не допускался) на уровне государства как нечто чуждое, антисоветское. Спецобслуживание предполагало абсолютно другой уровень жизни, в том числе и пошив одежды, начиная с наличия «своего мастера» (как правило, работающего в Доме моделей), выбора модели, примерок и т.д. Своеобразное противостояние шикарного (антисоветского) и специального (советского) разрушилось в 1990-е гг. вместе с советским образом жизни, когда из обихода практически исчезло и одно, и другое.

Интересно, что понятия «приличие» и «шик» иногда отрицают друг друга в общественном восприятии. То, что неприлично, неприемлемо для всех окружающих, является «самым шиком» в отдельных слоях общества. Например, одежда и внешний вид в целом, а также манера речи, язык субкультурных сообществ: стиляг, хиппи, металлистов и.т.д. Лев Кассиль в 1958 г. писал: «Чем, например, смешны наши пресловутые “стиляги” и так называемые “фифы”? Беда ведь не в том, что они изо всех сил тщатся следовать за последними капризами заграничной моды, при этом, конечно, всегда почти опаздывая примерно годика на два, и выглядят, так сказать, парижскими франтами позапрошлого года... Дело не в длине пиджака, чрезмерной узости брючек или юбок или, наоборот, в необозримой широте клешей! Бог с ними... Дело не в фасонах. Но беда в том, что эдакий хлыщ или подобная модница старается выглядеть иностранцами на нашей улице. Они и особую манеру речи себе присваивают с каким-то импортным шиком, который переняли с экрана, где шла заграничная, не дублированная на русский язык кинокартина. И походку-то они себе вырабатывают какую-то разухабисто-расслабленную: дескать, обошли они чуть ли не весь мир на своих рубчатых подошвах, все на свете видели, все им на-

скучило, вот и притомились...»[12]. Кроме того, иногда самым шиком считалась какая-нибудь одна деталь, становившаяся модной в этом конкретном городе. Например, в г. Муром в 70-х гг. чрезвычайно модными у парней были сильно расклешенные джинсы-«техасы» советского производства (или же «самострок») с нашитой гирляндой из лампочек по боковым швам. «Джинсоподобные штаны у нас назывались — "техасы": желтая строчка по синей ткани, много карманов, заклепки. Никакого ажиотажа, уличные штаны»[13].

И вот смотрим, ага, симпатичные девчонки идут, в кармане р-раз, включишь и идешь, весь переливаешься, светишься. Конечно, любая внимание обратит. Ну, и ходили не по одному, конечно, чтоб уж сразу красотой своей сразить (смеется). А не сработает батарейка — смех! На смех поднимут девчонки, твои-то подружки от тебя сразу в разные стороны [СЮМ].

Техасы — это такие штаны модные были, под джинсу, с просточкой, ярко-синие, только дома сшитые, поддельные. Они широкие, с лампочками. Парень идет — лампочки горят [ТИА].

Очень часто те или иные западные музыкальные веяния (а точнее внешний вид музыкантов), проникавшие к нам, становились образцами для подражания в одежде[14]. «1970 год. "Битлов" путали с хиппи, с битниками. Почти ничего не знали ни тех, ни о других, ни о третьих. По фотографиям кумиров отращивали волосы до плеч и распускали клеши. <...> А брюки-клеш мы шили сами или у молодых портних — пожилые в резкой форме отказывались, и тогда мы вставляли в прямые брюки клинья от колена, цветные клинья — нате вам! Клеши накрывали туфли на высоком каблуке целиком и волочились по асфальту. Радикалы подшивали их бахромой, "молнией", гнутыми монетками. Любили мульт "Бременские музыканты" за точный образ волосатика и еще за талантливую пародию на западный рок»[15].

То же самое касалось западного и отечественного кинематографа, причем актеры и актрисы, являясь культурной элитой, наделялись непререкаемым авторитетом для широкой общественности в области красивой и модной одежды: «Мы срисовывали моду с актрис... Когда Пелецкая появилась в фильме "Разные судьбы" в шикарном платье с бантом на боку, все стали шить похоже. Советские актрисы или жены актеров (например, жена Черкасова) любили французскую моду. А уж мы, простые люди, не знали, что носили в Париже. Мы подражали нашим актрисам...»[16].

Этот процесс подражания, копирования расходился как круги по воде, охватывая разные возрастные группы, только с разной ин-

тенсивностью. Представители молодого поколения, не относившие к определенному молодежному течению, но старавшиеся выглядеть модными, одевались почти так же, так сказать, в «облегченном варианте» (то же самое касается людей среднего возраста)[17]: «Я не спал ночами, мечтая о брюках-дудочках. В конце концов, попросил дядю Мишу сшить мне брюки. <...> Раскроил, сшил, и вот я надеваю готовые брюки и понимаю, что это совсем не то, что мне надо. Миша, служивший в Военно-морском флоте, сшил мне клеши, а не дудочки! Забираю я эти штаны и несу их соседке <...> так, благодаря ей, у меня появились "дудочки"»[18]; «У меня был один знакомый по прозвищу Шнапс, который из обыкновенных туфель делал платформы. Он разрезал покрышки от машин, вырезал по контуру обуви и пришивал к ботинкам. В народе такие туфли назывались танками — они были на шинах толщиной пять-шесть сантиметров»[19].

50-е, 60-е годы

Брюки сначала были расклешенные, потом дудочки всякие. Узкие брючки-дудочки, на такой пробковой подошве обувь, кок такой зачесан. Многие так ходили, молодежь. Кто-то больше, кто-то поскромнее [ЦРА].

70-е годы

У нас в Котласе в костюмах не ходили. В костюмах ходили наши папы. Самый шик, в рубашке «с петухами», такие были, нейлоновые. Богато смотрелись, они так еще поблескивали. На вороте расстегивали, чтобы воротник ложился. Брюки редко кто носил. Джинсы, советские, серые такие. Девушки носили «лапшу» трикотажную и юбки с ремешком, очень короткие. А у нас каблуки еще были высокие, набивные. Сами набивали. Клеши. Ремни широкие, солдатские или офицерские. Еще красились ребята, в блондинов. Это вот все был самый модный парень. Но я не люблю крашенных пацанов, с желтыми волосами [ВАН];

У моего папы была шикарная гипюровая рубашка, ярко-красная, с большим воротником. Джинсы он не носил, а вот брюки клеш у него были. Очень красивые, в талии узкие, в обтяг, а к низу широченный клеш. Кримпленовые, в такой рубчик. А еще у него был кожаный ремень, красноватой кожи, мягкий такой, широкий. А пряжка была большая, фигурная, золотистая. И бакенбарды! Очень красиво он выглядел в этом во всем [ПСВ];

Мы-то, тетки уж, сначала все как-то возмущались, потом стеснялись, ну, вроде неприлично нам-то, а потом как-то все уж стали так ходить, и мы тоже стали ходить. И пальто, и юбки, и платья пообрезали. Только конечно, не такой длины, как девчонки, но повыше колена [ТНИ].

80-е годы

А мыльницы, джинсы Пирамида?!!... Как сейчас помню, были еще юбки из серой — точнее, мышиного цвета — подкладочной ткани с красным поясом, типа «солнце», юбки-баллон кружевные, длинные, краска Махагон по типу пенки для волос, которая давала совершенно жуткий цвет, но нам нравилось.... [Чеширская];

Как сейчас помню. Очень модными были брюки-бананы. Так я их сама сшила и носила с большим удовольствием [Marisa];

Девушки в лосинах, юноши в вареных джинсах. На ногах обязательно кроссовки. Прическа — волосы во все стороны. В голове — ветер, а в груди — пьянящая свобода. Приблизительно такие ощущения возникают у меня, когда вспоминаю о безумных 80-х [Рожденный в СССР].

Следует отметить, что, конечно же, те или иные модные тенденции, начинали свое существование прежде всего в крупных городах, до провинции мода «докатывалась», а иногда и несколько видоизменялась, с учетом местных предпочтений, поэтому те или иные модные веяния в провинции несколько размыты во времени: они начинались позже, но и оставались дольше.

Рассказывая о шике в своей одежде, информанты невольно начинали характеризовать ту или иную конкретную вещь своего гардероба, являвшуюся, по их мнению, определяющей, главной в создании внешнего облика. Анализируя эти сведения, мы пришли к выводу, что наиболее часто упоминаемые ими предметы одежды (или элементы внешнего облика, такие как прическа, макияж), являются знаковыми для своего времени, именно благодаря им мы составляем свое мнение о модных предпочтениях того или иного периода.

Прежде всего, существовали предметы одежды, актуальные до настоящего времени. Например, **чулки**[20]. Их качество было разным: от бумажных до шелковых, нейлоновых и перлоновых, что зависело от времени[21] и финансовой состоятельности, социального статуса их хозяйки. В 1930-е гг. особым шиком являлись шелковые чулки со стрелкой, что позднее становится неприличным, но ультрамодным. Наличие чулок было обязательным, те, кто не могли их приобрести, были вынуждены прибегать к имитирующим хитростям, а именно: рисовали чернильным карандашом стрелочку на голой ноге. На смену им в 50-е гг. были изобретены капроновые колготы, которые также стали очень популярными[22], так как позволяли носить мини-юбки без ущерба приличиям (надеть подвязки в сочетании с мини-юбкой считалось дурным тоном). Однако чулки вернулись в конце 80-х гг., вновь став сверхмодным пред-

метом женской одежды. В качестве знака можно рассматривать чулки и как детский предмет одежды: «1960 год. Все дети в чулках. Мальчики и девочки пристегивали чулки резинками к лифчику, и никто не считал чулки принадлежностью пола. “Вова, ты надел лифчик?” У мальчиков на коленках вечно были дырки от ползанья <...>, в целях экономии нам в садике разрешали скатывать чулки бубликом, девочкам — нет. Такая дискриминация»[23]

1960-е гг. вспоминаются всеми информантами как интересное время, говоря о том, что, несмотря на глобальный дефицит, это был настоящий модный бум, своеобразных знаковых предметов одежды в этот период было много. Самым шиком считались коротковатые (до щиколоток) брюки-дудочки самых немыслимых расцветок (в клеточку, в полоску), а также белая сорочка[24], ставшая именно в сочетании с узкими брюками особо модной. У женщин самым шиком считалась одежда короткой длины. В это время становятся модными узконосые туфли со шпилькой. Особо тщательно подбирали аксессуары. Например, ультрамодными у мужчин были синтетические носки и галстуки ярких расцветок: «...в это время — в 60-е гг. — у нас в Магнитогорске начали появляться первые стиляги... Представьте себе, что в провинциальном городе вдруг находятся люди, которые следят за модой. Тем более после войны, когда люди не могли себе позволить лишние вещи. Ходили в шинелях, пальто-шкафах, и вдруг эти петухи — люди в яркой одежде, узких брюках, желтых рубашках, галстуках с цветными орнаментами, туфлями на платформе, с попугайскими коками»[25].

Брючный женский костюм на какое-то время стал ультрамодной и смелой формой женской одежды[26], которая осуждалась порой даже резче, чем короткая длина платья или юбки, поскольку нарушала гендерные стереотипы. Брюкам приписывалась развратность, сексуальность (что вообще было вопиющим фактом для советской женской одежды), но в сочетании с обувью на толстом наборном каблуке уже в 70-е гг. брюки становятся распространенными повсеместно.

Блейзер[27] — клубный пиджак. У нас в стране мужские и женские блейзеры стали актуальны в 70-х годах. В отличие от Запада, у нас блейзер стал ультрамодным предметом одежды, одеждой «на выход».

Необычайно модными были предметы одежды из синтетических тканей[28] и синтетика как таковая. «1962 год. Началась эра синтетики. Новый стиль жизни <...> Нейлон просто взорвал советскую эстетику и задел саму нравственность. В моду вошли нейлоновые блузки фривольной прозрачности, «газовые» шарфики, легкомыс-

ленные шубки из искусственного меха, капроновые чулки, «черевички» из кожимите. Повеяло пижонством»[29]. Масса рассказов информантов связаны с тем, как они ездили за этими материалами или готовой одеждой в крупные города.

На наш взгляд, джинсы также стали главной одеждой XX века. Превратившись из американской рабочей одежды в ультрамодную, они являлись самым желанным предметом одежды и самым распространенным товаром фарцовщиков[30]. Поскольку эксклюзивные джинсы не всегда можно было достать и у фарцовщика, советские граждане старались сшить себе такие же[31], для чего необходимо было подобрать и правильно выкрасить материал.

> *Они были такие не серые, не синие, а что-то среднее, потому что красили сами. Иногда не прокрашивалась ткань и тогда весь материал насмарку, вот было обидно! Доставать-то как! А потом уже стали продаваться готовые брюки такие, но это не джинсы, ну не как иностранные, а отечественного производства, серые такие, они были тонкие, материал был тонкий* [ТИА].

Кожаная куртка-косуха[32], первоначально предмет форменной одежды американских авиаторов и мотоциклистов, в 80-е гг. становится очень модным предметом одежды в молодежной среде. Она носилась (и носится[33]) приверженцами музыкальных движений (рок, панк, металл) и стала своеобразным знаменем свободы, являясь одним из предметов неформальной одежды. Это лишь немногие предметы одежды, ставшие знаками шика своего времени, которые мы приводим здесь в качестве примеров, так как эта тема заслуживает отдельного рассмотрения.

Сегодня проблема приличия все еще остается одной из самых важных при обсуждении одежды жителей малых городов (в отличие от столиц, где такая проблема практически перестала существовать). Модные тенденции меняются чрезвычайно быстро и обыватели не успевают их отслеживать и применять к своей одежде. В крупных городах наблюдается огромное разнообразие и смешение стилей, и мы видим, как все больше людей начинают неплохо ориентироваться в этом кажущемся хаосе. В провинции нередко можно увидеть некий усредненный тип, т.е. человека в одежде разной степени «модности»[34]. Глянцевые журналы и реклама существуют несколько отдельно от реальной провинциальной жизни, хотя, конечно же, не настолько как это было в советское время. Из-за динамичности процессов в мире моды сегодня мы можем лишь обозначить некоторые тенденции, связанные с одеждой в провинции. Они были выявлены нами в ходе интервью и личного наблюдения.

