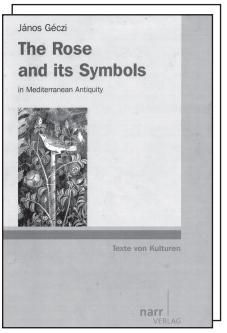


János Géczi. *The Rose and its Symbols in Mediterranean Antiquity.* Tubingen: Narr Verlag, 2011. 453 p.

Роза пахнет розой, хоть розой назови ее, хоть нет…

Среди многочисленных символов вообще и растительных в частности мало найдется столь нагруженных разнообразными смыслами, как роза. Велик, соответственно, и набор цитат, которые может припомнить читатель: от пушкинского *Льзя ли розой не назвать?* до мистического *sub rosae*, введенного в широкий обиход Дэном Брауном. В промежутке разместились «Имя розы» Умберто Эко, «Роза Парацельса» Хорхе Луиса Борхеса, «Дикая роза» Айрис Мёрдок и многие другие произведения — дань прекрасному цветку отдали представители практически всех литературных жанров.

Монография[1] профессора Паннонского университета в Веспреме Яноша Геци посвящена, как видно из названия, самому начальному этапу процесса складывания символики этого цветка, в рамках которого определились направления ее дальнейшего — крайне успешного — развития. Отдельные части книги ранее уже появлялись в печати, что неудивительно, учитывая, что профессор Геци занимается этой темой более двадцати лет. И вот разрозненные статьи оформились в единое целое и встретились под одной обложкой. Книга естественным образом делится на три части,

Валерия Борисовна Колосова
Институт лингвистических исследований РАН,
Санкт-Петербург
chakra@eu.spb.ru

[1] Книга является переводом монографии о культурной истории розы в античном Средиземноморье, опубликованной на венгерском языке в Будапеште.

выделенные по культурно-географическому признаку: Древняя Греция, Древний Рим, раннее христианство.

Несомненным достоинством книги является ее многогранность. Автор рассматривает все возможные аспекты, связанные с розой как биологическим видом, символом, литературным и художественным образом, выходя, таким образом, далеко за рамки, заданные в заглавии.

Первую главу — **«Роза в древнегреческой культуре»** — автор начинает с рассмотрения самых ранних сведений о розе в Европе. Греческое слово *ρόδον*, имеющее два значения, неразрывно связывает розу и розовый цвет, что привело к их частичной взаимозаменяемости в текстах источников и заложило первые основы символики. Приводится ряд этиологических мифов о розе, а также отмечается связь розы и смерти, которая проявляется в обычае украшать мертвое тело цветами и цветочными гирляндами. Роза, обязанная своим происхождением Адонису и Афродите, стала символом плодородия и возрождения, вечной жизни после смерти. Автор последовательно демонстрирует, как роза, первоначально ассоциировавшаяся только с богами, затем с полубогами и смертными, связанными с богами, в конце концов стала объектом, используемым в повседневной жизни по публичным поводам.

Задаваясь вопросом о причинах изобилия значений розы, автор находит одну из них в греческой культурной традиции: греки терпимо относились к индивидуализму, в то же время почитая дух общности. До македонского завоевания Греция не была гомогенной, в ней формировались разные идеи, каждая со своей символикой. Вторую причину автор видит в мозаичной природе греческой религии, культы и ритуалы которой (а следовательно, и системы символов) так и не были унифицированы.

В греческой поэзии I–III вв. н.э., от Августа до Диоклетиана, роза в основном фигурировала как выразитель всех оттенков красного цвета и как аксессуар мифологического пространства. Роза могла указывать на любовь, но ее шипы могли означать и любовные страдания. В поэзии имперской эпохи независимая ценность розы проявляется более отчетливо, в результате она стала способна выражать более узкие концепты, в зависимости от случая. Количество значений розы как символа не уменьшилось, скорее эти значения стали менее смешанными, более независимыми.

Я. Геци затрагивает и более узкоспециальные аспекты применения цветка. В частности, упоминает о юридической регламентации употребления розы: так, законы Солона (640–560 гг.

до н.э.) запрещали девушкам, потерявшим девственность, носить розовые гирлянды. Роза в этом случае провозглашалась признаком девственной чистоты, которая могла быть посвящена богине.

В трактате «О цветах» (De Coloribus) окраска растений толкуется как результат смешения четырех природных элементов. Белые лепестки, заключенные внутри розового бутона, указывают на преобладание воды, а затем бутоны открываются и меняют цвет в результате воздействия солнечного света. Теория элементов придала единую форму базовым знаниям тогдашней натурфилософии. Четыре элемента были объединены с четырьмя качествами — свойствами горячего, холодного, влажного и сухого. Охлаждающий эффект розы упоминался у Теофраста и Диоскорида; та же функция приписывалась розовым гирляндам, надевавшимся во время возлияний.

Рассматривая различные древние источники о происхождении розы как ботанического вида и сравнивая их с современными генетическими данными, автор приходит к выводу, что «историческая правдивость информации Геродота о розе противоречива и нельзя заявить твердо, что роза действительно произрастала в Македонии, — однако она и не может быть опровергнута, так как горная среда сравнима с условиями кавказских склонов, которые считаются генетическим центром происхождения розы» (С. 125). В то же время заслуживает внимания версия о проникновении в Грецию из Малой Азии если не самой розы, то практики ее использования как ароматического цветка: «Любовь к ароматам была особенностью персов, и приношения ароматов были частью их религиозных действий; греки переняли использование розы в культах от народов Малой Азии; одной из форм такого использования является изготовление гирлянд» (Там же).

В отличие от большинства книг, посвященных проблемам символики, в этой монографии глубоко изучены и прагматические аспекты, связанные с розой. Активное использование цветов и розового масла предполагало разведение растения в крупных масштабах. Как ни странно, в розе ценился в первую очередь совсем не цвет, а большое количество лепестков и приятный запах. В настоящее время неизвестно, приобрело ли ароматное растение особую ценность в силу своей красоты или та оказалась просто дополнительной особенностью цветка, главным предназначением которого было дарить прекрасный аромат. Цветочные гирлянды, изображенные на рельефах и описанные в литературе, указывают на активное использование цветов для художественного оформления. Растения, необходимые для этого, не выращивали в домашних внутренних

дворах или общественных и священных парках. По большей части их покупали на рынках; коммерческие поставки растений обеспечивали или открытые садовые участки вокруг городов, или собирание цветов в дикой местности. По традиции центром производства роз был Родос. Город и остров получили от цветка свое имя, на острове чеканились монеты с изображением роз. Точность изображения такова, что позволяет определить разновидность цветка как *Rosa gallica*. Вообще же Теофраст в своей "Historia plantarum" различал три разновидности роз, которые современные ботаники определяют как *Rosa canina*, *R. sempervirens* и *R. centifolia*. Происхождение *R. centifolia* неясно, в ее вероятные предки включают *R. gallica*, *R. alba*, *R. canina* и *R. damascena*, от которых она, возможно, появилась в результате естественной мутации.

Поскольку роза обладала многими свойствами, имевшими практическое значение (хотя и не одинаково важное) и мифологизированными греками, ей отводилась роль и в гигиенической и медицинской практике, и в кулинарии, и в художественном оформлении. Торговля и общественная жизнь не только поддерживали культ розы в течение многих столетий, но и усиливали его. В дополнение к повседневным и литературным взглядам знание о розе стало частью философии и садовой культуры.

Вторая глава — **«Римская роза»** — посвящена развитию символики розы в Древнем Риме. Автор прежде всего демонстрирует, что повседневное и символическое использование розы в Древнем Риме стало результатом культурных контактов с греческой цивилизацией, отмечая и то новое, что было привнесено в культ розы римлянами. В этой части монографии заметно большее внимание уделяется образу розы в литературе и искусстве. В римской прозе и поэзии золотого века роза появлялась в сюжетах, связанных с Венерой и Вакхом, главными богами плодородия. Ее жизненный цикл стал выражением перемен, взросления и старения, а роза с опавшими лепестками означала ход времени.

В римском изобразительном искусстве автор отмечает стремление к реализму; новшество ландшафтной живописи римлян заключалось в том, что естественное окружение изображений людей также наделялось определенным значением. Розетки и розы, нарисованные на потолке или вырезанные в дереве или камне, символизировали тайну — по этому поводу автор высказывает гипотезу о том, что выражение *sub rosa*, предупреждение не выдавать конфиденциальную информацию, восходит к легенде, в которой Купидон подкупил розой бога молчания, чтобы тот не выдал Венеру. В любовных романах, весьма популярных во всей империи, цветок розы выражал духовность,

чистоту или красоту персонажа. В рассказе «Лукиос, или Осел» (приписываемом Лукиану), в «Метаморфозах» Апулея, а также в историях об «идеальной любви» роза обозначает божественное чувство в противоположность чисто физической любви; будучи культурным цветком, она становится воплощением человеческих ценностей, платонической любви, девственной чистоты во время великих бедствий и непоколебимости души среди тягот жизни.

Естественным последствием многовекового взаимного влияния греческой и римской культур стала большая степень сходства между двумя мифологическими системами, политическими структурами и деталями быта. Как и греки, римляне связывали возникновение розы с телесными жидкостями, особенно с кровью. Поскольку роза уже получила место рядом с Афродитой, она стала атрибутом Венеры и королевой растений. Роза, первоначально символ фертильности, позже стала знаком красоты, любви и весны, выражением радости и восторга, символом смены сезонов, а порой даже заменой самих богов. Из-за теснейшей связи розы с Венерой подчиненная роль цветка постепенно изменилась, и они стали символами друг друга: так, в стихотворении начала IV в. уже Венера предстает как символ розы. Взаимозаменяемость означающего и означаемого в свою очередь свидетельствовала о размывании границы между сакральным и профанным использованием.

Изначально в Риме гирлянда, как и у греков, была способом почтить богов и исполняла сакральные функции. Юпитеру подносили дуб, а позже дикий каштан и грецкий орех; Марсу — дуб и мирт; Аполлону — лавр, маслину и пальму; Церере и Прозерпине — растения траура: омелу, кипарис, сосну и гранат. Римляне сделали применение гирлянд широко распространенным обычаем. Ношение гирлянд, то есть принятие божественной славы, регулировалось законом. Один случай злоупотребления гирляндой приведен у Плиния: во время Второй Пунической войны меняла Фульвиус появился на своем балконе с розовой гирляндой, тогда как использование цветочных гирлянд было разрешено только после победы; преступника посадили в тюрьму.

В быту римлян роза использовалась не менее активно, чем у греков, она сопровождала людей от рождения через ежегодные празднования до погребального бдения. Римляне делали розовое вино, розовые лепестки использовали для предотвращения интоксикации, для охлаждения разгоряченного лба, избавления от винного запаха изо рта, как магическое любовное зелье. Римские врачи, основываясь на положениях Диоскорида и Галена, приписывали розе охлаждающий эффект.

В отличие от греков, римляне имели хорошо развитую культуру садоводства. Так, были известны специальные процедуры для ускорения или задержки цветения садовых роз, а также детали использования теплой воды и оранжерей для выращивания зимних роз. Размер садов зависел от количества воды, доступной для растений. Создание акведуков позволяло размещать в садах бассейны и фонтаны и определяло размер орошаемой и пахотной земель. Первые изображения искусственных садов — своего рода абсолютной ценности — появляются на фресках I в. до н.э. Огромные территории использовались для массового производства цветов — популярного предмета торговли. Из садов цветы поставляли судами или повозками в Рим и другие города. Большие известные сады находились в Кампании и Пестуме. Римляне использовали розы в повседневной жизни, но существовал спрос и на такие предметы роскоши, как подушки и постели из розовых лепестков. Роза влияла на экономику и транспорт: так, после захвата Египта производство пшеницы в Риме было частично сокращено в пользу производства роз, а пшеницу стали импортировать морем из провинций. Тацит не одобрял использования гирлянд в военных чествованиях, как и переноса производства пшеницы в Сардинию и Африку, поскольку это оставляло народ Рима на милость кораблей и слепого случая.

Как отмечает автор, роза повлияла и на римскую философскую систему. Так, стоик Плиний искал объяснения тому, что могло побудить природу создать прекрасный цветок, от которого нет никакой пользы. Ответ был найден в этической плоскости: роза служит моральным уроком человеку, ибо то, что цветет красивее всего, быстрее всего гибнет. Зато продукты, изготовленные из розы, — масла, лосьоны, пасты и лекарства — он находил гораздо более полезными, чем гирлянды. В его «Естественной истории» (“Historia naturalis”) розе отведено больше всего места после главных сельскохозяйственных растений — зерновых, фруктов и овощей. Она считалась и хорошим медоносом. Рекомендации по возделыванию розовых кустов, уходу за почвой, методам разведения, ускорению цветения настолько полны, что новые открытия в разведении роз были сделаны лишь к концу эпохи Возрождения.

Медицинская концепция Гиппократа, следуя теории четырех стихий и принципу *signatura rerum*, отводила розе функцию лекарства от болезней крови или умеренного воспаления, включая покраснение кожи. Соответственно, от воспаления глаз использовалась роса, собранная с розы. Обзор болезней, перечисленных Диоскоридом, делает очевидным, что большинство из них имеет отношение к органам репродуктивной или пищеварительной системы. Таким образом, роза сохранила свою

ассоциацию с основанным на мифологии понятием изобилия и плодородия.

Ценной находкой для ботаников оказалась цветочная гирлянда, обнаруженная в египетской могиле 170 г. (когда Египет был частью Римской империи). Она позволила определить вид как *Rosa sancta* из Малой Азии (которая теперь классифицируется как *Rosa x richardii*). Это разводимая роза с белыми или розовыми лепестками, ее цвет не имел пурпурного оттенка *R. gallica*, зато аромат был намного сильнее, что делало ее ценным сырьем для изготовления розового масла.

Роза как символ имела так много значений, что стала метафорой божественного совершенства и желанной юности, вознагражденной или безответной любви, искушения и желания, изобилия и богатства, жизни и загробного существования. Она отсылала к таким понятиям, как храбрость героев, пролитая ими кровь и божественный восторг, и маркировала связь между богами и смертными. Неприятие розы стало проявляться с ростом числа христиан в империи. Приверженцы новой религии считали вредными не только символы, связанные с языческими богами, но и акцентирование красоты земной жизни. В глазах христиан роза превратилась в запретный цветок телесности и разврата.

Третья глава — **«Роза раннего христианства»** — заметно короче предыдущих, что наглядно демонстрирует резкое снижение роли цветка в духовной и материальной культуре ранних христиан по сравнению с греко-латинской традицией.

Глава также начинается с лингвистического анализа. Арамейское слово *ward*, как и его дериват на иврите, имеет значение не только ‘роза’, но и ‘цветок’. По этой причине упоминания розы умножились при переводе текстов с иврита на греческий.

В иудео-христианских апокрифах, где появляется метафора розы, — Книге Еноха и «Заветах двенадцати патриархов» — автор отмечает трансформацию языческого содержания системы символов при неизменности формы. Роза, соединяющая в себе цвет крови — вместилища души — и аромат святого духа, означала рождение или прибытие избранного, обещание чуда; она персонифицирует мудрость, а также усердный труд и праведную жизнь. Эти символы послужили моделью для более поздних христианских авторов и источником отбора и канонизации христианской символики розы.

Следующий этап в формировании символики розы автор называет «ранним христианским антисимволизмом». В конце I в. христиане дистанцировались не только от государственной религии Римской империи, но и от восточных религий и грече-

ской философской мысли. Они создали свою этику, в частности собственную символику розы, сузив ее рамки и христианизировав содержание. Еще во II в. роза была настолько исключена из христианской жизни, что было невозможно ни возлагать ее на тела покойников, ни сажать на могилах; также не поощрялись умащение розовым маслом и употребление лекарств из розы. Однако логика христианства требовала вознаграждения за добродетельную жизнь — такой наградой могла оказаться и роза. Роза, свитая в корону, могла быть лишь даром мученику, знаком принятия души на небеса. В трудах каппадокийских отцов церкви цвет розы предстает как феномен божественного мира, а рай — как цветущие поля роз без шипов. Роза также приобрела такие аллегорические значения, как брак с Христом в противоположность мирскому браку, духовность как спасение, направляющее слово церкви.

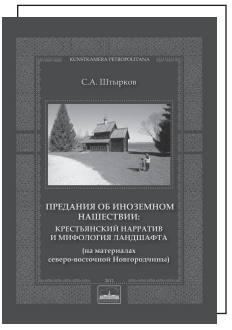
Под влиянием христианства растет ряд двойственных интерпретаций розы. Цветок является вестником весны, но шипы предупреждают о том, что прекрасная внешность может быть обманчива. Шипы могли означать телесную боль, а роза — благоухание святости. Роза, вырастающая среди шипов, толковалась и как появление христиан из среды иудеев. Ассоциации святого духа и огня привели к изображению духов в виде языков пламени; позже к этой паре добавилась роза. Языки пламени могли исходить из рая или ада, что давало возможность дуально толковать розу с ее лепестками цвета пламени. Христианство постепенно включало в свою доктрину идею, что упоминание или изображение этого цветка служит отсылкой к раю. Красная роза была символом мученичества святых и напоминала о том, что мученики заплатили кровью за свое право войти в рай. Роза без шипов маркировала рай, а с шипами — человечество после грехопадения. Глава в целом демонстрирует, как монотеистическая религия давала возможность выживания языческим мотивам и символам и как происходила реинтерпретация одного конкретного символа.

В заключение остается только сказать, что книга производит впечатление хорошо сбалансированного целого, в котором уместна каждая деталь: от иллюстрации на обложке, представляющей фрагмент росписи дома Веттиев в Помпее, до цитат на древних языках, позволяющих дотошному читателю ознакомиться с оригиналами анализируемых текстов. В то же время роза, оставаясь главной темой книги, не вырвана из общего исторического и культурного контекста. Монография дает представление о многих аспектах жизни античного Средиземноморья — мифологии, литературе, искусстве, медицине, политике, экономике. Список литературы достаточно обширен (С. 435–446) и включает как антологии и собрания сочинений

древних авторов, так и труды по истории, литературоведению, истории искусства и медицины. Книга также снабжена указателем личных имен и топонимов, что при обширности рассмотренного материала представляется не просто желательным, а необходимым.

Янош Геци оставил финал открытым, поставив вопрос о том, какую новую роль отцы церкви могли предложить цветку со столь длинной историей и богатой символикой. Хотелось бы надеяться, что ответ мы получим в новой книге — о символике розы в Средние века.

Валерия Колосова



С.А. Штырков. *Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины)*. СПб.: Наука, 2012. 228 с.

В самом конце 2012 г. увидела свет книга, которая, несомненно, будет увлекательным чтением для всех интересующихся народной культурой и фольклором населения Северо-Запада России. Монография С.А. Штыркова, сотрудника Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) и доцента Европейского университета в Санкт-Петербурге, посвящена изучению широко распространенного в крестьянской среде фольклорного мотива *литовского нашествия* или *литовской войны*, произошедшей в незапамятные времена и оставившей свой след в виде погребальных памятников, топонимов, святых и почитаемых мест и пр. Нельзя сказать, что предания о *литовской войне* не попадали в поле зрения исследователей ранее — наоборот, в силу их широкого бытования

Евгений Викторович Платонов
Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург
countrysite@gmail.com

и универсальности с ними сталкивался каждый этнограф, сфера интересов которого связана с восточными территориями Северо-Запада. Однако популярность, краткость и малая вариативность предания стала причиной того, что оно воспринималось как некое общее место, ожидаемый и привычный топос каждого опроса. Следствием этого стало отсутствие специальных работ, в которых это предание получило бы всестороннее описание и научно аргументированный анализ.

В предшествующей историографической традиции предания о нашествиях, которые происходили в древние времена, относили к типу исторических преданий и рассматривали их как таковые — в качестве отражения и преломления в фольклоре неких реально произошедших событий. С.А. Штырков ставит вопрос иначе: какую функцию предания о *нашествии литвы* выполняют в коллективной памяти общины, не ***что*** они, а ***зачем***. Причиной такой на первый взгляд неожиданной постановки вопроса стало предварительное изучение морфологии многочисленных преданий о *литве*, которое показало, что структура фольклорных рассказов не соответствует схемам традиционных народных нарративов о святотатцах и их наказании, и это позволило предположить книжное происхождение преданий о *литве*.