Неприличным считается:

• неопрятный внешний вид в целом (одетым таким образом людям приписывается некоторая маргинальность, социальное неблагополучие);

• неуместность одежды (в гости, вообще в любое «общественно-культурное» место девушке/женщине нельзя пойти в джинсах и футболке[35]; что абсолютно нормально воспринимается в столице);

• возрастное несоответствие одежды (в первую очередь это касается женщин среднего и старшего возрастов);

• нарушение традиционно устоявшегося гендерного распределения предметов одежды (в отличии крупных городов и столиц).

На наш взгляд, показательным является, как это ни странно, рабочая огородная одежда (в Гороховце все имеют земельные участки в черте города), когда женщины надевают на себя платье, а под него штаны («чтобы наклоняться было приличнее и от мошек»), поверх платья повязывают еще фартук, на голову платок. На вопрос, зачем сверху на все это надевать платье или халат, почему не просто в штанах, недоуменно молчат.

Неприличными считаются некоторые веяния моды, в молодежной среде принятые в столицах до недавнего времени (напр., демонстрация нижнего белья), а также отдельные предметы одежды (например, короткие шорты в центре города).

Весь срам наружу, у нас раньше если хоть где что мелькнет, резинка там или что, со стыда сгоришь, а у них щас штаны упадут, они перешагнут и дальше пойдут без штанов; девки и парни все бесстыжие — девки все показывают, а парни смотрят, слюни пускают [ТНИ].

Говоря о приличиях в одежде, следует учитывать разницу во взглядах поколений. Естественным образом существуют разногласия.

Представители старшего и среднего поколения считают современную модную молодежную одежду неприличной, не понимают, в чем ее красота и целесообразность. Они считают, что:

• она в целом неопрятна (небрежна);

• нет разделения на будничную и праздничную одежду (*не поймешь, в футбол пошел играть или на дискотеку, или в театр* [ТНИ]);

• нет четкого гендерного разделения (*не поймешь, где мальчик, где девочка* [ТНИ]);

• используются несочетаемые вещи (*вот напялят какую-то кофту длинную или платье*[36] *и джинсы; а то еще кеды и платье, — кеды?! Мы в них в футбол играли, а они так ходят. Шапки вот зачем они*

надевают летом? Идет в платье и в шапке вязаной. Голова что ли у ней болит? [СПИ]).

Молодое поколение равнодушно относится к одежде старших, оценивая ее как возрастную, не рассматривая ее как модную/немодную в принципе. Модная молодежь считает для себя неприемлемым родительский образец в одежде. Однако и среди молодежи существуют разные мнения об одежде своего поколения. Например, молодая интеллигенция (поэты) презирает моду и погоню за «шмотками».

Сами того не подозревая, они находятся в авангарде модного течения, девиз которого — «модно быть немодным». Интересно отследить некоторые переходы мнений и состояний. Как правило, ультрамодные веяния постепенно переходят из молодежной среды в средний возраст (длина юбок, брюки). Тогда подобные модные явления перестают быть неприличными, вызывающими, но в то же время они перестают быть модными.

Я всегда считала так, что одеваться надо во все то, что еще никто не носит. Вот если появилось что-то в журнале, я сразу старалась это сшить или достать, значит это ультрамодно, шик. Пока это все начнут носить, ты в этом уже находишься. А когда в этом уже все ходить начинают, это уже конец, выходит из моды [КЮВ].

Заметим, что при выезде в деревню с внешним видом молодежи происходят трансформации (постепенно одежда становится более спокойной, более закрытой, происходит адаптирование под внешний окружающий мир).

Представление о шике в одежде также менялось во времени. Раньше это было владение теми или иными модными или необычными вещами, а также эффект, произведенный на окружающих появлением человека в такой вещи. Сегодня понятие «шик» существует скорее в рамках понятия «стиль», они стали практически синонимами. Ближе всего в значении «ультрамодно» понятие шик сегодня соотносится с термином «тренд», а шик в смысле некоторого китча скорее соотносится с понятием «гламур» (в плохом смысле этого явления).

Сегодня в провинции одежда для работы постепенно нивелируется с одеждой «на выход»: на работу выходят нарядно одетыми, как «на выход». Немаловажную роль в этом занимает возможность (или необходимость) ходить пешком. Таким образом, получается своеобразное дефиле, демонстрация нарядов. Это относится только к женщинам, очень часто можно видеть нарядно одетую и красиво причесанную женщину в обуви на высоком каблуке и очень средне одетого мужчину (имеется в виду скромно и сдержанно, как пра-

вило, по стилю мужская одежда — это нечто среднее между спортивным и консервативным стилем) в паре. То же самое касается и работающей молодежи.

Конечно же, существуют отличия «шика» в большом и малом городе:

• в крупном городе одежда для работы (она же будничная) должна создавать впечатление нечаянной небрежности, дорогие вещи выглядят просто, костюм комплектуется из якобы случайных предметов;

• в малом городе одежда для работы тщательно подбирается, она предельно аккуратна, лаконична по цвету, дорогие вещи выглядят дорого; будничная одежда (имеется в виду одежда, в которой человек ходит вне работы) более простая, скорее удобная, чем красивая;

• в крупном городе шиком является, прежде всего, модный фасон или сложный, необычный крой;

• в малом городе шиком является качество ткани (как правило, дорогими и шикарными считаются натуральные материалы), одежда за счет этого выглядит богато; ценится декоративная отделка одежды, например, вышивка;

• в крупном городе существуют некоторые модные клише (сочетаемость некоторых предметов одежды гарантирует модность и шикарность);

• в малом городе эти клише несколько размыты, или же, наоборот, модным тенденциям крупного города стараются чересчур усердно подражать, что граничит с безвкусицей.

Таким образом, при общей тенденции к сближению, малые и крупные города все еще отличаются своим пониманием красоты одежды. Одежда жителей крупных городов более агрессивна, более динамична в своих модных трансформациях, ей свойственна бóльшая комбинаторность стилей, — при всем при этом создается впечатление одинаковости, некоей униформы большого города. В то время как одежда жителей малых городов менее мобильна в основной своей массе, она в большей степени подвержена индивидуальному восприятию и постепенной коррекции.

Список информантов

ТНИ — Трепетова Нина Ивановна, 1948 г.р., урож. с. Карачарово Муромского р-на Владимирской обл. Записано В.Е. Добровольской в г. Муром в 2005 г.

КЮВ — Коваленкова Юлия, урожд. г. Москва. Записано С.В. Просиной в г. Бологое Тверской обл. в 2010 г.

ЦРА — Цветкова Римма Алексеевна, 1935 г.р., урож. пос. Красная Горбатка Селивановского р-на Владимирской обл. Записано В.Е. Добровольской, С.В. Просиной в п. Красная Горбатка Селивановского р-на Владимирской обл. в 2007 г.

СЕП — Салков Петр Иванович, урож. д. Петраково Муромского р-на Владимирской обл. Записано С.В. Просиной в 2004 г.

ВАН — Власов Андрей Николаевич, 1955 г.р., урож. г. Котлас Архангельской обл. Записано С.В. Просиной в Москве в 2007 г.

ТЕ — Трепетова Елена, род. во второй пол. 1970-х гг., урож. г. Муром, зап. в г. Муром в 2005 г.

ПСВ — Просина Светлана Владимировна, 1975 г.р., урож. пос. Троицкий Московской обл., самозапись, 2006 г.

Терволина — ник на сайте htpp://www.retromoda.ru

Чеширская — ник на сайте htpp://www.retromoda.ru

Рожденный в СССР — ник на сайте htpp://www.retromoda.ru

Marisa — ник на сайте htpp://www.retromoda.ru

СЮМ — Смирнов Юрий Михайлович, 1965 г.р., урож. г. Муром Владимирской обл. Записано С.В. Просиной в 2005 г.

ТИА — Тихомирова Ирина Александровна, 1958 г.р., урож. г. Муром Владимирской обл. Записано С.В. Просиной в 2005 г.

Примечания

[1] Имеется в виду лето 2009 г.

[2] Подробнее об этом см.: *Просина С.В.* Как одевались приличные девушки в СССР // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. Сб. статей. М., 2009. С. 282—295.

[3] *Кантор В.И.* Культура в быту. М., 1963.

[4] *Бондаренко В.В.* Элегантность и шик.

[5] Однако, когда вспоминаешь шелковые чулки, информантки, чья молодость пришлась на довоенное время, неизменно оживляются и произносят «это был самый шик», подчеркивая, что это было очень модно (не говоря при этом «красиво») и не у всех.

[6] *Юшкова А.* Александр Игманд: «Я одевал Брежнева...». М., 2008. С. 8.

[7] Причем, абсолютно неважной была фирма-изготовитель той или иной вещи, достаточно было назвать страну-производителя. Очень часто лейблы перешивали с изнанки на лицо, как говорят информанты «чтобы было видно made in...». Особо ценились вещи из Франции, видимо, срабатывал стандарт восприятия: Париж — столица моды.

[8] Здесь можно вспомнить характеристику вещей того времени. Характеризуя вещь с наилучшей стороны, во время продажи или обмена говорили: «Смотри, исключительного качества вещь; Это тебе не ширпотреб, это индпошив» и т.д.

[9] Здесь имеется в виду одежда советского периода.

[10] Вспомним, напр., спецпаек, спецраспределитель, спецобслуживание. Это так называемый роскошный уровень благ советской политической элиты.

[11] Вспомним, напр. выражение «живет с шиком».

[12] *Кассиль Л.* Девушка со вкусом // Работница. № 3. 1958. С. 25—26.

[13] *Киршин В.* Очерки частной жизни пермяков // Уральская новь. 2002. № 13.

[14] Также особым шиком считалось не просто старание выстроить свой внешний облик в том же стиле, а наиболее точное копирование прически, той или иной одежды своего кумира.

[15] *Киршин В.* Указ. соч.

[16] *Захарова Л.* Наиболее распространенной является форма прямого пальто с однобортной застежкой»: О советской моде эпохи «оттепели»// Неприкосновенный запас. 2006. № 1(45).

[17] Здесь можно вспомнить старания и попытки женщин среднего возраста воспроизвести в домашних условиях, глядя в журнал или на открытку, например, прически своих кумиров («делали “лолобриджиду”, “софи лорен”, “брижит бардо”»).

[18] *Юшкова А.* Указ. соч. С. 34.

[19] Там же. С. 33—34.

[20] Судьба этого предмета женского белья очень интересна. Из обязательной каждодневной вещи с течением времени (а именно в начале 1980-х гг., в момент распространения колгот в качестве каждодневной обязательной вещи) чулки превращаются в некий знаковый код, навязывая женщине, с одной стороны, статус доступности, а с другой — наделяя ее одежду известной долей сексуальности. На вопрос о роли чулок в определении доступности женщины, одна информантка сделала одно интересное наблюдение: «они же ничего не прикрывают, снимать и одевать легче, можно быстро раздеться».

[21] Например, во время Второй мировой войны самыми востребованными оказались вязаные чулки, а нейлоновые и перлоновые стали большой редкостью, так как были не востребованы и практически перестали производиться в то время.

[22] У нас в стране они появились лишь в конце 70-х гг. и были самым желанным подарком.

[23] *Киршин В.* Указ. соч.

[24] Кроме того, становятся модными цветные однотонные сорочки.

[25] *Юшкова А.* Указ. соч. С. 33.

[26] Кстати, не только в нашей стране, но и на Западе, где проходили всевозможные конфликты между приверженцами ношения брюк и их противниками.. Подробнее об этом см.: *Стил В.* Антимода: 1970-е годы // Теория моды. Одежда. Тело. Культура. 2006. Вып. 1. С. 70—87.

[27] В гражданской одежде появился в 1950-е гг. в Англии. Первоначально это предмет форменной морской одежды.

[28] Напр., итальянские плащи «болонья», изначально у себя на родине бывшие рабочей одеждой; позднее появившиеся яркие искусственные

шубки, трещавшие и бьющие током, но тем не менее, самые желанные; нейлоновые мужские рубашки самых немыслимых расцветок; кримплен, как универсальный материал, из которого шили мужские, женские, детские предметы одежды и др.

[29] *Киршин В.* Указ. соч.

[30] Многочисленные сведения информантов говорят о том, что в советское время «фарцевали все, даже дети», иначе было невозможно одеться или достать какую-либо желанную вещь. Хочешь одеться, торгуй или меняйся, что, в общем-то, и являлось фарцой.

[31] Конечно, это был самострок, но в провинции хороший самострок ценился тоже очень высоко, потому что зачастую это было единственной возможностью одеться с шиком.

[32] Причем, ее носят и юноши, и девушки.

[33] Сегодня самые известные кутюрье и Дома мод включают косуху в свои коллекции. Косуха несколько утратила статус неформальной одежды и превратилась в одежду, подчеркивающую брутальность мужчин или агрессивность светских женщин.

[34] Модные вещи сегодня и, например, вещи, бывшие модными, условно говоря, вчера. Это также можно рассматривать и как следствие запаздывания моды в провинции, которое все еще сохранилось. И сегодня, приезжая в какой-нибудь провинциальный город, столичная модница будет ловить на себе заинтересованные, изучающие взгляды сверстниц, являясь своеобразным образчиком современной столичной моды, манеры одеваться.

[35] Сравнительно недавно стало возможным ходить в подобные места в нарядном брючном костюме. Женщины среднего возраста предпочитают в качестве нарядной одежды костюм или платье.

[36] Имеется в виду туника.