Другой важной задачей стал поиск вероятных источников преданий в славянской средневековой литературе и восточнохристианской агиографической традиции, что дало основание автору затронуть сложную тему влияния письменных источников на региональный фольклор. Этими двумя основными задачами, впрочем, не исчерпывается проблематика исследования: они закономерно влекут за собою целый ряд более частных вопросов, в процессе решения которых из аморфного облика мифологической *литвы* постепенно выступают наделенные чертами потусторонней, инобытийной силы фольклорные персонажи. *Литовское разорение* предстает перед нами как некая катастрофа («светопреставление»), в результате которой было уничтожено древнее население края и сформировался тот мир, в котором живут современные крестьяне. Глубина и разносторонность затронутых в монографии вопросов находится на высоком уровне осмысления проблемы культурного ландшафта, который рассматривается как ***процесс***, слепок с культуры местного населения и материал для реализации культурных символов крестьянской общины [Hirsch 1995: 5].

Книга состоит из четырех глав, каждая из которых посвящена отдельному аспекту в изучении поставленной проблемы. В первой главе «Исторические предания и конструирование коллективной памяти» предания о *литве* анализируются с точ-

ки зрения «сконструированного прошлого». Автор приходит к выводу, что исторические предания и близкие к ним тексты, распространенные в крестьянском фольклоре, мало похожи на научные представления об истории как последовательности взаимосвязанных событий. Исторические предания в большей степени являются этиологическими рассказами о происхождении объекта: в них отсутствует то, что не представлено в современном мире, в современном окружении рассказчика. Этиологические рассказы меняются со временем, на них оказывают влияние городской фольклор, школьные знания, массовая культура, кино и телевидение. Но парадоксальным образом исторические предания не исчезают в результате распространения научных знаний, они не разрушаются с появлением более точной и авторитетной информации, а функционируют параллельно с ней, включая новые действующие лица и обстоятельства. Таким образом, рассказы о *литовской войне* не являются опосредованным отражением народных воспоминаний о Смутном времени и разорении Северо-Запада шведскими и русскими войсками, то есть их нельзя причислить к таким преданиям, в основе которых лежат конкретные исторические события.

Исходя из этого наблюдения автор приходит к выводу, что предания о *литве* в фольклоре XIX–XX вв. не несут субъективную информацию об объективном прошлом, а направлены на объяснение современной действительности, в частности рассказывают о происхождении того или иного ландшафтного объекта. Так, исторические события, которые не привели к образованию ныне актуальных явлений (особо отмеченных локусов, топонимов, ритуальных практик), достаточно редки. «Наивная историография» становится способом объяснения окружающей действительности, из которой выпадают факты и события, не оставившие следа в настоящем.

Вторая глава «Рассказы о наказании святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема» посвящена анализу структуры повествований о *литовском нашествии*, в частности важному элементу подобных преданий — мотиву ослепления *литвы*. Слепотой в народных рассказах наказывается тот, кто нарушил какой-либо запрет, ослепление часто становится наказанием святотатцев, покусившихся на предмет с отчетливым сакральным статусом, чаще всего икону. Практически во всех случаях мотив ослепления связан с кощунственными действиями, которые отсутствуют в повествованиях о *литве*: *литва* слепнет либо внезапно, дойдя до определенного места, либо зайдя в церковь, что позволяет говорить скорее не о наказании за святотатство, а об окончании *литовского разорения*.

Другой особенностью рассказов о наказании святотатцев или кощунников, активно бытовавших в современных деревнях до последнего времени, можно назвать то, что речь в них идет о событиях, в той или иной степени современных рассказчику. Поругание деревенских святынь, а равно и неминуемое воздаяние за это происходили на памяти рассказчика с каким-то конкретным человеком, чаще всего односельчанином; повествования об этом насыщены эмоционально и передаются с тем или иным оценочным оттенком, чаще всего осуждающим. События же *литовского нашествия* помещаются в отдаленной перспективе неопределенного прошлого и не сопровождаются этической оценкой поведения захватчиков, несмотря на то что оно носит ярко выраженные антисоциальные черты. *Литва* сбрасывает колокола с церквей и часовен, уничтожает или переносит храмы с места на место, убивает взрослых и детей, священников, разоряет деревни, однако эти действия являются для нее нормой, выражая потустороннюю сущность *литвы*. Поэтому топос ослепления захватчиков оказывается в данной структуре повествования нелогичным — он не является зеркальным, эквивалентным наказанием за антиповедение, не симметричен совершенным кощунственным действиям.

Обособленность фольклорного мотива ослепления *литвы* заставляет искать его корни в письменных источниках, церковной устной и письменной традициях.

Поиски литературного прототипа отражены в третьей главе монографии «Предание об ослеплении *литвы:* агиографический сюжет в народной традиции». Анализ христианской литературы позволяет сопоставить предания о *литве* с распространенными чудесами, происходившими от почитаемых святынь или икон. Типологически близким к фольклорному сюжету оказывается рассказ о чуде от иконы Знамения Божией Матери в Новгороде, вошедший во многие хроники и хорошо известный в древнерусской письменности. Далее автор рассматривает тему слепоты в библейской и агиографической традиции, а также механизмы рецепции этой темы в народной традиции. Для востока Северо-Запада наиболее обоснованным путем проникновения преданий об уничтожении войска *литвы* стало знакомство со «Сказанием о чудесах от иконы Тихвинской Богородицы», в котором, в частности, повествуется об осаде Тихвинского монастыря шведским войском. В основу его легло «Сказание об осаде Тихвинского монастыря шведами в 1613 г.», созданное в 1658 г.; автором считается иконописец Тихвинского монастыря Иродион Сергиев [Словарь книжников 1998: 425–428]. Отличаясь от более ранних литературных произведений о Смутном времени обилием рассказов о чудесах от иконы

Божьей Матери Тихвинской, повесть носит поучительный характер и имеет целью прославить местночтимую святыню, пробудить в читателе благочестивые настроения, мало сосредотачиваясь на передаче событийной стороны военных действий. Текст повести насыщен молитвами, высокопарными сравнениями, эпитетами и метафорами, описаниями религиозных переживаний, что обусловило популярность «Сказания», в том числе в старообрядческой среде. Большое количество богато иллюстрированных списков с повести создавалось начиная с XVII вплоть до XIX в. Через паломников мотив ослепления *литвы* распространился и стал реализовываться в преданиях о местных святынях, при этом ослепление *литвы* стало эквивалентом смерти войска, поскольку мотив слепоты в фольклоре является синонимом перехода в иной мир.

Здесь же С.А. Штырков приходит к важному положению, которое подтверждается изучением исторических источников, описывающих возникновение деревенских святынь в России в XVIII–XIX вв.: начальный импульс почитания и общая канва рассказов о местночтимой святыни задается ее «хранителем», в роли которого может выступать монастырская братия, клир местной церкви или благочестивый мирянин (аналогичные наблюдения в отношении культов местночтимых святых в народной культуре с католическими традициями см. в: [Smith 1990: 329 et seq.]). При этом «метатекст», который в дальнейшем транслируется в качестве народного предания, при каждом его воспроизведении зачастую формируется заново из разрозненных отрывков-эпизодов, не составляющих единого текста вне ситуации рассказывания.

В четвертой и заключительной главе «Средневековые могильники в восприятии крестьян восточной Новгородчины: этиологические рассказы и ритуальные практики» археологические памятники рассматриваются в связи с рассказами о них как о последствиях *литовского нашествия.* В процессе разворачивания легенды о *литве* определяющим становится уничтожение прежнего населения края в процессе войны; могилами этих *прежних людей* часто называются сопки и жальники. Изучение крестьянских практик поминовения на жальниках таких «предков», у которых отсутствует родственная или этническая связь с ныне населяющим территорию поколением, позволяет С. А. Штыркову ввести в научный инструментарий этнографа новый тип предков-покровителей — «забудущих родителей», тогда как ранее жальники считались местом захоронения «заложных» покойников, в терминологии Н.К. Зеленина. Существенным отличием «заложных» покойников от «забудущих родителей» является то, что у последних отсутствуют вредоносные намерения в отношении живых людей. «Родители» требу-

ют церковного или мирского поминовения, в связи с чем на жальниках служились панихиды или к ним ходили жители деревни с традиционной поминальной трапезой.

Культ «забудущих» типологически связан с церковным культом неизвестных праведников и, шире, с общим церковным отношением ко всякому усопшему, которого следовало почитать как праведника. Древнерусские церковные правила предписывали почтительное отношение к таким погребениям неизвестных людей: «Аще кости мертвых кто собрав, погребеть, велика се мзда есть»; «Попу над мертвецем быв достоит служити, не во грех бо, яко над святым», — указывалось в средневековых сборниках [Смирнов 1912: 94, 59].

Таким образом, в представленной монографии проведено комплексное исследование фольклорного мотива *литовского нашествия* в области пересечения интересов фольклористики, антропологии ландшафта и анализа литературных источников, которое позволяет по-новому взглянуть на происхождение, значение и функции преданий о *литве* в крестьянской культуре.

Отдельно следует отметить наличие в издании приложений: фольклорных текстов о *литовском нашествии* и текстов из архивных источников, знакомство с которыми не менее увлекательно, чем чтение самой книги.

Небольшим недостатком является то, что очень емкие постраничные примечания вынесены за пределы основного текста, хотя они не просто дополняют или комментируют положения, приведенные автором, но являются самостоятельными и очень насыщенными смысловыми блоками, практически равноценными по содержанию основному тексту.

Библиография

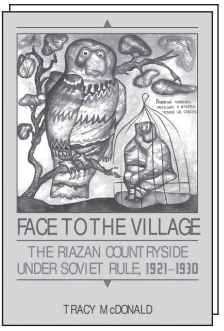
Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. Вып. 3: XVII в.

Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: тексты и заметки. М.: О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1912. (IX. Изложение правилом апостольским и отеческим (Номоканон XVI–XVII в.); XIII. Правило о церковном устроении).

Hirsch E. Landscape: Between Place and Space // The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space / Ed. by E. Hirsch, M. O'Hanlon. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 1–30.

Smith J.M.H. Oral and Written: Saints, Miracles and Relics in Brittany, c. 850–1250 // Speculum. 1990, Apr. Vol. 65. No. 2. P. 309–343.

Евгений Платонов



Tracy McDonald. *Face to the Village: The Riazan Countryside under Soviet Rule, 1921–1930.* Toronto: University of Toronto Press, 2011. xviii + 422 p.

Разобщенность города и деревни — вечный мотив русской истории. Это остро осознавали большевики, особенно после того как стал оседать вихрь, поднятый Гражданской войной. То, что революция произошла в преимущественно аграрной России, для русских марксистов одновременно было источником гордости и вызывало замешательство. Ленину пришлось пойти на типичную теоретическую уловку, чтобы оправдать немедленное свершение революции «авангардом» все еще неготового «рабочего класса», и, несмотря на то что большевики успешно захватили, удержали и консолидировали власть, перед ними встала задача, поставившая их в тупик, — управление населением, в значительной степени крестьянским, которое они не очень хорошо понимали и которого в немалой степени боялись.

В данной книге представлено исследование государственного строительства, а также попыток его реального воплощения в деревне. Лозунг «Лицом к деревне», давший название исследованию и придуманный Григорием Зиновьевым в июле 1924 г., должен был стать, как говорит Трейси Макдональд, «объединяющим призывом центра ученым, милиции, судам, всем партийным и государственным органам повернуться к деревням и их жителям» (P. 3). Однако на практике «слишком часто революционные мечты центра разбивались о берега местной

Джонатан Ватерлоу
(Jonathan Waterlow)
Оксфордский университет,
Великобритания
jon.waterlow@gmail.com

реальности, а реакциями с обеих сторон становились фрустрация и насилие» (P. 5). Тем не менее эта книга — не об упрощенно толкуемых антагонизме и (насильственном) крестьянском «сопротивлении»: Макдональд пытается усложнить традиционное противопоставление «центра» и «периферии». Хотя название «Рязань» было своего рода обозначением «отсталости», этот город находится всего в 200 км от Москвы; более того, как и многое другое в Советском Союзе, «центр» нередко был представлен местными жителями. Когда крестьяне также являются агентами государства, традиционные бинарные различия и непроницаемость миров «центра» и «периферии» стремительно рушатся. Макдональд называет это историей «запутанностей»; в данном случае употребление этого словца, по-видимому, является оправданным благодаря подлинной сложности тех отношений, которые Макдональд демонстрирует и анализирует с осторожностью, проницательностью и впечатляющим мастерством.

Вначале кажется, что Макдональд занимает оборонительную позицию относительно специфически локальной сфокусированности своего исследования. На самом деле чтение этой книги, которая не претендует (даже имплицитно) на то, чтобы описать самую большую страну в мире при помощи примеров, взятых из дюжины небольших городов, можно сравнить с глотком свежего воздуха. Можно утверждать, что все существующие исследования «Советского Союза» в действительности являются региональными (причем большинство из них посвящено Москве), хотя авторы и не признают этого. Более того, в книге много говорится о советском проекте в целом: Макдональд на основе своего исследования строит большие концептуальные модели — меняющиеся представления о времени, пространстве и власти демонстрируют несинхронность Москвы и Рязани.

Первая глава, описывающая место действия, содержит много полезной фоновой информации, фокусируясь на сельскохозяйственной, крестьянско-политической и материальной истории Рязани с 1861 по конец 1920-х гг. Статистические данные и детали описания производят большое впечатление, хотя неизбежно оказываются сухими. Тем не менее включение конкретных данных в книгу, содержащую социокультурный и социологический анализ, является преимуществом: слишком часто в исторических исследованиях, посвященных России и Советскому Союзу, мы сталкиваемся или со статистическим анализом, в котором отсутствуют конкретные живые люди, или с работами, заполненными историями конкретных людей, которым, однако, не хватает осмысления практического мира, в котором эти люди живут. В своей книге Макдональд удалось добиться тонкого баланса между этими двумя тенденциями.

Книга поделена на три части: первая задает место действия и исследует три наиболее важные сферы контактов между государством и деревней — милицию, суды и сельсоветы. Вторая часть посвящена тому, «что говорят о селе ненасильственные преступления», и исследует проблему борьбы за ресурсы. В последнем разделе анализируется, «что может сказать о селе насильственное преступление». Хотя подобная структура позволяет читателю легко погрузиться в исследование, книгу «Лицом к деревне», по-видимому, не следует читать от начала к концу, так как становятся очевидны многочисленные повторы. Когда читатель доходит до седьмой главы «Бандитские рассказы», он уже многое знает о бандитизме в деревне из более ранних глав о судах и милиции; шестая глава («Лес: дерево, тепло, ремонт») изобилует повторами благодаря тематическому подходу; глава о «Хулиганстве» добавляет немногое (если что-либо вообще добавляет) к общей концептуальной рамке при помощи нескольких колоритных рассказов о деревенских драках и хулиганстве (здесь также можно найти некоторые соображения о стремлении режима патологизировать антисоциальное поведение, но эта тема уже рассматривалась, причем более детально, в "Renovating Russia" Дэниела Бира [Beer 2008]).

Если говорить в общем, читабельность текста и детализированность информации не всегда успешно сбалансированы; скорее всего, закончив чтение книги, вы, к примеру, будете знать о краже леса в русской и советской истории гораздо больше, чем рассчитывали. И тем не менее, несмотря на то что целый ряд разделов оказывается до известной степени трудным для чтения, они, безусловно, дают богатый материал (примеры, факты, персонажи), который может быть проанализирован и с пользой применен учеными и студентами, занимающимися деревней 1920-х гг.

Картина деревни, которая существовала у нас до сего времени, — коррупция, пьянство и сопротивление советской власти. Макдональд значительно усложняет ее: автор придерживается твердой установки интерпретировать многочисленные случаи «коррупции» в их контексте, а также учитывать то, каким смыслом они обладали для современников. Действия местных судей или сельсоветов, которые легализировали незаконные сделки или освобождали от ответственности за незаконное самогоноварение, безусловно, представляли собой проявления коррупции... И тем не менее все это было лишь продолжением давно существовавшей деревенской практики. Отчасти это связано с вопросом о сопротивлении, а также с тем, как его определять: служило ли сопротивление советской власти сохранению старых привычек или же их отстаивание в значительной степени не зависело от осознанных глобальных политических проблем?

С точки зрения Макдональд, коррупция может оставаться коррупцией, однако реальный смысл анализируемых явлений зависит от того, как вы на них смотрите; крестьяне не считали это коррупцией, а равным образом и откровенным «сопротивлением». Тем не менее, с точки зрения историка, можно сказать, что обозначение явления как коррупции в действительности не должно нести отрицательных или моралистических коннотаций. Конечно, не вина Макдональд, что дело обстоит совсем не так, однако она могла бы прояснить этот момент, а не пытаться «перетасовывать» дефиниции путем тщательной контекстуализации. Тем не менее отказ исследовательницы от упрощенческой позиции, заставляющей видеть в каждом крестьянском поступке, вызывавшем неудовольствие властей, акт «сопротивления», является уместным коррективом к большинству существующих интерпретаций. Не будучи озадаченной разнообразием типов поведения и, по видимости, противоречивых «лиц», которые крестьянство демонстрировало властям, Макдональд показывает, что сама эта сложность и была реальностью 1920-х гг.

Одна из основных идей работы Макдональд заключается в том, что 1926 г. был важным поворотным моментом советской политики в деревне, заметным во всех сферах. Повернувшись в 1924 г. «лицом к деревне», центр был испуган тем, что он там обнаружил: его самые сильные страхи, касавшиеся «темного» крестьянства, нашли свое подтверждение в казавшихся бесконечными повествованиях о коррупции и пьянстве. Гибкая политика и переговоры власти с населением, ставшие возможными в эпоху НЭПа, были быстро вытеснены еще большей централизацией и отсутствием понимания местных трудностей и реальности: как пишет Макдональд, в данном исследовании «можно увидеть сдвиг от мягкой линии, акцентировавшей бедность и нужду, к более жесткой, подчеркивавшей дисциплину и контроль» (P. 182). Этот сдвиг, безусловно, был предвестием коллективизации, однако Макдональд показывает, насколько крестьянство это усваивало и продолжало следовать привычке договариваться с государством, особенно через сельсоветы, что было характерно для первой половины 1920-х гг.

Действительно, как показывает исследование, даже когда государство в 1924 г. после «укрепления» разных районов Рязанской области официально уничтожило многочисленные сельские советы, сами крестьяне через свои традиционные институции, такие как община и сход, стали эти советы поддерживать. Как подчеркивает Макдональд, «община и сход решили сохранить советы как канал связи между крестьянами и государством, когда государство уже не могло на это пойти» (P. 115). Таким образом, сельсовет был инкорпорирован в крестьян-

ский «треугольник» административных организаций: различия между «советской» и «деревенской» властями все больше и больше размывались, а каналы коммуникации между ними продолжали цениться крестьянами, становясь объектом ненасильственной борьбы.

Другой институцией, детально изученной в книге, является милиция, описание которой напоминает описание ГПУ, сделанное Артуром Кестлером, почувствовавшим власть этой организации во время его первого визита в СССР в 1932–1933 гг.: «Эта вездесущая организация, без которой ничего нельзя сделать и которая единственная способна довести дело до конца, определяет структуру тоталитарного полицейского государства» [Koestler 2005 (1954): 78]. Функции ГПУ, описанные Кестлером, можно возвести к полицейской практике 1920-х гг., хотя следует отбросить его мысль о том, что они репрезентировали «тоталитарное полицейское государство». Последнее утверждение высказано глубоко разочарованным бывшим коммунистом, однако Кестлер не ошибался в том, что касается первого положения: как отчетливо показывает Макдональд, вторжение карательных органов в большое количество сфер жизни являлось не знаком чрезмерной власти и влияния, а временным решением проблемы хронической неорганизованности и недостатков других наркоматов и государственных учреждений. Более того, хроническая нехватка кадров означала, что это государство в 1920-х и начале 1930-х гг. не было «полицейским» в каком бы то ни было смысле: хотя НКВД заявляло в 1929 г., что на 5 тысяч граждан должен приходиться один оперуполномоченный, это соотношение в Рязанской области все еще составляло один к 25 тысячам (P. 68).