Д.А. РАДЧЕНКО
(Москва)

ТАНЕЦ ДРУГОГО: КОНСТРУИРОВАНИЕ СЕБЯ МЕЖДУ РЕКОНСТРУКЦИЕЙ И АУТЕНТИЧНОСТЬЮ

Современное городское пространство характеризуется многообразием культурных направлений, в том числе, богатством танцевальных форм, реализуемых как в процессе социальной интеракции, так и в форме состязаний и в качестве хобби. При этом во всех перечисленных системах доминируют транскультурные танцевальные формы, развивающиеся в течение последних ста лет в театральной и социальной среде (в том числе различные направления балета, бального и социального танца, спортивные танцы, так называемые «клубные» танцы и т.п.). Однако значимая доля горожан отдает предпочтения танцевальным формам, эксплицитно демонстрирующим свою инокультурность как хронологическую, так и этническую. Это, в том числе, иноэтнические танцы (арабский, индийский, ирландский танец, фламенко) и танцы-реконструкции («средневековый» и исторический танец, свинг).

Практически все рассматриваемые танцы объединяет одна важная для понимания их функционирования их в иной культуре черта: они не являются «этническими» в собственном смысле слова. Скорее, речь идет о некотором над-этническом конструкте, в значительной степени измененном и формализованном в процессе реконструкции.

Так, история беллиданса возвращает нас к концу XIX в., когда в США приобрел популярность ориентализм, и программы кабаре и варьете стали включать в себя «экзотические» восточные танцы, адаптированные для понимания западного зрителя. Эта адаптация с активным внесением элементов различных этнических танцевальных культур, усиленная и развитая голливудским кинематогра-

фом, фактически создала беллиданс в том виде, который мы имеем сейчас. Возвращаясь на родину, танцовщицы, испытавшие влияние масскультурного беллиданса, стали исполнять его в отелях, предназначенных для богатых иностранцев, вернув стиль «кабаре» на родную почву и легитимизировав его как аутентичный восточный танец[1]. Вестернизации беллиданса способствовала также миграция в Египет западных исполнителей[2].

Ирландские танцы подверглись значительному изменению в ходе так называемого «кельтского возрождения» конца XIX — начала XX в. в ходе целенаправленной унификации танцевальной традиции, целью которой было выявление и реконструкция «аутентичного» ирландского танца и выделение его из ряда прочих современных социальных танцев[3]. Результатом этой деятельности стала совершенно самостоятельная танцевальная форма, являющаяся синтезом различных народных традиций. Процесс институционализации танца (создание системы соревнований — фешей, складывание мирового рейтинга танцоров, и, позднее, влияние популярных шоу-групп) значительно изменил и продолжает изменять рисунок ирландского танца. Свинговые танцы, исчезнувшие с культурного горизонта, были возрождены и заново обработаны в 1980-х гг. в Швеции и США. Современный свинг (прежде всего, линди-хоп и бальбоа) представляет собой реконструкцию и интерпретацию, разработанную на основе кинозаписей и текстов 30—50-х гг. XX в. Исторические танцы, наконец, представляют собой реконструкцию в прямом смысле слова, поскольку источником для их создания стали отрывочные тексты и изображения, положенные на реконструированную же музыку. На развитие индийского храмового танца в его сценической форме в XX в. также оказало значительное влияние сотрудничество индийских танцоров с западными, в том числе Рут Сен-Дени и Анной Павловой. Кроме того, большую популярность имеют такие пограничные формы, смешивающие элементы классического индийского танца и инокультурных по отношению к нему форм, как фьюжн-танцы и так называемый «болливуд».

Таким образом, «инокультурный» танец в большинстве случаев представляет собой искусственный конструкт, возникший в результате смешения этнических танцевальных традиций, попыток реконструкции «подлинного» танца и развития формальных требований к исполнению. Аналогичные процессы характерны практически для любого перемещения танцевальных практик на инокультурную почву. Так, А.Н. Соколова отмечает, что «для славянского населения Кубани показательным является функционирование

“кавказских танцев”, а не конкретно адыгских, осетинских, кабардинских или др. Стремление к обобщенным и, следовательно, к новым вариантам танцев, отсутствующим в среде автохтонов, есть свидетельство того, что интеграции музыкальных и хореографических культур не может произойти в принципе»[4].

Осознание этого в рамках танцевальных сообществ приводит к сомнениям относительно правомерности применения к танцам понятия «аутентичности». В целом, «аутентичным» принято считать то, что полагается таковым большинством авторитетов. Вопрос, однако, ставится иным образом: насколько легитимно дальнейшее развитие инокультурного танца, его изменение не внутри автохтонного этнического сообщества, а на базе сообществ другой страны. Весьма показательны в этом смысле дискуссии вокруг развития ирландского танца; участники данного направления активно настаивают на том, что обновление танца само по себе возможно и свидетельствует о его развитии:

Именно соревнования, т.е. феши позволили сохранить ту самую живую танцевальную традицию, а раскручена она была много позже с помощью таких шоу как Ривердансс[5].

Ничего нового народ не увидел, а то что увидел в стотысячный раз уже единогласно ирландскими танцами не считает. Также единогласно общественность заявляет, что лет 10 назад это конечно все смотрелось красив, и Ривер с Лордом им дороги как память, но все прогрессивное человечество уже давно так не танцует, а вышло совершенно на другой уровень (довод — поезжайте на любой приличный феш и сами все увидите), а то, что сейчас показывают — давно уже устарело и никому не интересно, потому как танцы просто-напросто очень и очень легкие по движениям[6].

Например, наша Верочка — танцует же обалденно красиво, и правильно — но совершенно по-своему и не так, как нынче принято плясать на фешах[7].

Как отмечает А.А. Бурыкин, «возможно, что перерожденческие, суррогатные формы этнической культуры и заведомо ложные представления о том, какой была или какой должна была быть этническая культура, составляют неотъемлемую часть развития этой культуры»[8]. Однако легитимность и пределы допустимых изменений рисунка танца являются поводом к постоянным дискуссиям среди участников танцевальных сообществ. В частности, изменения, внесенные в беллиданс, были описаны в статье Ефимовой-Соколовой[9]. Предметом дискуссий в соответствующих сообществах является разделение таких танцев, как линди-хоп, бальбоа, west

coast swing и прочих свинговых танцев, нередко генетически связанных между собой.

Никакого противостояния между линди и бальбоа не было, все бальбошные олдтаймерсы танцуют просто свинг, они переходят с того что мы называем бальбоа на то что мы называем линди без какого-то даже осознавания что это разные танцы и оказывается и музыка для них разная <...> люди танцуют полтанца бальбоа полтанца линди или наоборот и нет никакой проблемы потому что это все свинг, потому что несмотря на то что это сейчас два разных танца там все еще ощущается что у них общие корни. а здесь как-то это уже не очень ощущается. слишком далеко разошлись[10].

И да, да будет вам известно, что размывание стилей в соушеле происходит в последние годы во всем мире[11].

Попытки создания новых форм на основе ирландского танца также стали причиной серьезных разногласий между различными группами сообщества. Если в Санкт-Петербурге творческие изменения считаются допустимыми и принятыми, то московские танцовщики придерживаются консервативной позиции.

...под «ирландскими танцами» в разных... эээ... местах понимают разные вещи. Танцы, которые являются в Питере «базовыми» и танцуются на всяких фолк-мероприятиях ну просто всеми поголовно (типа там строевой джиги, буррэ), в той же Москве — экзотика. И наоборот[12].

Питерская школа точно не годится — там танцуют не ирландские , а ПИТЕРСКИЕ танцы[13].

Да любим мы питерцев и то что они такие творческие — танцы придумывают новые, разнообразили например танец scottish новыми движениями, но танцуют там прост... эх...[14]

Возникновение таких разногласий в ходе развития инокультурных танцев требует периодического возвращения к авторитету носителя культуры, который является основным мерилом «аутентичности» танца. Помимо участия в танцевальных мероприятиях за рубежом, значимыми событиями в биографии участника направления является обучение или мастер-классы у носителя культуры.

Я тоже считаю что классике нужно учиться в индии, у индусов. Тут они бесспорно будут знать лучше любого русского[15].

Ходит на разные мастер-классы иностранцев (потому что никто из местных уже давно не авторитет, даже если человек занимается всего год и выше праймари рила ничего не танцевал)[16].

Тем не менее нередко возникает напряженность между «аутентичностью» опыта в лице инокультурного преподавателя и требованиями повседневности к ученикам. Так, можно обратить внимание

на весьма показательную дискуссию, развернувшуюся на Интернет-форуме, посвященном индийским танцам, по поводу взаимоотношений «учитель—ученик», где авторитетный преподаватель настаивает на сохранении традиционных отношений и традиционного же подхода к обучению, а его оппоненты декларируют необходимость подстраивания процесса обучения инокультурному танцу к специфике российской культуры и образа жизни:

Как ученик я согласна с тем, что ученик должен знать своё место — т.е. уважать учителей и старших. Полностью согласна, только в понимании русского и индийца это немного разные вещи. В индии отношение между учителем и учеником это чуть ли не отношения между богом и человеком. Учителю поклоняются, выполняют любое его желание и требование (вплоть до помоганию по хозяйству). От русского человека нельзя ждать, что мы будем делать все так «как принято» в Индии, т.к. это другая страна и у нее свои законы, свой менталитет....Хоть искусство и индийское, но страна-то наша, и искусству хочешь не хочешь придется приспосабливаться[17].

Таким образом, речь идет о попытке сохранения внешней аутентичности инокультурной практики при полном отказе от глубинного проникновения в нее. Так, преподаватель индийского танца отмечает:

Большинство студентов, которые занимаются индийским танцем, не принимают это искусство всерьез. Внутри них остается чувство, что они все равно никогда не станут индийцами, они русские, тяжело принимать индийское воспитание и чувства о Боге. Танцы воспринимаются формально, без чувства[18].

Однако, не принимая внутреннего содержания танца, многие участники танцевальных сообществ настаивают на сохранении внешнего соответствия аутентичным образцам. Речь идет прежде всего о мимике и жестах и костюме. Так, в сообществе беллиданса важен «арабизм» — явление, о котором многие участницы сообщества имеют довольно смутное представление, но которое можно описать как внешнюю «похожесть» танцовщицы на арабку.

Мне кажется, что так называемый «арабизм» проявляется все-таки именно в чувстве танца, в глубоком, внутреннем, которое не ограничивается одним знанием смысла песни, под которую танцуешь, и знанием характерной арабской жестикуляции[19].

Я тоже считаю, что для того, чтобы приобрести тот самый АРАБИЗМ, необходимо хотя бы язык арабский выучить. Ведь когда понимаешь, о чем поется в песне, начинаешь просто «жить» тем, что пытается донести до нас автор песни. Теми страданиями, либо счастьем[20].

Уровень «реконструкции» внешнего вида танцора, необходимый для участия в мероприятиях сообщества, сильно разнится от группы к группе даже в рамках одного направления. В целом существует распространенное представление о необходимости вносить в костюм и внешний вид определенные «приметы эпохи»:

Но существует еще такая вещь, как историческая и — простихосподи — игровая аутентичность. Дама в кринолине, лихо отплясывающая какую-нибудь холландерку смотрится по меньшей мере забавно, опуская уже тот момент, что танцевать, например, джигу в платье с полутораметровым шлейфом просто невыносимо (проверено на себе), а на регтайме постоянно наступаешь на подол платья[21].

Костюм можно составить из того, что есть в гардеробе. Пышная юбка или сарафан-колокольчик, чулки со стрелками, высокий каблук, широкий пояс, макияж и прическа в духе времени, яркая крупная бижутерия. А еще: яркие рубашки, галстуки, узкие штаны, лаковые ботинки и коки — или хоть что-то на них похожее[22].

Тем не менее значимая часть танцоров воспринимает «аутентичный» или «традиционный» костюм как некий стереотип, значимый и привлекательный для новичков, но в целом не имеющий принципиальной важности и даже отрицательно влияющий на танец как таковой. Так, для свинговых танцев и особенно для линди-хопа характерен постепенный отказ от «винтажа» в пользу удобной танцевальной одежды: широких брюк на завязках, платьев-маек, надеваемых поверх брюк, теннисных туфель, заменяющих обувь на каблуках и т.п.

Беггинера всегда можно узнать на вечеринке по красивой аутентичной одежде, а старичка по рваным джинсам и майке :-))[23]

Девушки, танцевать свинг в юбке — преступление против человечности :) — вся эстетика пропадает. Все равно, что танцевать ирландщину в длинной юбке. Только джинсы, адназначна :)[24]

Выбор костюма и прочих внешних атрибутов становится подчинен не «игре в прошлое» или «игре в Другого», а целям сугубо танцевальным: выбирается одежда, в которой удобно двигаться и которая позволяет наиболее правильно и зрелищно выполнить максимальное число элементов.

Итак, аутентичность костюма, мимики и даже самого рисунка танца оказывается под сомнением; возможность развития и изменения танца представляется необходимой или, по крайней мере, допустимой. В силу того, что целью занятия инокультурными танцами обычно является решение некоторых проблем, возникающих в процессе повседневного взаимодействия с реальностью, формализация танца признается не вполне отвечающей этим задачам.

Коммуникация между участниками вне рамок «историчности», реализация творческой потенции танцовщика, собственно танец как телесная практика становятся приоритетными по отношению к реконструкции. Даже крайне консервативные, «музеефицирующие» направления, такие как индийские танцы и исторические танцы, предъявляющие строгие требования к сохранению аутентичности танца и костюма, позволяют, особенно при внесении танца на инокультурную почву, определенные эксперименты при условии сохранения навыков классического танца, признают возможность снижения жесткости требований к участникам мероприятий, позволительность и иногда даже желательность импровизации в танце, признание которой появляется в процессе развития данной танцевальной культуры в контексте современности. Так, Е.Н. Шапинская отмечает: «Катхак, который испытал на себе различные кросс-культурные воздействия, в значительной мере отошел от фиксированности жеста, но развил очень четкую, проработанную до мельчайших деталей ритмическую основу (тала) и мелодическую основу вокального или инструментального сопровождения (рага) <...>. Что же касается выразительных элементов танца и передачи содержания поэтической композиции, которая является частью программы выступления в стиле катхак, здесь танцору предоставляется значительная свобода импровизации (при сохранении жесткой ритмической основы, которая составляет “каркас” всей танцевальной композиции»[25]. Представители других направлений инокультурного танца также высказываются в пользу возможности варьирования танца:

Если это пафосный исторический (ну или не совсем исторический) бал, то я полностью согласна, что унификация техник в танце и предоставление другим самим разбираться с рисунком, — просто необходимы, т.к. мы заявляем определенный уровень мероприятия и должны «сохранить лицо». Если же речь идет о некой вечеринке, где все просто хотят повеселиться и потанцевать в свое удовольствие, улыбка на лице и хорошее настроение важнее, чем правила и унификация[26].