Несколько слов необходимо сказать об источниках этого исследования. Помимо официальных отчетов государственных учреждений всех уровней (различных наркоматов, судов и ОГПУ), Макдональд использует крестьянские письма, отчеты селькоров, современную этнографическую литературу, центральные и местные газеты. Безусловно, одним из наиболее богатых источников являются сводки ОГПУ, но они же оказываются наиболее спорными. Хотя многие историки отмечали возможность того, что сводки подвергались «редактированию» по пути к представителям высших эшелонов власти, когда выбрасывалось все, кроме наиболее важных элементов содержания, Макдональд принадлежит к тем немногим исследователям, которые основываются на реальных свидетельствах. Тем не менее она все же обосновывает использование сводок, полагая, что нам не нужно «принимать анализ ОГПУ», когда мы читаем эти тексты (P. 24). Она могла бы пойти дальше и добавить, что подобный анализ является настолько грубым, как

и все подобные попытки вписать события, о которых идет речь в документах, в политические схемы, использовавшиеся режимом, что риск допустить ошибку в случае профессионального исследователя, обладающего глубоким знанием данного периода, в реальности оказывается весьма небольшим. Однако не следует отрицать более важного затруднения, состоящего в том, что нельзя принимать то, что люди говорят (или что зафиксировано в документе как ими сказанное), за то, что они на самом деле думают. Но эта проблема является более или менее общей для всех источников.

Макдональд внимательно изучает разные возможности прочтения наиболее содержательных и ценных высказываний в сводках. Она успешно использует идею Джеймса Скотта об «официальном транскрипте» [Scott 1990], делая при этом упор на способности крестьян напоминать государству о его невыполненных или выполненных лишь отчасти обещаниях. Этот подход отражает развитие парадигмы «говорения по-большевистски», предложенной Стивеном Коткиным [Kotkin 1997: ch. 5], поскольку в данном случае мы видим не откровенно преследующего личные интересы крестьянина, апеллирующего к прогрессистским формулам режима, но более тонкий смысл подлинных желаний, которые могли быть у современников, хотевших, чтобы большевистские мечты стали реальностью, по крайней мере настолько, насколько эти мечты обещали практические, материальные сдвиги к лучшему в повседневной жизни. Более того, такими представляются стремления сообществ, а не конкретных граждан, ставших предметом анализа Коткина; это не нереалистичные «убежденные либеральные субъекты» (“tenacious liberal subjects”), как называет их Анна Крылова [Krylova 2000], а люди, хранившие и развивавшие целый ряд межличностных и межгрупповых лояльностей и практик как в 1917 г., так и позже.

По-видимому, чем больше мы узнаем о советской истории, тем запутаннее она становится. Когда в вашем распоряжении ограниченное знание и предрассудки, порожденные холодной войной, гораздо проще увидеть (или вообразить себе) монолитные, совершенно униформные государство, общество, культуру. «Лицом к деревне» во многих отношениях является исследованием путаницы: недопонимания, умышленных «темных мест» и сложных адаптаций. Однако книга дает читателю нечто большее, чем просто наслаждение кажущимся пандемонием. Заслуга Макдональд заключается в том, что она углубляет наше понимание того, как функционировала раннесоветская деревня, на что было похоже на повседневном уровне это наполовину обособленное общество, как взаимодействовали и влияли друг на друга «центр» и «периферия».

Подводя итоги, можно сказать, что книга Макдональд — замечательный и важный вклад не только в наши представления о раннесоветской деревне, но и в то, как нам следует изучать взаимодействие между государством и крестьянством; «Лицом к деревне» проливает свет на «темные массы» крестьян, однако этот опыт исследования будет полезен и ученым, занимающимся изучением других стран и социумов.

Библиография

Beer D. Renovating Russia: The Human Sciences and the Fate of Liberal Modernity, 1880–1930. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.

Koestler A. The Invisible Writing. L.: Vintage, 2005 (N.Y.: Macmillan, 1954).

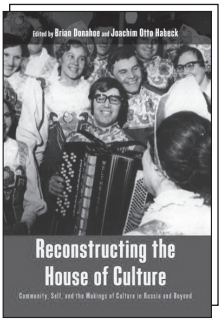
Kotkin S. Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization. Berkeley: University of California Press, 1997.

Krylova A. The Tenacious Liberal Subject in Soviet Studies // Kritika. 2000. Vol. 1. No. 1. P. 119–146.

Scott J.C. Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. New Haven, CT; L.: Yale University Press, 1990.

Джонатан Ватерлоу

Пер. с англ. Аркадия Блюмбаума



Reconstructing the House of Culture. Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond / Ed. by Brian Donahoe and Joachim Otto Habeck. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2011. 336 p.

Дом культуры — один из тех институтов, которым в прошлом исследователи не уделяли достаточно внимания. С одной стороны, это понятно: советские учреждения мало интриговали ученых, которых интересовала культура в ее традиционном понимании. Сцена дома культуры могла привлекать или отталкивать своими инструментальными

Денис Владимирович Маслов
Российский государственный гуманитарный университет, Москва
de.maslov@gmail.com

возможностями, но не потенциалом объекта научного исследования. С другой стороны, в последние 20–30 лет здесь открылись новые возможности для исследования и прежде всего — интересная проблема разграничения «искусственного» и «настоящего».

Не исключение здесь — и те ученые, которые занимаются Сибирью. Заметное число антропологических работ о Сибири последних десятилетий, как мне кажется, исходило из исследовательского интереса к проблематике столкновения «модерна» и «традиционных» культур. Одно из знаковых англоязычных антропологических исследований по этой теме отсылало к «дому культуры» как базовой метафоре [Grant 1995]. И это не удивительно: клубные учреждения удобно рассматривать, изучая процессы и инструменты, посредством которых создавалась, организовывалась и воспроизводилась область, называемая «культурное обслуживание».

Отто Хабек (Joachim Otto Habeck), один из редакторов книги, название которой можно перевести как «Реконструкция дома культуры: сообщество, индивид и ремесло культуры в России и за ее пределами», представляет читателю общее направление проведенной работы — изучение постсоциалистического состояния культуры (P. IX). Интересно, однако, что проблемы теории постсоциализма в этом исследовании не получили устойчивого, акцентированного выражения и остаются фоном непосредственной этнографической работы. С одной стороны, большинство авторов рецензируемой книги в своих статьях опираются на классические работы о социальных и культурных трансформациях постсоциалистических обществ. С другой — аналитическая интрига, которую предлагают нам редакторы-составители, заключается в отходе от классического для постсоциалистических исследований интереса к трансформациям экономических и политических институтов в сторону исследования сферы досуга. Говоря иначе, авторы рецензируемой книги подчеркивают, что при исследовании домов культуры в фокус внимания попадет не столько непосредственно политическая и экономическая жизнь, сколько институты и практики, создающие публичную сферу, техники высказывания людей о себе, обществе и культуре, перформативная и репрезентационная работа культурных событий.

Рецензируемая книга состоит из двух разделов. В первом разделе («Сибирский дом культуры в сравнительной перспективе») и в приложениях к книге представлены результаты исследовательского проекта «Социальное значение дома культуры». Это исследование проводилось в 2006–2007 гг. группой ученых, организационно объединенных Центром сибирских ис-

следований Института социальной антропологии им. Макса Планка (Халле, Германия). Первый раздел включает шесть статей. Пять из них представляют собой непосредственно этнографические исследования домов культуры в нескольких регионах Сибири; в шестой представлены и проанализированы данные анкет и формальных интервью, которые каждый из участников проекта собирал параллельно с этнографической работой. Эта статья имеет сравнительный характер и основана на количественных данных.

Второй раздел является своего рода дополнением к первому. В нем собраны статьи, основанные на исследованиях домов культуры, проводившихся учеными, которые не были связаны непосредственно указанным проектом, и выходящие за его проблемные, географические и исторические границы. Четыре статьи, представленные в этой главе, очень разные по тематике и предмету. Здесь есть исторический экскурс в раннесоветский период работы учреждений культуры; статья о работе дома культуры на Чукотке в конце 1990-х гг., написанная с позиций, отличающихся от методологии исследовательского проекта; взгляд на работу учреждений культуры в современной Латвии; исследование работы домов культуры, включенных в глобальные институции культуры.

Статья Виржини Ватэ и Галины Дьячковой «От коллективистского энтузиазма к индивидуальной самореализации. История и деятельность дома культуры в Анадыре (Чукотка)» открывает первую главу книги. В этой статье авторы, приводя краткий очерк развития клубных учреждений в Анадыре, напоминают нам, что дом культуры появился как один из многих инструментов советской политики просвещения. Непосредственная работа с населением в домах культуры воплощалась в кружках, за которыми всегда стояла практика идеологической работы.

Стройная идеологическая система и устоявшиеся практики культурного потребления советского периода выступают как фон для описания работы дома культуры в постсоветский период, в 1990-х и 2000-х гг. Современный материал дает авторам возможность показать, что работа дома культуры в Анадыре «может быть рассмотрена как показатель изменений, происходивших в доминировавших идеологиях и практиках. Наша задача состояла в том, чтобы проиллюстрировать некоторые изменения, произошедшие в советский период и в первом десятилетии нового тысячелетия, и показать, как жители Анадыря приобретали новый жизненный опыт в доме культуры» (С. 51). По мнению авторов, наиболее значимыми событиями 1990-х гг. — сквозь призму деятельности домов культуры — являются попытки создания в их стенах новых коллективов,

в том числе этнических. Новые коллективы организовывались независимо от официальной культурной политики, как своеобразный ответ на ограничения советского периода. Государственная идеология оказывала ничтожное влияние на их деятельность, смысловое поле которой было пропитано личными ценностями, принесенными их непосредственными участниками.

Результатами изменения в работе дома культуры в Анадыре в первом десятилетии нового тысячелетия — в «эпоху Абрамовича», как ярко называют его авторы, — В. Ватэ и Г. Дьячкова видят частичную реанимацию роли этого института в распространении ценностей, поддерживающих государство. Их набор не аналогичен советскому. Среди прочих «хорошо сохранился» только патриотизм, но вместе с ним в новом доме культуры ценятся потребление и персональная самореализация (в противоположность коллективной). Кроме этого, существенной чертой работы дома культуры в современной ситуации становится стремление вовлечь рыночные механизмы в воспроизводство культурной работы.

Статья Иоахима Отто Хабека «Спасибо за то, что вы есть. Соседские отношения, этнокультура и социальное признание в доме культуры» ориентирована на исследование социальных связей, появляющихся в домах культуры. «В этой статье, — пишет он, — я выявляю важные социальные функции домов культуры и вместе с этим стараюсь показать, что из всех возможных их функций публичное выражение признания является ключевой» (С. 55).