С включением нового в танец никаких проблем. сколько мы из того же танго натащили, например... а насчет музыки — ну, нафталин-то не сплошь же ставят. есть куча отличных современных версий. просто тут вопрос в степени осовременивания — есть определенный предел, после которого логичнее тот же ВКС танцевать под определенную музыку, чем линди или бальбоа или что еще[27].

В целом участники форумов отмечают, что внесение изменений как в танец, так и в музыку является проявлением нормального развития танца в рамках изменяющегося культурного контекста. Игра «в Другого», безусловно, сохраняет в инокультурных танцах свое

значение, прежде всего терапевтическое. Но этот игровой характер данной активности осознается всеми участниками сообществ. Как отмечает С. Маира, к беллидансу женщин привлекают его духовная, общественная, фемининная составляющая, но гораздо реже — желание изучать арабскую культуру или интерес к Ближнему Востоку[28]. Первоначальным побудительным фактором занятий инокультурным танцем может быть интерес к костюму, музыке, другим феноменам другой культуры (так, сообщество ирландских танцев пополняется за счет реконструкторов[29]), но в процессе вовлечения в сообщество приоритеты нередко меняются. Участники сообществ переходят от одного инокультурного танца к другому, занимаются несколькими танцами одновременно:

На ирландщину я как раз пошла ради «растяжки, чувства ритма и хореографии», потому что остального в старинных танцах как раз хватает («нежности, трепетности», а также изысканности, духа старины, изящных движений с поклонами и веерами и т.п.)[30].

А я занималась тж (танцем живота. — Д.Р.) параллельно с леге когда-то. Но потом начали болеть коленки от тряски (естественно, не без влияния станка и ирландщины:() и пришлось выбирать...[31]

Также практикуется метисизация танцев в рамках как данного направления, так и между танцевальными традициями. Танцоры экспериментируют со смешением в одном танце динамических единиц различных направлений, исполнением традиционных танцев под музыку принципиально иной культуры или современную музыку с аналогичной ритмической структурой, одновременное присутствие на сцене исполнителей различных танцев и проч.

Очень понравилась индия под тяжеляк (стиль кучипуди). ... Iridan придумал микс из irishdance и сальсы, из irishdance и индии и т.д. У меня была идея смешать irishdance и bellydance под барабаны Амани, в голове уже вырисовался номер, но не нашлось партнера. Потом мой heavy bellydance[32].

Танцевать я буду, конечно, беллиданс, но адаптированный под музыку марсов (группа 30STM. — Д.Р.) и потому более жесткий по стилю. Мне надо продумать внешний вид, что именно я хочу донести до зрителя и все такое. ~~На самом деле я ничего не хочу доносить~~ — просто под Battle of one я не могу спокойно сидеть, там такие барабаны, что тело само начинает извиваться[33].

Более того, на базе инокультурных танцев создаются и развиваются формы, адекватные мировосприятию отдельных субкультурных групп, не имеющих собственных танцевальных практик (например, готический беллиданс)[34].

Возникает ситуация, при которой в культурном пространстве в рамках одного танцевального направления одновременно присутствуют «классический» танец, реконструированный танец, локально-этнические версии, модернизированные версии, метисизации и т.д. Изменения могут касаться (не обязательно одновременно) динамических единиц, рисунка танца, музыки, костюма. Однако во всех случаях сохраняется «костяк» танца — узнаваемая специфика движений, отдельные элементы костюма и характерный музыкальный ритм — который позволяет без труда опознавать танец, отличая его от других.

Таким образом, в процессе жизнедеятельности танца в инокультурной среде формируется «ядерный» набор знаков, неотменимых при любых условиях, возникающих в процессе инкультурации феномена. Говоря в дальнейшем о занятиях инокультурным танцем, мы будем подразумевать именно этот ограниченный устойчивый набор знаков.

Причины амбивалентности отношения танцоров к аутентичности инокультурного танца и склонности их к варьированию в рамках данной танцевальной традиции кроются в мотивах, побуждающих к занятиям инокультурным танцам как таковым.

В качестве одной из основных причин интереса к инокультурному танцу участники сообществ называют влияние феноменов массовой культуры, популяризирующей адаптированные танцы с выраженным этническим компонентом. Внешняя экзотичность, необычность танца и особенно костюма также является значимым фактором выбора многих направлений инокультурного танца, прежде всего, для женщин.

Флетли на самом деле хорош только тем, что популяризировал самые обыкновенные и в меру скучные «ирландские танцы», каждый второй поперся в танцкласс учиться, а каждый первый попер учить[35].

Любовь к этому танцу началась с просмотра «клона» мне так всё это понравилось. потом я начала слушать частенько восточную музыку, вскоре увидела красивые костюмы... иии понеслось[36].

Это так красиво!!!! — платьица-рюшечки-перчаточки-туфельки-шпилечки..., изысканные жесты, томные взгляды, волшебная музыка, танцы совершенно зачаровывающи[37].

Ирландские танцы нравятся мне еще и из-за костюмов — вчера на феше видела самые разные — и все как на подбор — чудесные[38].

Однако одной из ключевых потребностей, реализуемых в процессе занятий инокультурным танцем, является конструирование себя, понимаемое широко: от конструирования собственного тела до создания альтернативной идентичности. Возможность для этого

открывается и в транскультурных танцах, однако рассматриваемые танцы, как правило, предлагают намного более низкую планку входа за счет меньшей институционализированности. В системе инокультурных танцев каждый может занять наиболее удобную для себя позицию — любителя, участника соревнований, концертирующего профессионала, педагога, — даже в условиях позднего (относительно других видов танца) начала и невысокого начального уровня физической и музыкальной подготовки. Участники практически всех направлений особо отмечают отсутствие четких требований к новичку в плане физической конституции.

Иртанцы тем и прекрасны, что можно быть любого возраста и любой комплекции, на качество танца это не влияет. И главное — всем по барабану, сколько тебе лет. Это не балет! (стихи:))Нижний возрастной предел — года два, наверное, а верхнего не существует[39].

Меня поразил тот факт, что научиться танцевать арабский танец может, практически, любая женщина[40].

Более того, ряд танцевальных направлений (прежде всего беллиданс) позволяет занимающимся компенсировать свои психологические проблемы, связанные с несоответствием их физического статуса нормам и идеалам, принятым в данном обществе и развиваемым массовой культурой[41]. Инокультурные танцы не только принимают участника таким, каков он есть, но и позволяют превратить недостатки фигуры в достоинства, почувствовать собственное превосходство перед обладателями «стандартных» фигур. Нередко именно ощущение невозможности или нежелания измениться стимулируют поиск танцевального направления, которое требует именно таких особенностей фигуры:

А одна девушка в нашей группе ответила на вопрос: почему решила заняться танцем живота — у меня большая попа и я решила это использовать[42].

А у меня такой чудный маленький животик появился после родов, что просто грех стало его скрывать, да тут еще пупок проколола, так красиво сверкает, особенно во время танца![43]

По сути, инокультурные танцы позволяют «дестандартизировать» культурное окружение, выйти из сферы давления доминирующего дискурса телесности, не отказываясь при этом от распространенных представлений о прекрасном. Так, в статье Ефимовой-Соколовой приведены весьма показательные высказывания об «идеальном облике» танцовщицы[44]. Все перечисленные черты (уверенность в себе, ухоженная внешность, красивая походка, умение «дорого и стильно» одеваться) соответствуют почерпнутому в массовой куль-

туре образу «женщины среднего класса», к которому относят себя большинство участниц.

Танец, по крайней мере, на начальном этапе вовлечения, воспринимается множеством участников как форма фитнесса, способ формировать тело. Для ряда инокультурных танцев важным фактором является реальное или приписываемое оздоровительное значение. Конструируя свою телесность в танце и для танца, участник сообщества нередко преследует или декларирует в качестве конечной цели улучшение качества жизни за счет компенсирования заболеваний. Особенно характерно это для беллиданса, который нередко пропагандируется не только как общеоздоровительная практика, но и как комплекс упражнений, помогающий при гинекологических заболеваниях. Мифологема о «гаремном» происхождении беллиданса способствует распространению представления о его благотворном влиянии на репродуктивное здоровье женщины.

Также оздоровительное значение нередко приписывается индийскому танцу. Для участников направления важна как духовная составляющая танца, родственная практикам йоги, так и практическая. Они склонны рационализировать символические значения динамических единиц танца, связывая их с собственными представлениями в области физиологии человека.

Шива мне импонирует; энтот шейпинг, что танцем зовется, мне сейчас очень нужен, как и тибетская и индийская гимнастики, после которых не устаешь, но согреваешься. А преподавательница — странно сознавать, что она даже не бывала в Индии: магия танца идет изнутри. И очень нужно то, на что здесь обращают внимание: некая медитационная составляющая, постоянное обращение внутрь себя, причем всех своих составляющих — становящихся целым[45].

Вот Вы, например, знаете, что мелкие движения пальцев рук — МУДРЫ — развивают мышление, разносторонние движения, сложнокоординационные движения помогают синхронизировать работу полушарий мозга... а многократно повторяемые нами, катхачниками, повороты развивают вестибулярный аппарат[46].

Притом что отдельные направления (прежде всего, беллиданс) не требуют серьезных изменений физической формы танцовщика, большинство инокультурных танцев весьма жестко подстраивают тело под требования танца. Участники сообществ нередко признают, что избранный ими танец возник в условиях принципиально другой телесной конституции и привычек, и, соответственно, при желании прогрессировать в данном направлении представитель другого этноса должен прилагать больше усилий:

...везде куда не плюнь эта кошмарная шведская интерпретация гарлемского стиля, который у белых людей просто органически не может и не должен нормально получаться[47].

Одним из наиболее «жестких» направлений является ирландский танец, сопряженный с тяжелой физической нагрузкой на позвоночник, ноги, требующий развития гибкости, растяжки, осанки, выворотности. Несмотря на то, что он возник в рамках конституционно близкой народности, его формализация и институционализация привела к возникновению высоких планок для танцовщика. Соответственно обучение танцу сопряжено с болезненными ощущениями, которые воспринимаются участниками направления как неотъемлемая и позитивная часть процесса вовлечения. Хотя участники направления относятся к этому аспекту вовлечения с определенной иронией (см., например, юмористические тексты «Уникальный магазин необходимых товаров для кейли»[48], «Как я училась танцевать. Дневник ирландского танцора»[49]), в высказываниях танцоров постоянно фиксируется устойчивый мотив жесткой фиксации тела, боли и преодоления ее. Даже на внешнем уровне танец вызывает потребность в жесткой фиксации всех элементов: это «ирландский» рыжий парик, практически неизменный атрибут костюма для выступлений или соревнований, плотная ткань платья, приклеенные к голеням носки, жесткий корсет, не позволяющий отклонять позвоночник в стороны, иногда — пришитые или прикрепленные липучками к юбке рукава (при том, что последние два приспособления официально запрещены и могут стать поводом для дисквалификации на соревнованиях)[50].

У нас тут уже родилось выражение «эпический ирландский штырь» (тот самый, который виртуально держит корпус в неподвижности... ну, должен, по крайней мере, держать :)[51]

Оооо, прелесть какая!!!!:)))) супер!! так оно всегда и бывает:))) Хороший слоган для рекламы иртанцев — «ирландские танцы — завяжи себя узлом»:))[52]

И если после воскресной тренировки у меня болели только икры (вроде... я уже забыла, что у меня болело ДО вчерашней тренировки), то после вчера болит ВСЕ. Включая то, что болеть по идее не должно (не буду говорить, что именно, но не должно по идее оно болеть)...[53]

В этом ирландские танцы родственны субкультуре исторической реконструкции. Как справедливо отмечает ряд исследователей, реконструкция представляет собой телесную практику, которая позволяет пережить прошлое с помощью физического и психо-

логического опыта[54]. Более того, боль «обостряет удовольствие»[55], служа признаком аутентичности опыта и перестроения тела в режим «инокультурного», ухода от повседневной реальности с ее проблемами и задачами.

У меня после «первого» занятия болит все, все что было разработано, все что помнило как двигаться абсолютно ВСЕ, вплоть до пальцев ступней, боевые балетки проклеены замшей ибо пол линолиумный (да... уж) и скользят — гарантированные растяжения, но это такой необходимый отдых для головы. на 2 часа, за дверью зала остается все, полностью, там этому не место, все шурующие в голове страхи, ноющие и клянчащие мысли и проблемы тихо смирно ждут снаружи. 2 часа наедине с телом[56].

Такой регулятивный подход к телу танцовщика, как полагает М. Сивер, присущ самой природе ирландского танца. В период расцвета ирландского национализма перед обретением независимости и непосредственно после этого национальный танец стал способом «сформировать тело таким образом, чтобы оно отражало политику нового государства»[57].

С другой стороны, для свинговых танцев характерно представление об «озарении», когда место физической ломки и напряженного тренинга занимает постепенное «вживание» в танец, проявляющееся в таких выражениях как «поймать баунс», «открыть чакры», «позволить музыке внедриться в себя». Не случайно дополнительными развивающими практиками свингеров являются в основном «мягкие» телесные техники (модерн, йога, тай-цзы и проч).

Я поняла! Наконец-то я поняла, как нужно танцевать линди-хоп! Первый год прошел, и на меня начали валиться танцевальные просветления. Баунс вот появился, даже похож на настоящий. =) <...> А на самом деле все эти фразы описывают одно и то же ощущение и поведение тела. И вот это ощущение я благополучно ухватила сегодня за хвост. На минуточку, на чуть-чуть совсем, но так сразу всё стало по-другому! [58]

Интерес к эстетике костюма для танца нередко перерастает в изменение повседневного стиля одежды, не только вынося элементы культуры танцевального сообщества за пределы танцкласса в пространство повседневности, но и способствуя формированию нового «образа себя». Характерен отказ от доминирующих представлений о моде и создание альтернативного представления в рамках субкультурной иерархии:

Когда в магазинах мужской одежды я спрашиваю, есть ли у них подтяжки, в лучшем случае продавщицы *переглядываясь и смеются, в худшем*

говорят: «Нет. И никогда не будет». Видимо, и чарльстон они считают немодным танцем....[59]

Браслеты — фигня, вычисляем круть по тапкам. Черно-белые — это на самом деле средний класс. Самая круть — это такие парусиновые, темно-бежевые, с черными носами. Наверху — кепка[60].

Костюм также является отражением изменения гендерной идентичности или представлений о границах желаемого/допустимого в образе себя. Семиотическая система одежды начинает содержать знаки «фемининности», «экзотичности», «креативности». При этом следует отметить, что практически все танцевальные направления, помогая занимающимся компенсировать комплексы, связанные с внешностью, становятся важным эмансипирующим фактором, позволяющим женщине «разрешить» себе стать объектом внимания, выделяться в толпе и привлекать к себе взгляды.

Бальбоа перевернуло мой гардероб, теперь сплошные платья и юбки[61].

Наши средневеково-ирландско-шотландские танцевальные девы в этом плане вообще молодцы. Очень активно ходят в юбках, в отличие от других юных барышень Питера, которые, кажется, про юбки и платья забыли напрочь... :([62].

Было время, когда я могла выйти в спокойно в сари на улицу, безусловно это привлекало внимание, но чаще даже положительное. Людям нравилось, что я так не обычно и красиво одета[63].

Я всю жизнь бисер у бусинки терпеть не могла, а теперь, как увижу расшитую бисером вещь, так сразу внимание обращаю![64]

Конструирование гендерной идентичности в процессе вовлечения в танцевальные сообщества представляет особый интерес для исследования. Как свидетельствуют участницы, одним из значимых факторов прихода в инокультурные танцы является отсутствие необходимости поиска партнера (танец в России по целому ряду культурно-исторических причин остается преимущественно женской активностью):

Выбрала танцы, иртанцы — потому что в них не надо себе партнера искать (я просто жутко люблю бальные танцы — но там напряг с мущинами катастрофичен)[65].

Если историческая реконструкция (в отличие, например, от ролевых игр) — в основном мужское и даже маскулинистское пространство[66], то реконструкция инокультурного в рамках танцевальных сообществ реализует, в основном, женские потребности в игре в Другого. При этом сообщества инокультурных танцев по-разному

реализуют гендерные конструкты. Наиболее ярким примером является беллиданс.

Смотрю на своих подруг (у нас группа состоит из четырех дам все как одна «оторви голова» (кстати все близнецы по гороскопу — народ неспокойный)) но идем на выступление, одеваем костюмы... БОЖЕ! какое преображение! Я их не узнаю — такие сверкающие глаза, очаровательные улыбки, они становятся ЖЕНЩИНАМИ с большой буквы)[67].

Возможно, одной из причин популярности беллиданса в России является соответствие структуры танца значимому гендерному стереотипу современной российской культуры: реализация традиционного представления о женской социальной роли для множества молодых россиянок сводится к внешней демонстрации собственной сексуальности. Мужчина полностью отсутствует в этой предельно фемининной, но анти-феминистской картине мира. Женщина становится одновременно объектом и субъектом, замыкающимся на себе, вернее, на идеальном представлении себя, почерпнутом из образов массовой культуры. Беллиданс, в свою очередь, помогая создавать визуальный образ, отвечающий эстетическим представлениям женщины, полностью выносит за рамки знаковой системы мужчину: в этом сообществе мужчине принадлежит либо инструментальная роль (музыкальное сопровождение), либо (чаще) зрителя; однако при декларируемом желании стать объектом опредмечивающего и вожделеющего мужского взгляда танцовщица, как правило, не ставит мужчину на то место социальной иерархии, которое, казалось бы, неотменимо для танца, принадлежащего иной культуре с выраженным патриархатным началом. Беллиданс в России — это танец «для себя», «о себе» и «внутри себя», своего рода аутокоммуникация, где декларируемая нарочитая сексуальность не означает возможности вступления в реальные отношения. Танцовщица попадает в ситуацию, когда она может конструировать свою традиционалистскую женственность в режиме хобби, не оказываясь при этом в ловушке ограничений маскулиноцентричной культуры.

Индийские танцы стоят в этом ряду несколько особняком. Значительные споры вызывает попытка приблизить индийский танец к представлениям о женственности, принятым в современной отечественной культуре. Однако носителями культуры такое смешение нередко воспринимается весьма негативно, в то время как отечественные участники направления встают на защиту своих представлений, апеллируя к исторической основе танца:

Бхаратанатьям по идее тоже должен быть эротичен — типа ж танец девадаси. Но «басенку сократили»[68].

До каких пор мы будем молча выслушивать, что мы бескультурны и наши танцы не имеют никакой ценности в культурном плане?! А также, что для того, чтобы понравиться индийцам и заслужить их одобрение и занять первое место, нужно лишь «грудью перед ними потрясти»! На мой взгляд, эротизм лежит в основе любого направления в искусстве — это правда жизни, и как можно с этим спорить? Куда ж без этого?[69].

Совершенно иначе вопрос ставится в сообществах свинговых танцев. В отличие от большинства «инокультурных» направлений свинг в любой форме — парный танец. Однако при базовом традиционном распределении гендерных ролей, где партнер является ведущим, а партнерша следует за его действиями («*в танцах нужно руководствоваться тем же жизненным принципом: сначала делать, а потом думать; мантра: "у партнерши нету мозга, нету мозга у партнерши, у партнерши нету мозга...*"»[70]), реализация «маскулинного» и «феминного» довольно специфична. Так, одна из проблем, которая встает перед любителями линди-хопа (линдихопперами) — это «асексуальность» танца и особенно партнерши в нем. Как отмечает участница, «*в общем-то это совершенно не женский танец и более того асексуальный. Мне, кажется, линди это такой стёб от танцев. Что само по себе — весьма неплохо, конечно*»[71].

Адепты сообщества активно пытаются развенчать этот устойчивый стереотип за счет апелляции к красоте «естественного» и иронии по отношению к гипертрофированной женственности масскультурных образов:

Красота — она может быть и в «natural look». Естественность и расслабленность — это еще одна составная часть линди хопа. Работает оно и для мужчин, и для барышень. Именно поэтому наши партнеры не выглядят так, как будто они выступают на корриде, а наши барышни не накладывают тонны грима и автозагара. Мы танцуем также, как живем — спокойно, без истерик и наигранных эмоций, с улыбкой и легкой самоиронией, с ощущением удовольствия от того, что мы делаем[72].

Как справедливо отмечает К. Конук, главным адресатом женского этномаскарада является не собственно представитель этноса (а «вхождение» в иную культуру, соответственно, не составляет его цель), а мужчина собственной культуры[73]. Сексуальное напряжение, создаваемое за счет такой активности, является одним из значимых факторов, привлекающих к инокультурному танцу, и поэтому отсутствие такого напряжения вызывает разочарование у участников сообществ.

Результатом взаимодействия реконструкции инокультурной традиции и конструирования себя становится компромисс между «своей» и «чужой» культурой. Сохраняя определенные черты инокультурного танца, участники сообществ подгоняют его под требования собственной культуры. Как справедливо отмечает М. Крэнг, реконструкторы могут искать «побега от современного общества, но средства, которыми они осуществляют этот побег, остаются совершенно современными и крайне рефлексивными»[74]. Особенно характерно это проявляется в свинг-сообществе, реализующем свой протест против бизнес-ориентированной культуры масскульта и международных корпораций не только за счет собственно телесного освобождения в танце, но и отказом от потребления продуктов современной культуры, замещая их старыми фильмами, шоппингом в магазинах секонд-хенда и т.п.[75] — таким образом, возвращаясь в культурное пространство того же типа, но оторванное от повседневности за счет принадлежности к другому времени, месту, культуре, этносу и за счет этого представляющееся воплощением «утраченного рая», пространства подлинности бытия.

Инокультурный танец в целом воспринимается как открытое пространство телесного опыта. «Входной порог» достаточно низок для того, чтобы решить за счет самореализации в инокультурной практике определенные проблемы. Эта лояльность сообщества к участникам не в последнюю очередь определяется гибкостью инокультурного «привоя», возможностью изменений и подстраиваний под реальность повседневности современного урбанистического пространства. Пользуясь термином К. Конук, можно сказать, что «этномаскарад», понимаемый как перенимание внешних признаков иной культуры, является для описываемых групп не способом проникновения в эту культуру, но способом упрочения собственной культурной идентичности. Не случайно выбор инокультурного танца происходит под влиянием масскультурных текстов, популяризующих танец и адаптирующих его к восприятию человека иной культуры. Также, как и субкультура исторической реконструкции, предпочитающая обработанные и «раскрученные» темы и эпохи[76], танцевальные сообщества отдают предпочтение тем формам, которые за время своей жизнедеятельности в массовой культуре приобрели статус знаков, легко узнаваемых широкой аудиторией, уже отработавшей способы реакции на возникновение в культурном тексте этих знаков. Акцент на этих знаках и постоянное напряжение между сторонниками сохранения историко-культурной аутентичности и естественного развития танцевальных форм приводит не к пониманию инокультурного, а к созданию альтернативных

культурных форм, что отражает общее доминирование поверхностного и внешнего в ситуации постмодерна, где идентичность превращается в напластование слоев, ни один из которых не является стержневым[77].

Примечания

[1] *Conover G.E.* Embodiment, Performativity and Identity: Spatial and Temporal Processes Embedded Within Improvisational Tribal Style Dance. MS Thesis. Florida University, 2007.

[2] *Maira S.* Belly Dancing: Arab-Face, Orientalist Feminism, and U.S. Empire // American Quarterly. 2008. V. 60. № 2 (June). P. 333.

[3] *Seaver M.* Stepping into footprints: tradition and the globalization of irish dance // Dance in a World of change. Reflections on Globalisation and cultural difference. Human Kinetics Publishers, 2008. P. 5.

[4] *Соколова А.Н.* Кавказские танцы в традиционной культуре Кубани [Электронный ресурс]. URL: http://www.lezginka.net/history.html (дата обращения 01.05.2009).

[5] 18.03.2009. URL: http://starec-grigoriy.livejournal.com/322242.html?thread=1883586#t1883586 (дата обращения 25.05.09).

[6] 01.09.2009. URL: http://community.livejournal.com/wow_irdancers/39806.html (дата обращения 25.05.09).

[7] 30.03.2009. URL: http://ragushi.livejournal.com/19236.html?thread=303652#t303652 (дата обращения 25.05.09)

[8] *Бурыкин А.А.* Элементы массовой культуры в традиционной духовной культуре этноса (по материалам духовной культуры и искусства народов Восточной Сибири) // Российская массовая культура конца XX века. Материалы круглого стола. 4 декабря 2001 г. Санкт-Петербург. СПб., 2001.

[9] *Ефимова-Соколова О.Л.* Трансформация форм и функций этнического танца в процессе диалога культур (на примере танцев стран Ближнего Востока) // Этнографическое обозрение. 2008. № 6. С. 147—164.

[10] 09.11.2006. URL: http://zwo.livejournal.com/228078.html (дата обращения 25.05.09).

[11] 18.10.2008. URL: http://community.livejournal.com/gf_balls/22519.html (дата обращения 25.05.09).

[12] URL: http://tolkien.ru/forum/index.php?PHPSESSID=c5053adb64b34a396673ca714c64ae3f&topic=1073.302002:. (дата обращения 25.05.09).

[13] URL: http://www.melnitsa.net/forum/viewtopic.php?t=2647/ ? (дата обращения 25.05.09).

[14] URL: http://www.melnitsa.net/forum/viewtopic.php?t=2647/ ? (дата обращения 25.05.09).

[15] 25.01.2008. URL: http://www.indiandance.biz/viewtopic.php?t=143&start=0&sid=a28d3542b50e308f36f18b412b6b1137 (дата обращения 25.05.09).

[16] 10.02.2009. URL: http://ragushi.livejournal.com/17102.html (дата обращения 25.05.09).

[17] 09.10.2007. URL: http://www.aiitam.ru/?art=forum&tid=100 (дата обращения 25.05.09).

[8] 15.10.2007. URL: http://www.aiitam.ru/?art=forum&tid=100&num_str=2 (дата обращения 25.05.09).

[9] 28.08.2006. URL: http://www.beledi.ru/forum/viewtopic.php?t=2823&highlight=&sid=81652ee376e29d4f916747d380488be1 (дата обращения 25.05.09).

[20] 28.08.2006. URL: http://www.beledi.ru/forum/viewtopic.php?t=2823&highlight=&sid=81652ee376e29d4f916747d380488be1 (дата обращения 25.05.09).

[21] URL: http://tolkien.ru/forum/index.php?PHPSESSID=c5053adb64b34a396673ca714c64ae3f&topic=1073.302002: (дата обращения 25.05.09).

[22] 10.03.2009. URL: http://artefaq.ru/creative/viewtopic.php?t=5392 (дата обращения 25.05.09).

[23] 20.01.2009. URL: http://kalinka.livejournal.com/180984.html (дата обращения 25.05.09).

[24] 31.01.2008, URL: http://dwalinsigmarson.livejournal.com/2515.html (дата обращения 25.05.09).