Материалом для работы послужило исследование двух домов культуры: ДК «Толмачевец» в одном из районов Новосибирска и дома культура в Колывани — небольшом городке в Новосибирской области. Формально работа двух упомянутых домов культуры сильно различается. Дом культуры в Колывани — малопосещаемое место, наличие которого ощущается жителями города только во время мероприятий по случаю государственных праздников. Повседневная работа дома культуры состоит в организации или предоставлении места для творческих и досуговых коллективов, упражняющихся в вокальном искусстве, танцах, шахматах. Наиболее же популярным событием, происходящим в стенах дома культуры, является молодежная дискотека.

Дом культуры «Толмачевец» — это учреждение, возникшее с целью культурного обслуживания работников одного из новосибирских заводов. Сегодня этот дом культуры переориентировался на жителей одного из районов Новосибирска. Заводские юбилеи, годовщины и другие публичные празднования все еще проводятся в ДК, но основной аудиторией

является городское население. Работа дома культуры отчасти пересекается с работой муниципальных социальных служб. ДК становится местом, где пожилые люди, пенсионеры, активная социальная жизнь которых прошла в условиях культуры коллективизма, «пытаются воссоздать и реконструировать старые социальные сети и союзы» (С. 63).

Помимо этой повседневной работы, ДК «Толмачевец» занимает особое место в культурной и социальной жизни города благодаря тому, что участвует в поддержании и создании устойчивых связей внутри и между этническими группами всего Новосибирска. Институционально эта сфера деятельности ДК «Толмачевец» привязана к работе Центра национальных литератур — библиотеке, помещение которой находится в ДК. Этот пример дает возможность Хабеку провести интересный анализ механизмов сохранения, воспроизводства и «переформулирования» этнической культуры в городских условиях.

Иштван Шанта и Татьяна Сафонова в своей статье «Показуха в доме культуры. Об одной модели поведения в с. Курумкан в Восточной Бурятии» предлагают рассмотреть дом культуры как часть публичной сферы, то есть не как институт со специфическими функциями и качествами, а как пространство воспроизводства социальных отношений, которое имеет специфику по сравнению с частной, приватной жизнью, но сохраняет и воссоздает ключевые ценности и формы, сформированные и поддерживаемые культурой вообще. Такой подход напрямую связан с трудностями, с которыми исследователи столкнулись в поле. Как описывают ситуацию сами авторы, «в повседневной жизни дом культуры с. Курмкан не существовал как институт» (С. 78). Такое положение дел приводит авторов к более глубокому и интересному анализу, материалом для которого послужили ситуации взаимодействия работников дома культуры и авторитетных «чужаков».

Центральным понятием этого анализа становится «показуха» — своеобразная метафора для описания модели публичного поведения в Курумкане вообще. Авторы замечают, что дом культуры — одно из основных мест, где такое поведение реализуется. Исследуя «церемониальные» посещения дома культуры в Курумкане проверяющими чиновниками от культуры, праздничные состязания между районными домами культуры, ориентированные на комиссию авторитетных работников культуры из административных центров, Шанта и Сафонова обращают внимание на то, что посредством этих событий создается не более чем образ благополучного состояния услуг культуры, не соотносящийся с реальной ситуацией. Эта модель публичного поведения имеет самодостаточный характер и ценность.

Одновременно авторы показывают, что такое поведение характеризуется высокой степенью эмоциональной вовлеченности участников «показухи», которыми часто являются не только работники конкретного дома культуры, но и просто местные жители. Для объяснения моделей поведения, воспроизводимых в ситуации действий на публику и для публики, и их культурной специфики Шанта и Сафонова привлекают понятие этоса.

Статья Агнешки Халембы «Три дома культуры в Кош-Агаче: учет культурной работы в меняющихся политических условиях» посвящена анализу влияния политической культуры на практику культурной работы и институтов, в которых она приобретает публичное воплощение. Автор обращает внимание на критические несовпадения декларируемой в официальных отчетах, планах, штатных расписаниях и подобных документах делопроизводства работы в сфере культуры и реального положения дел. Официальные отчеты преувеличивают количество проведенных мероприятий, большинства творческих коллективов, которые дом культуры имеет на бумаге, в реальности не существует. Лишь небольшое количество работников регулярно приходят на службу, уже запланированные мероприятия могут быть легко отменены или перенесены в другие населенные пункты по указанию администрации, творческие коллективы, которые действительно существуют, используются администрацией в качестве «культурной скорой помощи» (С. 106–108).

Пытаясь понять причины такой ситуации, А. Халемба показывает, что планирование работы и официальные отчеты не просто приукрашивают настоящее положение дел. Реальная работа дома культуры состоит в обслуживании административных и личных запросов людей, имеющих власть в границах муниципального района. Однако номинальность планов и других официальных документов может быть объяснена не только удобством этой ситуации для районной администрации. Как показывает А. Халемба, культурная работа в Кош-Агаче в отчетах, на бумаге сохраняет свои появившиеся в советский период цели — просвещение и качественное культурное развлечение жителей сел и района. Говоря иначе, таким способом поддерживаются и укрепляются идеальные представления о культуре как о сфере профессиональной деятельности, имеющей социальную ценность.

Статья второго редактора-составителя книги Брайана Донахоу «Перед лицом невзгод: работники культуры Шагонара несут факел культуры» заключает «этнографические» по стилю исследования первой главы книги. В этом эссе особый акцент

сделан на микроисследовании экономического поведения работников культуры городка Шагонар Улуг-Хемского района Республики Тыва и на демонстрации роли последнего среди других механизмов социального и культурного вовлечения домов культуры в повседневную жизнь людей в Сибири.

Некоторые авторы этой книги уже обращали внимание на то, что исследование проходило в период реформ в управлении домами культуры, вызванными принятием 6 октября 2003 г. Федерального закона № 131-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации». В соответствии с этим законом учреждения культуры («культурного обслуживания»), в том числе и дома культуры, должны финансироваться не из республиканских и районных бюджетов, а из бюджетов муниципальных образований. Несмотря на то что идеология закона отсылала к развитию местного самоуправления, в небольших городах, в частности в Шагонаре, он был воспринят в прямо противоположном смысле: как стремление федеральных и республиканских властей снять с себя обязательства по финансированию культуры (С. 126).

Новый порядок финансирования оказывается в центре внимания антропологического исследования по нескольким причинам. Во-первых, удивление и интерес Донахоу вызвало то обстоятельство, что «культурная» жизнь, в частности работа домов культуры, в этом городе показалась ему активной. Шагонар трудно назвать благополучным местом. У местных жителей есть очевидные проблемы с занятостью и, как следствие, финансовой стабильностью. На этом фоне активная работа дома культуры, поддерживаемая благодаря мобилизации небольшой и рассеянной по разным учреждениям группы людей, участвующих в «культурном обслуживании», выглядит неожиданно и интригующе.

Во-вторых, порядок финансирования отражает повседневные представления жителей Шагонара об устройстве государства вообще. Донахоу показывает, что обязанности государства по финансированию учреждений культуры воспринимаются здесь как моральные, а понимание «культуры» близко к тому, которое декларировалось идеалами советского проекта просвещения (С. 128). При этом важным механизмом поддержания культурных событий стало спонсорство. В период полевой работы автора поиск спонсорской поддержки был одним из главных занятий работников культуры. У спонсорской поддержки был определенный временной порядок, который отражался в неформальных планах, составляемых работниками культуры (С. 129–130). Эти планы упорядочивали обращение к спонсорам, в том числе для того, чтобы не «перегрузить»

ценные отношения просьбами о материальной поддержке. Кроме этого, распространен еще один способ пополнения бюджета институтов и работников культуры — арендные и профессиональные услуги для проведения праздничных торжеств. Эти факты дают возможность предположить, что представления о «нормальной» интенсивности спонсорской помощи могут содержать интересные культурные смыслы, отсылающие к концепциям морали, социальной иерархии и обмена.

Заключительная статья первого раздела книги отличается от предыдущих. Как пишут авторы, редакторы книги, ее главная цель — представить вниманию читателя материалы сравнительного характера. Статья рассказывает о результатах проведенного анкетирования и собранных (формализованных / закрытых) интервью. Анкетирование охватило две связанные группы населения сибирских городов (о работе их учреждений культуры читатель узнал из этнографических по жанру статей) — школьники старше 11 лет и их родители. Эти анкеты составили основной материал для «сравнительной» главы. Кроме этого, интересные данные были получены из закрытых интервью, которые участники исследования проводили с группой «экспертов» — лиц, так или иначе вовлеченных в работу домов культуры и других похожих по функции учреждений. Стоит отметить как достоинство книги, что все методические материалы можно найти в приложении.

В содержательной части этой статьи авторы дают характеристику пяти показателей, описывающих работу исследованных учреждений культуры. Они рассказывают о том, что им удалось узнать о мотивах посещения этих учреждений и, напротив, о причинах отсутствия у людей интереса к учреждениям культуры. Авторы показывают, как устроена деятельность таких учреждений, описывая своеобразный праздничный цикл. Кроме того, они рассматривают представления людей о том, как должны работать учреждения культуры. Без внимания не остается и модель финансирования. Описание распределения мнения людей о функциях и необходимости учреждений культуры в обществе закрывает сравнительный статистический очерк.

Второй раздел книги, состоящий из четырех статей, объединил исследования различных направлений: социальной истории, культурной антропологии, гендерных исследований и прикладной этнографии (антропологии развития).

Статья Али Ф. Ймена («Появление советских домов культуры в Кыргызстане») рассказывает о практике развития советской культурной политики в 1920-е гг. Работа интересна не только тем, что подробно раскрывает содержание культурной политики, благодаря которой появились дома культуры, но и тем, что

большое внимание в ней уделено социальной ситуации, в которой реализовывалась эта культурная политика. Автор показывает, что культурная политика и идеология советского революционного просвещения как минимум в первое десятилетие своего развития, сталкиваясь с локальной культурой, претерпевали несанкционированные властью изменения и адаптировались, а отношения, возникающие вокруг этого процесса, были далеки от административного идеала.