[25] *Шапинская Е.Н.* Свобода импровизации и рамки канона: возможно ли свободное творчество в традиционном искусстве? [Электронный ресурс]. URL: http://heptachor.ru/(дата обращения 25.05.09).

[26] 10.11.2008, 14:09. http://evidense.livejournal.com/11571.html (дата обращения 25.05.09).

[27] 6.04.2009. URL: http://senor-don-pedro.livejournal.com/39060.html?thread=585108#t585108 (дата обращения 25.05.09).

[28] *Maira S.* Op. cit. P. 333.

[29] 10.02.2008. URL: http://moonlit-riddle.livejournal.com/2008/02/10/ (дата обращения 25.05.09).

[30] 29.05.2006. URL: http://community.livejournal.com/ru_socionics/522969.html (дата обращения 25.05.09).

[31] 24.12.2008. URL: http://homo-caudatus.livejournal.com/56724.html?thread=371092 (дата обращения 25.05.09).

[32] 17.03.2008. URL: http://neferjournal.livejournal.com/1851757.html (дата обращения 25.05.09).

[33] 23.10.2007. URL: http://diary.ru/~Lumiya/?comments&postid=36810789 (дата обращения 25.05.09).

[34] 1.06.2009. URL: http://www.liveinternet.ru/community/sirena_lilly/post103711063/ (дата обращения 25.05.09).

[35] 7.10.2008. URL: http://www.liveinternet.ru/users/kutek/post86659304/ (дата обращения 25.05.09).

[36] 26.10.2005. URL: http://www.beledi.ru/forum/viewtopic.php?t=214&postdays=0&postorder=asc&start=30 (дата обращения 25.05.09).

[37] 10.03.2009. URL: http://tykwa.livejournal.com/266396.html (дата обращения 25.05.09).

[38] 15.02.2009. URL: http://nusienne.livejournal.com/65132.html (дата обращения 25.05.09).

[39] 26.04.2007. URL: http://joon-wood.livejournal.com/94407.html (дата обращения 25.05.09).

[40] 16.06.2005. URL: http://www.beledi.ru/forum/viewtopic.php?t=214&start=15 (дата обращения 25.05.09).

[41] *Maira S.* Op. cit. P. 333.

[42] 31.03.2005. URL: www.beledi.ru/forum/viewtopic.php?t=214 (дата обращения 25.05.09).

[43] 18.10.2005. URL: http://www.beledi.ru/forum/viewtopic.php?t=214&start=30&postdays=0&postorder=asc&highlight=&sid=4325f06f933507cf5a343a8194fed567 (дата обращения 25.05.09).

[44] *Ефимова-Соколова О.Л.* Субкультура увлекающихся арабским танцем // Молодежные субкультуры Москвы. М., 2009. С. 496.

[45] 19.05.2008. URL: http://z-artist.livejournal.com/24622.html. (дата обращения 25.05.09).

[46] 21.10.2007. URL: http://rostov-bharat.ucoz.ru/forum/10-14-1 (дата обращения 25.05.09).

[47] 22.10.2008. URL: http://dixi-boogie.livejournal.com/17823.html (дата обращения 25.05.09).

[48] 19.04. 2006. URL: http://community.livejournal.com/ru_ceili/98663.html (дата обращения 25.05.09).

[49] См. URL: http://www.foru.ru/slovo.4473.2.html; http://www.4oru.org/slovo.8676.html

[50] 07.04.2008. URL: http://bukashk0.livejournal.com/73293.html (дата обращения 25.05.09).

[51] 11.01.2009. URL: http://strori.livejournal.com/214852.html (дата обращения 25.05.09).

[52] 29.01.2007. URL: http://kanidiya.livejournal.com/101859.html?thread=590563#t590563 (дата обращения 25.05.09).

[53] 25.09.2007. URL: http://tryndetz.livejournal.com/111359.html (дата обращения 25.05.09).

[54] *Agnew V.* Introduction: what is reenactment? //Criticism. 2004. V. 46. № 3. P. 330.

[55] Ibid.

[56] URL: http://www.liveinternet.ru/users/kutek/post86659304 (дата обращения 25.05.09).

[57] *Seaver M.* Op.cit. P. 5.

[58] 11.03.2009. URL: http://catluin.livejournal.com/52882.html (дата обращения 25.05.09).

[59] 12.11.2006. URL: http://kwizac.livejournal.com/27137.html (дата обращения 25.05.09).

[60] 02.01.2009. URL: http://wwwinni.livejournal.com/31997.html (дата обращения 25.05.09).

[61] 12.05.2008. URL: http://tapio.livejournal.com/49112.html (дата обращения 25.05.09).

[62] 13.05.2008. URL: http://tapio.livejournal.com/49112.html?thread=265176#t265176 (дата обращения 25.05.09).

[63] 07.04.2008. URL: http://indiadance.3bb.ru/viewtopic.php?id=420 (дата обращения 25.05.09).

[64] 28.07.2005. URL: http://www.beledi.ru/forum/viewtopic.php?t=214&start=30&postdays=0&postorder=asc&highlight=&sid=4325f06f933507cf5a343a8194fed567(дата обращения 25.05.09).

[65]20.11.2006.URL:http://grapehelen.livejournal.com/4457.html?thread=17513#t17513 (дата обращения 25.05.09).

[66] *Filewod A.* Regiments of the Theatre: reenactment in theatre and military culture // Theatre Research in Canada. 2004. V. 25. № 1—2.

[67]17.06.2005.URL:http://www.beledi.ru/forum/viewtopic.php?t=214&start=15 (дата обращения 25.05.09).

[68] 13.04.2009. URL: http://arjuna93.livejournal.com/44986.html?thread=312250#t312250 (дата обращения 25.05.09).

[69] 08.04.2008. URL: http://www.indiandance.biz/viewtopic.php?t=714&start=0&sid=159505ba1186c2b30f1bc37f197502f4 (дата обращения 25.05.09).

[70] 10.04.2007. URL: http://pani-panove.livejournal.com/41959.html (дата обращения 25.05.09).

[71] 08.10.2006. URL: http://charomora.livejournal.com/97966.html/(дата обращения 25.05.09).

[72] 28.09.2007. URL: http://amidofo.livejournal.com/311359.html (дата обращения 25.05.09).

[73] *Konuk K.* Ethnomasquerade in Ottoman-European encounters: reenacting Lady Mary Wortley Montagu // Criticism. 2004. V. 46. № 3. P. 25.

[74] *Crang M.* Living history: magic kingdoms or a Quixotic quest for authenticity? // Annals of Tourism Research. 1996. V. 23. № 2.

[75] *Renshaw S.W.* Postmodern swing dance and secondary adjustment: identity as process // Symbolic Interaction. 2006. V. 29. № 1. P. 91.

[76] *Agnew V.* Op.cit.

[77] *Crang M.* Op.cit.

Д.Б. ПИСАРЕВСКАЯ
(Москва)

ТРАНСФОРМАЦИЯ ФОРМ ТРАДИЦИОННОЙ И УРБАНИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В СУБКУЛЬТУРЕ РОЛЕВЫХ ИГР

Городская культура иногда ассоциируется с «постсовременностью»[1]. По мнению некоторых исследователей, в рамки урбанистической культуры, в отличие от культуры традиционной, не умещается идущий из глубины веков исторический или мифологический смысл. Постсовременная культура фрагментарна и мозаична, поэтому самоидентификация индивида возможна одновременно в самых различных субкультурных сообществах. Утрата традиций и «жизненных ориентаций» провоцирует попытки поддержать, законсервировать или реконструировать какие-то традиции (это вызывает повышенный интерес к прошлому) либо создать новые традиции (что приводит к появлению особых культурных кодов и текстов, бытующих внутри субкультурных сообществ).

Субкультура ролевых игр — городская молодежная субкультура, ее носителями преимущественно являются жители городов — старшие школьники, студенты и молодые специалисты (от 15 до 30 лет), что делает актуальной проблему социализации и самоидентификации индивида в ее рамках. Любители ролевых игр живого действия (моделирования различных жизненных ситуаций) как интеллектуального развлечения появились в конце 1980-х гг., и в России их число, по разным оценкам, достигает 20—50 тыс. человек. Ролевая игра как таковая заключается в воспроизводстве гипотетических жизненных ситуаций, представленных в форме конкретных сюжетов и с участием ведущего-«мастера», исполняющего функции сценариста и арбитра. В нашем случае термин обозначает так называемую ролевую игру живого действия — live role playing game (RPG), или live-action roleplaying (LARP). Наиболее показательны в этом

плане полевые, полигонные игры. Они проводятся на природе, на достаточно большом пространстве, и предполагают полное погружение в среду — смоделированный мир. В качестве самоназвания участников ролевых игр выступает слово «ролевики», но наиболее употребимые термины — «ролевое движение» (хотя он отвергается некоторыми участниками из-за возможных социально-политических коннотаций) и «ролевое сообщество». Раньше в качестве самоназвания выступал термин «толкиенисты», однако в настоящее время этот термин обозначает автономное сообщество в рамках сообщества «ролевиков».

Понятия «традиционная культура» и «урбанистическая культура» (или «современная городская культура») являются условными. При их употреблении мы делаем акцент на ряде характеристик, присущих традиционной культуре и не присущих культуре урбанистической, отличающейся сложным гетерогенным составом, профессиональной, имущественной, статусной и субкультурной дифференциацией. Среди характеристик традиционной культуры рассматриваются следующие: высокий уровень нормативности, который охватывает все стороны жизни; концептуализация и мифологизация пространства; коллективистское начало; непререкаемый авторитет старшего поколения и цикличность времени; органичное взаимодействие с природой. Кроме того, как характерную черту урбанистической культуры в нашем случае мы рассматриваем акцент на технологической составляющей моделирования игрового мира применительно к ролевой игре.

Первая ролевая игра (первые «Хоббитские игры», или ХИ) на территории России состоялась в августе 1990 г. на реке Мане под Красноярском и собрала около 130 человек. Она была проведена на основе произведений Дж.Р.Р. Толкиена. Согласно воспоминаниям участников, вначале ролевые игры характеризовались новизной, но воспринимались не как необычное хобби, а как возможность пожить в мире фэнтези: «это было такое ощущение первого, ничего такого еще не было... И я не играл гнома, а просто был им... А сейчас этого нет — сейчас мы играем»[2]. Первые ХИ отличались тем, что это была жизнь, а не игра: идеям отыгрыша, выигрыша и вообще игры только предстояло сформироваться в 1995—1996 гг. Костюмам, доспехам, символьным характеристикам уделялось мало внимания. Это была эпоха так называемого «романтического толкиенизма», и она продолжалась до 1995 г.

После 1990 г. «начало было положено. Например, в МГУ стало модным приходить на лекции в игровых костюмах... и устраивать дуэли на деревянных... пародиях на тренировочные мечи»[3].

К этому периоду также относятся II—V Всесоюзные/всероссийские Хоббитские игры (1991—1994 гг.). Окончательное оформление движения закончилось с появлением собственных фестивалей-конвентов — мест общения, соревнования и обмена опытом, на которых также проходят семинары. Так, в ноябре 1991 г. в г. Казани был впервые проведен «Зиланткон» (ныне крупнейший конвент), а в феврале 1993 г. — первый сибирский фестиваль «Сибкон» (г. Томск).

В 1991—1993 гг. основой для игр служил исключительно толкиеновский фэнтезийный мир. С середины 1990-х гг. появляются ролевые игры не только по произведениям Толкиена: в 1994 г. состоялась первая подобная знаковая игра — «Осада Монсегюра» по средневековой Франции. Тематика игр расширилась, в ней преобладало фэнтези[4], сложилась система моделирования игровой магии. Начиная с 1996 г. участников ролевых игр начали больше интересовать игры по историческим событиям, будь то средневековая Япония или крестовые походы. Особенно ярко данная тенденция стала проявляться с 1999 г.: участники ролевой игры стали заниматься моделированием историко-культурных реалий периода, которому она посвящена. В 2000-е гг. ролевые игры разделились на два глобальных жанра: игры по мотивам исторических событий и фэнтези, с одной стороны, и так называемые «техногенные» игры — с другой. Во вторую категорию входят игры по мотивам современных событий и игры с научно-фантастическим сюжетом (постапокалиптический игровой мир, киберпанк)[5], и на современном этапе развития субкультуры они получают широкое распространение.

В развитии субкультуры ролевых игр выделяются два этапа. В отличие от первого этапа, на настоящем этапе развития субкультуры (с 1998 г. по настоящее время) знаково-символьная атрибутика субкультуры не демонстрируются в повседневном пространстве, а репрезентируются исключительно в игровом и околоигровом пространстве. Это влечет за собой «социализацию» субкультуры в целом: вместо субкультурного социума — сообщество людей-«ролевиков», объединенное единым хобби — практикой ролевой игры, и единым жизненным стилем. На смену неформальным субкультурным нормам и правилам приходят общепринятые социальные нормы.

По своей специфике, среди носителей субкультуры, апеллирующей к архаическим культурным образцам, в начале 1990-х гг. были распространены формы традиционной культуры «ролевиков», соединенные с формами урбанистической культуры «ролевиков» как городских жителей. Однако, в качестве одной из причин процесса «социализации» субкультуры, на первый план выходят формы урбанистической культуры.

Первоначально большинство игр проводилось по средневековой и фэнтези-тематике. Сама эстетика большинства игр (построение крепостей, стилизация под средневековые костюмы и быт) являлась средневековой либо фэнтезийной. С моментом зарождения самой субкультуры «ролевиков» совпал момент происхождения ролевой песни — фольклорного жанра субкультуры. Исполнителей ролевой песни участники ролевых игр называют «менестрелями». Понятие «менестрель» объяснимо склонностью носителей субкультуры к архаичной эстетике, хотя оно не согласуется со средневековым значением данного термина. Знаки и символы субкультуры, проявлявшиеся в реальной жизни (в частности, плащи и деревянные мечи), служили маркерами, показывающими приверженность архаичной эстетике. Однако они служили именно моделями, не требующими больших усилий по изготовлению, и не были похожи на исторические образцы. Как в традиционной культуре, «ролевики» изготовляли «историчные» предметы для ролевых игр самостоятельно.