Александр Кинг, обращаясь к материалу, собранному им в пос. Палана, административном центре бывшего Корякского АО Камчатского края в конце 1990-х гг., проблематизирует подходы к изучению домов культуры и шире — сферы светской культуры. В своей статье Кинг подробно рассказывает о коллективе работников культуры и раскрывает характер их солидарности, дает портреты нескольких работников, погружает читателя в их представления о смысле культуры. Кинг обращает наше внимание на столкновение двух моделей восприятия культуры. «Овеществляющий» подход, в котором символ приобретает качество вещи, становится «оборотоспособным» и подвергается механическим манипуляциям, распространен в метрополиях и центральных домах культуры. Понимание же культуры как знания, производящегося в непосредственной коммуникации между людьми, создающего систему ценностей и моральное пространство, менее очевидно, и часто его можно обнаружить в небольших удаленных деревнях. Кинг старается показать, что именно это он смог увидеть за «овеществляющим» подходом к культуре, изучая повседневность и личности работников культуры.

Аивита Путнина в статье «Трансформации дома культуры в гражданском обществе. Исследование культурных проектов сельских женщин в Латвии» обращается к проблемам социального развития постсоциалистического общества. Автор сосредоточивается на описании системы администрирования культурной работы в современной Латвии и показывает, что дома культуры находятся в довольно запутанной системе экономических взаимоотношений, в соответствии с которой финансирование регионального дома культуры может происходить как напрямую из государственного бюджета или из различных проектных программ финансирования, так и из местного бюджета.

Умеренная финансовая гибкость этой системы ориентирована на поддержку представлений о культуре как о наборе стандартизированных потребностей граждан, определяемом властью. Вместе с этим анализ различного рода общественных инициатив, в первую очередь деятельности наиболее влиятельных в Латвии женских некоммерческих организаций, позволяет

Путниной показать, какие изменения в понимании культуры востребованы сегодня латвийским обществом и сосуществуют с государственными программами поддержки и развития культуры, в том числе в стенах домов культуры.

Надежда Савова в своем эссе, название которого можно было бы перевести как «Дома охраны нематериального культурного наследия как проект устойчивого развития. Искусство и архитектура локальных групп как часть мировой культурной сети», предлагает описание и теоретический взгляд на состояние таких проектов развития нематериального культурного наследия, которые посредством создания специализированных институтов и сети связей между ними ориентированы на поддержку объектов нематериального культурного наследия вне среды традиционного бытования. Материалом для этого эссе служат примеры работы учреждений и групп, близких по форме домам культуры, а иногда и прямых их наследников, в Болгарии, Бразилии и на Кубе.

Главный акцент Савова ставит все же не на анализе положения дел с институтами культуры в конкретных сообществах. Напротив, именно преодоление парадигм национальной и региональной моделей развития за счет включения в международный обмен, развития горизонтальных и сетевых связей открывает новые перспективы в культурной политике. Дома культуры, или, вернее, их болгарские, бразильские и кубинские аналоги, в эссе Савовой показаны не как стационары культуры, изолированные и ограниченные региональными границами, а как активно действующие сообщества, свободно ориентирующиеся в сложноустроенной международной системе сохранения нематериального культурного наследия.

Мозаика реальных ситуаций, которые создаются отдельными домами культуры и в которых они существуют, без сомнения, могла бы быть еще разнообразнее просто при экстенсивном расширении границ исследования. Тем не менее книга оставляет впечатление целостного высказывания. Богатый конкретный материал и качественный его анализ дают возможность понять связь учреждений культуры с современной социальной жизнью людей в Сибири и не только. Статьи первой главы ставят и раскрывают целый спектр важных проблем, связанных с работой дома культуры в Сибири. В этом спектре, возможно, не хватает только описания связи светской культуры с религиозной жизнью. Глава о домах культуры в других регионах дает возможность читателю познакомиться с более широкой исследовательской перспективой и вместе с тем придает исследованию постсоциалистическую глубину, которая иногда теряется за общим сибирским акцентом исследования.

В первую очередь и особенно книга будет полезна читателю, интересующемуся современной сибирской антропологией и этнографией. Разумеется, доминирование сибирской фактологии не должно отпугивать и читателя, интересующегося другими географическими и культурными регионами. То, что «большая теория» находится в книге на втором плане, не делает ее бесполезной вне сибиреведческого цеха. Напротив, благодаря этому читатель может посмотреть на дом культуры не как на иллюстрацию к теории постсоциализма, а как на самостоятельное явление, дающее возможность увидеть современные общество и культуру в России и за ее границами глазами антрополога.

Библиография

Grant B. In the Soviet House of Culture: A Century of Perestroikas. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Денис Маслов

В.Б. Колосова. *Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект.* М.: Индрик, 2009. 352 с.[1]

Книга В.Б. Колосовой посвящена представлениям о травянистых дикорастущих растениях в традиционной культуре славян. Уже сама идея подобного исследования требует недюжинной научной смелости: ведь для выполнения поставленной задачи нужна не только фундаментальная лингвистическая и фольклорно-этнографическая подготовка, но и умение ориентироваться в многообразном мире травянистой флоры Евразии, а значит, и специальные ботанические познания (достаточно сказать, что в книге упоминается более 800 ботанических видов, относящихся почти к 350 родам).

Александра Борисовна Ипполитова
Государственный республиканский центр русского фольклора,
Москва
alhip@yandex.ru

[1] Рецензия написана при поддержке гранта РГНФ № 14-04-00508а.

Как обозначено в заглавии, В.Б. Колосову интересует этнолингвистический аспект избранной темы. И хотя интерес ученых к символике мира живой природы в фольклоре и народной культуре славян возник довольно давно (достаточно вспомнить классические работы Н.И. Костомарова, А.Н. Афанасьева, А.А. Потебни, Я.А. Автамонова, Д. Маринова, В. Чайкановича и др.), непосредственными предшественниками работы автора в плане методологии являются труды московской этнолингвистической школы. Как справедливо отмечала Т.А. Агапкина, исследования растительной символики в славянской духовной культуре будут продуктивны лишь в том случае, когда при описании отдельных фитосимволов будет использован единый тезаурус, матрица, дающая возможность для сопоставления культурных «портретов» отдельных растений в рамках одной традиции и за ее пределами [Агапкина 1996: 7]. Такого рода тезаурус был впервые разработан в 1980-х гг.[1] для описания демонологических персонажей и предполагал выявление их характерных черт на лингвистическом, морфологическом и функциональном уровнях на основе набора «различительных признаков, отражающих возможные ипостаси, внешний вид, генезис, характерные локусы, функции мифологических персонажей, и ряда других характеристик, по которым может быть идентифицирован практически любой персонаж» [Виноградова 2000: 28–29]. Именно эта схема была позже переработана для описания животных [Гура 1997: 31–118] и в самом общем виде — для деревьев [Агапкина 1996].

Однако построение подобной схемы применительно к народным представлениям о мире травянистых дикорастущих растений во многом осложнено изобилием классификационных единиц и одновременно относительно слабой структурированностью предмета. Поэтому первой задачей, стоявшей перед В.Б. Колосовой, была выработка подхода, релевантного именно для описания травянистых дикоросов. Основой этого подхода стала та же категория признака, что и в трудах московских этнолингвистов, а каким именно образом он был реализован В.Б. Колосовой, мы увидим, обратившись к содержанию монографии.

Книга состоит из введения, трех глав, заключения и объемного научно-справочного аппарата. Основным объектом анализа послужила фитонимическая лексика всех трех групп славянских языков и их диалектов. Согласно указателю фитонимов, размещенному в конце издания, это русский, белорусский,

---

[1] В разработке приняли участие Л.Н. Виноградова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, О.А. Терновская, С.М. Толстая и В.В. Усачева.

украинский, болгарский, сербохорватский, словенский, македонский, польский, чешский, словацкий, верхне- и нижнелужицкий языки, окказионально привлекаются диахронические данные (праславянский, древнерусский, старочешский, старопольский), а также ряд неславянских языков. Лексика рассматривается на фоне представлений, характеризующих отношение к растительному миру в славянской традиционной культуре, фольклорных текстах о растениях и связанных с ними обрядовых практиках.

Насколько можно судить по библиографии, В.Б. Колосова отдает явное предпочтение опубликованным источникам, что понятно: лексический и фольклорно-этнографический материал по травянистым дикоросам весьма разнообразен и обширен, поэтому в первую очередь необходимо собрать все данные, встречающиеся в печати. А на этой базе будет проще ориентироваться в архивных материалах (словарные картотеки, экспедиционные архивы и др.).

В первой главе рассматриваются признаки, значимые для формирования символических образов различных растений в традиционной культуре, что проявляется на нескольких уровнях: в наименованиях растений, во фразеологии, фольклоре, а также на акциональном уровне — в обрядах, народной магии, медицине и ветеринарии. Среди таких значимых В.Б. Колосова выделяет признаки внешнего вида растений (цвет, размер, форма, свойства поверхности, количество и пр.), «поведение», время, пространство, вкус, запах, звук, ядовитость, жгучесть; здесь же рассматриваются медицинские, магические и бытовые функции растений, отразившиеся в их названиях.

На основании обширного материала В.Б. Колосова выделяет три основные мотивационные модели в фитонимике: 1) в фитониме эксплицитно назван тот или иной признак растения (например, цвет: *подбел*, *красноголовик*, *синеглазка*; запах: *духмяник*; «поведение»: *недотрога*; звук: *скрипун*; использование в быту: *мольная трава*; использование в магии: *приворотный корень*); 2) метафорическая мотивация: фитоним связан с предметом, обладающим тем же признаком, что и растение (цвет: *молочник*, *серебрянка*; форма: *самоварчики*, *просвирка*, *клобучик*, *березка*, *журавелка*; свойства поверхности: *мать-и-мачеха*); 3) мифологическая: фитоним основан на мифологическом мотиве (*Иван безголовый* — в цветок превратился Иван, которому отрубили голову; *čekanka* — девушка Чеканка в наказание за неверность была превращена в придорожный цветок *čekanka*). Следствием значимости роли признака для восприятия растений в традиционной культуре становится то, что их народная классификация не всегда совпадает с научной: растения одно-

го ботанического вида вследствие внутривидовой вариативности могут считаться в народной культуре разными видами, а разные ботанические виды, обладающие сходными признаками, — иметь одно название.