Ролевой музыкальный фольклор обладал чертами, присущими лишь ему в отличие от фольклора других субкультур. К примеру, имела место имитация инокультурного песенного цикла на примере средневекового. В ролевой песне нашел свое отражение атрибут современного городского фольклора — наряду с миром социальной среды, понятной для аудитории, в песенном фольклоре присутствуют и песни, имитирующие мир инокультурный. Однако здесь имеет место собственная специфика. Если в современном городском фольклоре в целом речь идет о квазиинородном колорите (одесском, кавказском или грузинском)[6], то в ролевой песне имеет место колорит средневековый (к примеру, в песне Лоры Бочаровой «Парижская любовь») либо игровой. В субкультуре также прослеживалась имитация средневековых жанров, например баллад. Таким образом, «ролевики» моделировали традиционную культуру, оставаясь при этом современными городскими жителями.

На втором этапе развития субкультуры игровые костюмы стали усложняться, пошив костюмов стал коммерческим. Появилась коммерциализация многих сфер «околоролевой» деятельности, развивается «сектор услуг» в рамках ролевого сообщества: продажа оружия, доспехов, аксессуаров, обуви. Деревянные модели холодного оружия в последние годы исчезли, будучи вытесненными более достоверными и качественными моделями из дюраля и текстолита. Игроку уже не обязательно заниматься «рукоделием». Профессиональные мастера предлагают свою продукцию на сайтах, а Интернет в субкультуре «ролевиков» выступает в качестве одного из двух главных каналов коммуникации, наряду с межличностным

общением. Так, в дискуссиях на ролевых форумах[7] в подписях к сообщениям мастеров указаны адреса их сайтов. В дискуссиях инсайдеров высказываются предложения устроить прокат для ролевых костюмов. Кроме того, растет профессионализация игроков: теперь, чтобы сыграть роль воина, необходимо купить комплект доспехов и долго тренироваться — учиться фехтовать и стрелять из лука. Ролевые игры начинают пониматься как воссоздание атмосферы конкретного игрового мира. Стремление к творческой самореализации проявляется в приближении «антуража» игры к условиям реального мира — например, крепости моделируются почти в натуральную величину. Создаваемый игровой мир приближается по степени правдоподобия к миру реальному.

Моделируется историчная одежда. Ролевой костюм продолжает совершенствоваться и приближается к точной реконструкции, хотя, в отличие от реконструкций, допустимым считается, чтобы костюм казался «историчным» с нескольких шагов, а мелкие детали и швы могут быть сделаны по-современному. При моделировании игрового пространства команду участников игры начинают уважать за размер и достоверность домов и крепостей, построенных ею ради нескольких дней игры. Среди инсайдеров ведутся дискуссии о том, что лучше позволяет создать атмосферу игры — дома, смоделированные веревками, натянутыми между деревьями, или деревянные стены, по возможности более реалистичные. Однако в целом прослеживается общая тенденция к реалистичному моделированию, существуют даже специальные сообщества в Интернете, на которых «ролевики» обмениваются строительным опытом[8]. При строительстве зданий участники игр балансируют между удобными технологиями постройки и антуражностью. «Также весьма антуражно получается, если конопатить щели мхом»[9], например, так было сделано на игре «Ведьмак. Нечто большее» (август 2005 г.) в локации Оксенфурт.

С 2004 г. «ролевики» в разных городах стали регулярно проводить исторические балы и турниры. Исторические танцы позволяют участникам игр моделировать историческую «атмосферу». В ролевых играх достойное место заняла фоновая деятельность — кабаки и кофейни, швейные и ювелирные мастерские, газеты, фотостудии, любительские театры[10].

Повышается средний возраст носителей субкультуры — сейчас он оценивается в 25 лет, что привело к количественному росту среди носителей субкультуры успешных в своей области специалистов. Однако, оставаясь в рамках субкультуры, они транслируют ценности и становятся лидерами мнений для неофитов. В связи с разви-

тием технологий и повышением доходов «ролевиков» на играх появляются все новые технические элементы. Если в 1990-е гг. наличие компьютера на полигоне было редкостью, то на сегодняшний день редкая средняя и, тем более, крупная игра не имеет мобильного офиса с локальной сетью, основанной на генераторном электропитании, из нескольких ноутбуков с принтером. Мастера могут не печатать перед игрой регистрационную базу, рассчитывая взять ее на полигоне в Интернете. В 1990-е гг. мастера начали использовать радиостанции для контроля над ходом игры. Сегодня на полигоне может быть несколько независимых радиосетей, не говоря уже о мобильных телефонах[11]. «Ролевики» ведут дискуссии о том, как лучше организовать радиоэфир и какие рации использовать. Есть прецеденты игр, на которых работало электричество от генераторов, привезенных игроками или мастерами. На ролевой игре «О, Париж!» (август 2006 г., Московская область) в лесу работали кофейни, в «Парижской опере» шли концерты, а в лесу была проведена телефонная сеть.

Таким образом, на современном этапе развития субкультуры «ролевики» уделяют внимание моделированию знаков и символов субкультуры в рамках игрового пространства, а для того, чтобы это выглядело более реалистично, используют технические элементы, в отличие от «условного» моделирования ролевых игр на природе, которое имело место на первом этапе развития субкультуры.

Вместо посещения «менестрельников» (концертов нескольких исполнителей) или «квартирников» «ролевики» посещают концерты тех же ролевых исполнителей в клубах. Воссоздание средневековой и фэнтези-эстетики возможно исключительно в рамках ролевой игры. Это можно проследить на примере ритуалов, используемых на ролевых играх. Для сознательной концептуализации и мифологизации субкультурного пространства используются соответствующие механизмы архаического происхождения. Могут быть «отыграны» как календарные ритуалы, так и переходные: родильная обрядность, инициация (к примеру, игроку-«юноше» дарят меч) свадьба и др. Моделируются религиозные обряды (например, крещение, причастие), при этом акцент делается именно на правдоподобности внешних проявлений, хотя игроки по желанию (и это мастерами рекомендуется) знакомятся с соответствующей литературой, чтобы понять внутреннее содержание обрядности. По желанию игроков моделируется окказиональная обрядность. Распространенной является роль знахаря/знахарки или мага/магички. Игроки стремятся к зрелищности подобных обрядов, к их правдоподобности, что подкрепляется соответствующим антуражем.

Идентифицировать участника ролевого сообщества, кроме тех моментов, когда он, собственно, занимается ролевой игрой, не представляется возможным, что создает трудности для определения точного количества российских «ролевиков». В повседневном пространстве они придерживаются общепринятых социальных норм, транслируемых господствующей культурой.

Участники ролевых игр стремятся наладить диалог с представителями образовательных, общественных и политических организаций. Для этого они могут устраивать «специальные события», например турниры, где используют умение участников ролевых игр фехтовать. К примеру, в 2000 г. среди самарских «ролевиков» появилась идея проведения уличных турниров в честь какого-либо исторического лица. В 2001 г. был проведен Уличный турнир в память основателя Самары — воеводы князя Засекина, а в 2002 г. при финансовой поддержке Департамента культуры, Департамента народного образования, Департамента по делам молодежи, Управления по туризму состоялся проект «Битва Тимура и Тохтамыша». На фестивале было примерно 3500 зрителей, по его результатам появилось около двух десятков публикаций в газетах и журналах, около десяти информационных сюжетов на самарском и центральном телевидении[12]. Одним из результатов стало положительное отношение к ролевому сообществу Самары со стороны губернской администрации.

Таким образом, на первом этапе развития субкультуры ролевых игр ее носители стремились к моделированию отдельных внешних атрибутов традиционной культуры, в рамках своего увлечения историей Средневековья и литературой фэнтези. На втором этапе развития субкультуры наблюдается тенденция к более реалистичному моделированию, однако лишь в рамках ролевой игры; при этом приверженность «ролевиков» ценностям урбанистической культуры стала более заметно выражена.

Если же рассматривать не только внешние проявления, но и такие характеристики, как социальная структура и нормативы субкультурного сообщества, то здесь вывод не столь однозначен.

В традиционной культуре старшее поколение выступает как источник знаний и умений, оно обладает непререкаемым авторитетом при передаче информации от поколения к поколению. В субкультуре ролевых игр существуют лидеры мнений — известные и давние игроки. «Ролевики» настойчиво отвергают существование какой-либо структуры или иерархии, подчеркивая спонтанность общения. Отношения внутри сообщества постулируются как неформальные и дружеские. Тем не менее, существуют термины, обозначающие социальные роли и статусные позиции в сообществе, составляю-

щие вместе иерархию. Во-первых, это «давние» носители субкультуры — элита, хранители и творцы символики. Они могут являться мастерами игр, но могут и ограничиваться высказыванием личного мнения в межличностной или интернет-коммуникации. Данные участники выступают в качестве «теоретиков», идеологов субкультуры. Реальным лидерством они не обладают; лидерство возможно лишь в рамках небольших сообществ в рамках ролевого движения. Нет такого опытного и уважаемого участника ролевых игр, чье мнение бы не оспаривалось кем-либо[13]. Данных представителей как опытных игроков приглашают на ключевые роли в играх, так как мастера убеждены, что они смогут их «отыграть». Однако при этом лидеры мнений создают и поддерживают определенные каноны и нормативы ролевых игр.

Если на начальном этапе развития субкультуры нормативности не было (люди не столько играли, сколько «вживались» в определенную роль) и она лишь начинала складываться (так, в 1994 г. была предпринята попытка формирования стандартов правил ролевой игры на основе наработанного опыта[14]), то сейчас существует четкая нормативность — и по типам игр, и по моделированию оружия и костюмов. Для сравнения, в сообществе участников ролевых игр в Германии существует несколько типовых модификаций правил, поэтому мастерам достаточно просто указать издание правил и версию.

Носители субкультуры ролевых игр проводят активную работу по сбору и трансляции ролевого знания, как в рамках ролевого сообщества, так и за его пределами. Здесь группа давних «ролевиков» — лидеров мнений — выделяется, пусть и не автономна. Они обмениваются между собой ролевыми знаниями, а также стремятся к их трансляции. Так, с 2001 г. в Казани ежегодно проходит «Мастер-Зилант» — конвент мастеров ролевых игр.

В апреле 2007 г. был создан проект «Академия Ролевых Искусств» (АРИС). Цель проекта — развитие и распространения знаний о ролевых играх[15]. Направления деятельности — создание свода академических знаний по ролевым играм, организация обучения мастеров и игроков, привлечение в ролевые игры новых участников. К примеру, в рамках его весенней сессии в 2007 г. было проведено 6 семинаров.

В ролевом сообществе существует и другой открытый образовательный и исследовательский проект — «Университет Игры»[16], запущенный в 2008 г. Сессии Университета проходят в форме серии мероприятий — лекций, проектных и аналитических семинаров, мастер-классов, круглых столов, игр и дискуссий, которые проводят

«ролевики» — лидеры мнений. Принять участие в этих мероприятиях может любой желающий, однако подавляющее большинство мероприятий предполагают активность и интеллектуальный вклад всех участников.

Как правило, когда молодые мастера на семинарах предлагают какие-то свои идеи, лидеры мнений советуют им изучить накопленный опыт в базах данных по ролевому знанию, намекая на то, что предлагаемое «молодыми» уже было предложено кем-то из давних «ролевиков». Всё, что не соответствует собранному ролевому знанию, воспринимается ими резко критически. Это демонстрирует одну из характерных черт традиционной культуры.

С другой стороны, в инновационной культуре, в отличие от традиционной, коллективистское начало уступает место индивидуализму. На начальном этапе развития субкультуры ролевых игр мастера выдавали роли на игру лишь лидерам команд. Сейчас же для каждого игрока готовятся подробные персональные вводные. Здесь мы видим переход от характерной черты традиционной культуры к черте культуры урбанистической.

Далее, в первый период развития субкультуры преобладала межличностная непосредственная коммуникация в местах встречи «ролевиков», которые были четко определенными в различных городах («Эгладор» в Москве, «Черная речка» в Санкт-Петербурге и др.), встречи проходили раз в неделю. Эти места встречи служили главным коммуникативным пространством для «ролевиков», наряду с самой ролевой игрой.

В 2001—2002 гг. распространение Интернета и рост его доступности привели к формированию единого информационного пространства, и различные сообщества существуют в рамках единой субкультуры ролевых игр. Коммуникация, опосредованная Интернетом, стала преобладающей в ролевом сообществе. Традиционные места встреч «ролевиков» в различных городах перестали использоваться как коммуникативное пространство. Вместо устной традиции передачи фольклорных произведений (былички, анекдоты) стала преобладать письменная. Следовательно, здесь мы вновь имеем дело с переходом от черт традиционной культуры к чертам культуры урбанистической.

Субкультура ролевых игр балансирует между формами и характеристиками традиционной и урбанистической культуры. На первом этапе развития субкультуры ролевых игр ее носители стремились к моделированию отдельных внешних атрибутов традиционной культуры. На втором этапе развития субкультуры наблюдается тенденция к более реалистичному моделированию, однако лишь в рамках

ролевой игры; при этом приверженность «ролевиков» ценностям урбанистической культуры стала более заметно выражена. Данные тенденции наблюдаются на фоне общего увлечения носителей субкультуры историей Средневековья и литературой фэнтези в целом, и архаичной и средневековой эстетикой в частности.

Примечания

[1] *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. М., 2004. С. 329.

[2] ХИ-90 — это было ощущение сказки: Интервью с А. Леутиным (Торином) // Крылатый вестник. 2007. № 25. С. 5.

[3] *Куприянов Б.В.* Очерки общественной педагогики: Ролевое движение в России / Куприянов Б.В., Подобин А.Е. Кострома, 2003. Цит. по: Ролевые игры и педагогика: Очерки общественной педагогики: Ролевое движение // Крылатый вестник. 2007. № 25. С. 30.

[4] *Бочарова Л.* Возвращение Дон Кихота: История игр // Мое королевство. 2007. № 30. С. 133—134.

[5] *Степин И.* Go, go, go игр // Мое королевство. 2007. № 30. С. 102—103.

[6] *Башарин А. С.* Городская песня // Современный городской фольклор / [Редкол.:] Белоусов А.Ф., Веселова И.С., Неклюдов С.Ю. М., 2003. С. 519.

[7] Форум «Манор» // Форум [2000, 2002, 2005, 2007]. URL: http://forum.manor.ru (дата обращения: 20.05.2009).

[8] Строительство на ролевых играх // Сайт [2008]. URL: http://community.livejournal.com/lrpg_building (дата обращения: 20.05.2009).

[9] *Молодых О.* Строительство игровых крепостей: опыт архитектора, ни одна из крепостей которого не была взята // Мое королевство. 2008. № 33. С. 204.

[10] *Рожков В.* Эволюция ролевых игр // Очерки неформальной социотехники. Кожаринов М., Кордонский М., 2008. С. 79.

[11] *Кожаринов М., Рожков В.* Игры с применением Hi-tech: Материалы с Мастеркона-2008 // Мое королевство. 2008. № 33. С. 162.

[12] «Битва Тимура и Тохтамыша: опыт социализации ролевых игр на конкретном примере // Мое королевство. 2007. № 30. С. 88—91.

[13] *Немирова А.* Об оценке успешности ролевой игры / Мое королевство. 2007. № 31. С. 17.

[14] *Лустберг А.* История ролевого движения СПб / Мое королевство. 2006. № 28. С. 75.

[15] АРИС — Ролевые игры живого действия // Сайт [2007]. URL: http://www.rpg.ru/rpg/aris (дата обращения: 20.05.2009).

[16] Университет Игры // Сайт [2008]. URL: http://zilant.konvent.ru/wiki/index.php (дата обращения: 20.05.2009).

Д.А. КОСТИНА
(Екатеринбург)

СОВРЕМЕННОЕ СКОМОРОШЕСТВО НА ПРИМЕРЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ НЕОФИЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ — СТАРИКА БУКАШКИНА И ОБЩЕСТВА «КАРТИННИК»

Старик Букашкин — это псевдоним, который придумал для себя фотограф-экспериментатор, концептуалист, живописец-абстракционист Евгений Малахин (16.09.1938, Иркутск — 13.03.2005, Екатеринбург). Будучи по образованию и по профессии инженером-энергетиком, свою творческую деятельность он начинал в 1970-х гг. Примерно в 1988 г. организовал неформальное Общество «Картинник», и немного позже ушел в дворники.

Созданное им Общество «Картинник» не имело постоянного состава и фактически включало в себя людей, которые с некоторой регулярностью заходили к Малахину в подвал-дворницкую в центре города и участвовали в росписи так называемых «морально-шинковательных» досочек примитивистскими картинками на его стихи:

Лежу на траве, а по небу стрижи,
я вижу их, вижу, и значит, я жив.
(Есть мораль, и польза есть
В досочке, прошу учесть).

Досочки назывались «морально-шинковательными» или «морально-бытовыми», так как первоначально совмещали в себе утилитарную и эстетическую функции и могли использоваться по прямому назначению на кухне.

Другой вид активности Общества «Картинник» заключался в так называемых «акциях коммуникации». Они проходили приблизительно следующим образом: группа из нескольких человек во главе с самим Стариком Букашкиным, одетым в ярко-красный балахон

с многочисленными карманами для «морально-шинковательных» досочек, лапти и какой-нибудь головной убор с бубенцами (строительная каска, тюбетейка, милицейская фуражка), выходили на улицу, собирали разрисованный шатер, где развешивали свои картинки, и начинали играть на музыкальных (часто самодельных) инструментах, петь песни и выкрикивать букашкинские стишки. Сам Букашкин с бубном в руках или с балалайкой пел, плясал и раздавал из сумки «морально-бытовые» досочки тем прохожим-зрителям, кто откликался на игру. Например, Букашкин говорил: «Слезятся маленькие глазки у крокодильчика без ласки — есть сегодня здесь крокодильчики?», и если кто-нибудь отвечал «я», получал досочку в подарок. Со своими импровизированными «концертами» Общество «Картинник» объездило множество рок-фестивалей, часто выступая не на сцене, а в фойе, где иногда зрителей собиралось больше, чем в зале.

Сам Старик Букашкин называл эти выступления «фолк-панк-шоу-скоморох-тусовкой», а себя — «панк-скоморохом»:

Я настоящий скоморох
И честно признаюсь —
Как только слышу АХ! и ОХ!
Так сразу и смеюсь!

Скоморох являлся носителем древнерусской смеховой культуры, которая, в свою очередь, была частью или разновидностью народной культуры средневековья. Анализ этой культуры в западноевропейском ее выражении сделал М.М. Бахтин в книге «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (М., 1965). Этот труд стал основополагающим для многих исследователей, которые занимались изучением «смехового мира» Древней Руси. В частности, на работу М.М. Бахтина опираются Д.С. Лихачев и А.М. Панченко («Смеховой мир» Древней Руси». Л., 1976), С.Е. Юрков («Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX в.)». СПб., 2003), А.А. Белкин («Русские скоморохи». М., 1975) и др. Мое исследование основывается также на трудах этих авторов.

По предположению Юркова, «образ скомороха сложился, очевидно, в результате слияния древнерусского певца-гусельника и “ряженого” — участника языческого празднества, развлекавшего собравшихся своим “беснованием”»[1]. Само слово «скоморох», по одной из версий, происходит от арабского [maskharai] («смех», «насмешка», «глум») и связано с ряжением, карнавальной традицией носить маски во время народных праздников, развитой как

на Западе, так и на Руси. «В дальнейшем посредством перестановки букв “маскарас” превращается в “скамарас” и окончательно закрепляется в форме “скоморох”»[2]. Таким образом, мне представляется логичным провести сравнение «акций коммуникации» «Картинника» не только с древнерусской смеховой культурой, но и со смеховой средневековой культурой в целом.

М.М. Бахтин выделял три составляющих народной смеховой культуры:

1. Обрядово-зрелищные формы (празднества карнавального типа, различные площадные смеховые действа и проч.).

2. Словесные смеховые (в том числе пародийные) произведения разного рода: устные и письменные, на латинском и на народных языках.

3. Различные формы и жанры фамильярно-площадной речи (ругательства, божба, клятва, народные блазоны и др.)[3].

Деятельность Общества «Картинник» может быть сопоставлена только с первой и частично со второй составляющей, так как к жанрам фамильярно-площадной речи творчество «картинников» не имело никакого отношения.

Основное сходство с обрядово-зрелищными формами средневековой культуры и «акциями коммуникации» «Картинника» заключается в подчеркнуто неформальном, неофициальном характере того и другого. Но если в средние века этот неофициальный «внецерковный и внегосударственный аспект»[4] противопоставлялся серьезным официальным феодально-государственным или церковным церемониалам, то деятельность «Картинника» протекала как бы сама по себе, без противопоставления каким-то официальным мероприятиям.

Другое сходство заключается в наличии мощного игрового начала, которое сближает и смеховую средневековую культуру, и «акции коммуникации» с театрально-зрелищными формами. Но ни то, ни другое не является чисто художественной театрально-зрелищной формой и, по словам Бахтина, «вообще не входит в область искусства»[5], эти явления находятся «на границах искусства и самой жизни. В сущности, это — сама жизнь, но оформленная особым игровым образом»[6].

Характерная для смехового средневекового мироощущения логика «обратности», «изнанки», также была свойственна деятельности «Картинника» и выражалась в совершении некоторых действий «наоборот»: например, частое выступление на рок-концертах не на сцене, а в фойе, не продажа, а раздаривание «морально-шинковательных» досочек, желтая майка Старика Букашкина

с надписью на английском, а не на русском языке «I'm a great Russian poet» и др.

С типично русской формой смеха — балагурством — Старика Букашкина сближают его лингвистические опыты. Значительную роль в балагурстве, как отмечает Д.С. Лихачев, играет «лингвистическая» его сторона, и пишет об этом так: «Балагурство разрушает значение слов и коверкает их внешнюю форму. Балагур вскрывает нелепость в строении слов, дает неверную этимологию или неуместно подчеркивает этимологическое значение слова, связывает слова, внешне похожие по звучанию»[7]. Эта характеристика, данная Д.С. Лихачевым, может быть применена и к букашкинскому опыту игры с текстом и словом. Так, например, «Булочная-кондитерская» превращалась Букашкиным в «Кулачную-бандитерскую», а «Закусочная» и «Сосисочная» при слиянии становились «Засочной-сосикусочной». Тексты на «морально-шинковательных» досочках также заслуживают особого внимания, как пример балагурства:

Черное небо, ветвями упрясь,
Небо на землю не дадет упасть
(шинковательно-предохранительная досочка),

или:

Не пысь мне лось на нару!
(не сыпь мне соль на рану),

или:

Понятно даже нашей кошке,
что пить нельзя, нельзя ни крошки!

Д.С. Лихачев отмечает особую роль рифмы в балагурстве, большое значение она имела и для букашкинских стишков:

Ах вернисаж, ах вернисаж,
Какой волшебнейший мираж,
Какой дворец, песок и пляж,
Какой разо — и чароваш.

Однако если древнерусское балагурство служило обессмысливающему «обнажению» слова[8], а рифма «оглупляла» его, то букашкинские эксперименты со словом, скорее, наоборот способствовали проявлению новых смыслов слов, знакомых всем. Фразы, построенные с нарушением семантических правил русского языка, тем не менее, не кажутся абсурдными, например: «пацифико-мирная досочка дружного типа».

Однако если древнерусский смех направлен, в первую очередь, на самих смеющихся (они изображают себя нагими, несчастными,

неудачливыми, что неизбежно влечет за собой снижение их образа, саморазоблачение, самоуничижение), то в поведении членов «Картинника» этого не наблюдалось. Они не повествовали о бедствиях — ни о частных, ни о всеобщих, — они лишь пропагандировали общечеловеческие ценности, часто в форме некого призыва:

Давайте винтовки в цветы превращать
И на затылке венки помещать,

или:

Если ты герла что надо —
ты не пей, не пей, не надо.

Все дело в том, что для средневековой смеховой культуры в целом и для древнерусской в частности характерно деление вселенной на организованный упорядоченный мир, подчиняющийся правилам и системе, и антимир, нелепый, дурацкий, где все происходит наоборот. Средневековый смех является частью антимира, маркирует его, а скоморох выступает как основной носитель антиповедения, не подчиняющегося правилам и запретам, установленным церковью и государством в мире упорядоченном. Такое деление связано с характерным для средневековья четким разграничением понятий и явлений на «богоугодные» и «дьявольские». Отсюда понимание смехового мира как мира низового, материального, бездуховного, с этим же связана традиция использования скоморохами нецензурных выражений. Бранная речь, благодаря своей табуированности, носила статус «нарушителя норм», что очень соответствовало и миссии скоморохов показывать, что «свобода возможна даже в условиях жесткого запрета»[9].

Миссия «Картинника» заключалась совершенно в другом: они видели своей целью установление контакта со зрителями, т.е. коммуникацию. Скомороший стиль поведения был выбран, вероятно, лишь как способ достижения этой цели. «Картинники» не высмеивали ни себя, ни окружающую действительность, не противопоставляли свою деятельность неким официальным структурам, не боролись с системой, они лишь пропагандировали общечеловеческую мораль, вечные духовные ценности и этические нормы. И в этом глубинное различие средневековой смеховой культуры и Общества «Картинник».

Таким образом, можно сделать вывод о том, что кажущееся на первый взгляд очевидным сходство выступлений «Картинника» и скоморошьей традиции, имеет преимущественно внешний характер (внешний вид, манера поведения, балагурство, неофициальность и проч.). Глубинная же суть этих двух явлений принципиально разли-

чается. Следовательно, скорее всего, можно говорить о сознательной эксплуатации Евгением Малахиным (Стариком Букашкиным) и Обществом «Картинник» черт смеховой культуры, к восприятию которых русский человек, так или иначе, готов, благодаря исторической памяти.

Вероятно, первичным импульсом для обращения к традиции скоморошества стало желание огласки собственных произведений, естественное для любого художника. К нему добавилось стремление утверждать незыблемые человеческие ценности в сложное перестроечное и постперестроечное время через установление контакта, связи со случайными зрителями-прохожими. Так и родились «акции коммуникации» в скоморошеском стиле.

Примечания

[1] *Юрков С.Е.* Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX в.). СПб., 2003. С. 43. См. также: *Шабуров А.* «Читай сколько хочешь, любезный товарищ!» // Урал. № 11. 1990.

[2] *Фаминцын А.С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1995. С. 81.

[3] См. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

[4] См. там же.

[5] См. там же.

[6] См. там же.

[7] *Лихачев Д.С., Панченко А.М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976. С. 27.

[8] Там же. С. 26.

[9] *Юрков С.Е.* Указ. соч. С. 49.

СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Выпуск 13

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА

Сборник научных статей

Составители
Михаил Дмитриевич Алексеевский
Варвара Евгеньевна Добровольская
Александра Борисовна Ипполитова

Редактор *И.Е. Чибисов*
Дизайн и верстка *И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева*
Корректор *Л.П. Платонова*

Подписано в печать 00.00.10. Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура NewtonC. Объем 26,5 уч.-изд.л.; 26,0 а.л.; 29,0 печ.л. Тираж 300 экз. Заказ №

ФГУК «Государственный республиканский центр русского фольклора»
119034, Москва, Турчанинов пер., 6

ОНО «Типография Россельхозакадемии».
115598, г. Москва, ул. Ягодная, д. 12.