Вторая глава посвящена взаимодействию кодов традиционной культуры. Дело в том, что в народных названиях травянистых растений велика доля производных от слов других лексико-семантических групп. Как отмечает Т.И. Вендина, «с помощью словообразовательных средств актуализируются те признаки и свойства растений, которые отражают практическое и культурно-мифологическое освоение человеком мира природы» [Вендина 1998: 90]. Фитонимы могут образовываться от названий других растений, их органов, названий животных, органов людей и животных, от имен собственных и терминов родства, названий еды, различных предметов обихода и т.д. Все это дает богатейший материал для изучения различных кодов традиционной культуры. В.Б. Колосова останавливается здесь на рассмотрении нескольких таких тем: это анатомический код; «мужские» и «женские» травы; глаз, зрение / слепота, плач; «чужие» растения; одежда; числовые мотивы в народной ботанике[1].

Рассматриваемый В.Б. Колосовой анатомический код правильнее было бы назвать антропологическим, поскольку автор анализирует отражение в растительном коде не только человеческого тела, но и образа человека в целом (а продолжает эту тему очерк о *мужском* и *женском*). В растительной лексике отражены такие части тела, как голова (рус. *красноголовки*, русин. *иванова голова*), волосы (рус. *волосец*, *царские кудри*, укр. *борода чертова*), глаза (рус. *свет очей*, србх. *zornica*), зубы (рус. *бабьи зубы*), руки (укр. *божа ручка*, рус. *пятипалечник*), туловище и внутренние органы (укр. *адамове ребро*, рус. *животный корень*), гениталии (болг. *моминско срам*), кожа (рус. *чистотел*, *бородавочник*), телесные субстанции — слезы и кровь (рус. *адамовы слезы*, пол. *krew Chrystusa*), а также бесплодие / плодовитость, болезни, характер, эмоции, сон.

Травянистые растения в традиционной культуре, как и, например, музыкальные инструменты или деревья и дни недели [Цивьян 1991; Толстой 1995], могут считаться мужскими или женскими. Основаниями для наделения растения тем или иным «полом» являются такие признаки, как цвет (например, в Среднем Приобье тысячелистник Achillea millefolia L. с розо-

[1] Понятно, что обозначенными темами круг взаимодействия растительного и других кодов не ограничивается. В.Б. Колосова уже продолжила эту работу, см., например: [Колосова 2009а; 2009б; 2010б; 2011а; 2011б; 2011в].

выми цветками считается женским, а с белыми — мужским), форма (цветы пижмы Tanacetum vulgare L. различаются по выпуклости / вогнутости как мужские и женские), число (в гадании о поле будущего ребенка по ятрышнику Orchis L. наличие у корня двух отростков означало девочку, а трех — мальчика), а также представления о чертах характера (вьющееся растение *бабьи сплетни* «обвивает все собой, вот и бабьи сплетни» — с. 80). Здесь же В.Б. Колосова рассматривает фитонимы, образованные от терминов родства, антропонимов, имен святых, Христа и Богородицы, которые, строго говоря, можно считать реализациями уже иных кодов.

Особая тема — мотивы, связанные с глазами, зрением, слепотой, а также плачем и слезами. Так, среди славянских фитонимов существует немало образованных от слов *глаз* или *око*, например рус. *глазун*, *очанка*, болг. *очица*, укр. *блокитны очки*, серб. *дикино око* и др. В случае, если эти слова входят в составной фитоним, наиболее частотной его моделью является сочетание существительных *глазки* или *очи* с притяжательным прилагательным (рус. *анютины глазки*, *вороновы глаза*, *сорочьи глазки*, белор. *жаби очки*, србх. *мајкине очи*, пол. *wołowe oczy*). Правда, в разделе почему-то обойдены вниманием достаточно частотные в русских диалектах фитонимы *царевы очи* и *царские очи*, а также, наоборот, редкие и единичные *ершов глаз* и *Христовы глазки*[1] [Анненков 1878: 82, 108, 431, 476]. Кроме того, было бы интересно поставить вопрос, почему среди составных фитонимов с компонентом *очи / глазки* так много «птичьих» названий. Присутствует в фитонимах и мотив слепоты. Так, мак восточный Papaver orientale L. именуется *слепой мак*, *слепец*, в противоположность маку самосейке Papaver rhoeas — укр. *здрячий*, русин. *видюк*. У самосейки семенная коробочка с дырочками, а у мака восточного — закрытая и семена не высыпаются из головок. *Слепая крапива* Lamium album в противоположность обычной крапиве не жжется. Отдельный интерес представляют фитонимы *плакун* и *богородицыны слезы*, представляющие собой термины особой культурной значимости и заслуживающие, как пишет автор, специального исследования.

Фитонимы, образованные от этнонимов, представляют собой частный случай явления ксенономинации — образования языковых единиц от названий чужих этносов (см. подробнее: [Березович 2007: 112–137, 404–467]). Наиболее очевидный пример ксенономинации для травянистых дикоросов — названия

[1] Последние два фитонима, возможно, книжные или относятся к садовым растениям, но, как кажется, это не повод их исключать из обзора (по крайней мере, можно было бы сделать примечание о наличии этих названий).

различных колючих растений (рус. *мордвинник*, *татарин*, *жидовское кресло*, *бусурманская трава*, болг. *московско тръньe*, *черкезки тръни* и др.). Кроме того, в разряд «чужих» попадают растения, использующиеся в качестве суррогатов (*мансийский чай* ‘Spiraea ulmaria L.’, *татарское мыло* ‘Lychnis chalcedonica L.’), чем-либо вредные или опасные (например, ядовитое растение *вишня жидовская* ‘Physalis alkekengi L.’, чеш. *žid* ‘несъедобный гриб, поганка’).

Названия предметов одежды в славянской фитонимике встречаются, по мнению В.Б. Колосовой, не очень часто. Это могут быть названия как одежды вообще (бел. *божай мацеры сарочка* ‘одуванчик’, рус. *лягушье платье* ‘Pedicularis grandiflora’, рус. *юбочка* ‘Gentiana pneumonantha L.’), так и отдельных ее разновидностей. Довольно широко представлены названия головных уборов (рус. *дурачья шапка*, пол. *mitra* ‘Epimedium alpinum L.’, серб. *клобучик* ‘Aconitum’, укр. *капелюши* ‘Nuphar luteum Smith.’). Фитонимы лексико-семантической группы «обувь» относятся, как правило, к растениям с цветами полой закрытой формы (рус. *кокушкины башмачки*, укр. *зозулины черевички* ‘Cypripedium calceolus L.’, *удодів чобіт* ‘Viola tricolor L.’, луж. *stupnički* ‘Aconitim napellus L.’). Нередки фитонимы, образованные от названий различных аксессуаров и украшений: пуговиц, лент, поясов, пряжек, шпор, серег, запонок. Отдельную группу составляют фитонимы, образованные от названия тканей (бархата, аксамита, шелка, рогожи, войлока), тканой домашней утвари (полотенца), пряжи. Здесь же В.Б. Колосова рассматривает фитонимы, образованные от слов *повой*, *повойник* (С. 123), и отмечает, что они относятся преимущественно к вьющимся, цепляющимся растениям. Однако, думается, в данном случае мы имеем дело не с происхождением фитонимов от названия головного убора или изделия из ткани, которым нечто обвивают, но собственно с прямым указанием на свойство растения виться.

Специальное внимание В.Б. Колосова уделяет числовым мотивам в народной ботанике. Они могут проявляться как на уровне лексики, так и в обрядности (например, собирание трав с магическими целями в определенном количестве — по три, по девять, по двенадцать). Согласно наблюдениям автора, в славянской фитонимической лексике задействованы количественные числительные от одного до девяти (исключая шесть и восемь[1]), далее двенадцать, сорок, сто, тысяча. Порядковые числительные представлены в фитонимической лексике в меньшей степени: в основном они образованы от прилага-

[1] В.Б. Колосовой выявлен один-единственный фитоним от числа *шесть* и ни одного от числа *восемь*.

тельного «первый», единичны примеры от «второй» и «третий». Числовой мотив может отражать реальные особенности строения растения (одна ягода, раздвоенный корень, два венчика разных цветов, четыре листочка и т.д.), но также и осмысляться через призму символики чисел. Так, группа фитонимов, образованных сложением корней *девять* и *сила* (рус. *девятисил*, *девятисильник* и др.), как считает В.Б. Колосова, получила свои названия от того, что соответствующие растения считались универсальными лекарственными средствами.

Пожалуй, наиболее интересна не только для специалиста, но и для широкого читателя **третья глава** «Этноботанические очерки», посвященная образам нескольких значимых для народной культуры растений. Большинство из них хорошо знакомо даже не сведущим в ботанике: это василек, зверобой, иван-да-марья, крапива, лютик, одуванчик, первоцвет, подорожник, полынь, цикорий, чертополох и ятрышник[1]. В этой главе автор рассматривает, как сочетание различных признаков в образе отдельного растения формирует его статус в народной культуре и влияет на особенности его использования. Отметим, что в каждом очерке речь идет не об одном растении, а о своеобразном культурном знаке — группе растений, обладающих сходными признаками, а соответственно, названиями и функциями. Так, в главке о васильке рассматриваются не только василек синий Centaurea cyanus L., но и базилик душистый Ocimum basilicum L., поскольку василек и базилик имеют общие названия. Очерк о чертополохе посвящен целой группе колючих сорняков, принадлежащих к разным родам, по преимуществу семейства сложноцветных (репейничек Agrimonia, лопушник Arctium, чертополох Carduus, колючник Carlina, бодяк Cirsium, мордовник Echinops, синеголовник Eryngium, татарник Onopordon, осот Sonchus, дурнишник Xanthium), и имеющих целый ряд общих народных названий (*будяк*, *волчец*, *дедовник*, *лопух*, *мордвин*, *осот* и др.).

Очерки выстроены по единой схеме: рассматриваются фитонимы и их характерные мотивации, фольклорные данные, использование растения в обрядах, магии и медицине.

Особенно интересен тот факт, что каждое растение представлено на общеславянском фоне, благодаря чему можно наблюдать, что есть общего и различного в восприятии и использовании разных дикоросов, произрастающих на разных, часто весьма удаленных друг от друга территориях Pax Slavia. Так,

---

[1] Серия фитопортретов имеет и журнальную версию, отчасти совпадающую с очерками этой главы книги, а в последние годы и продолжающую ее: появились отсутствующие в монографии очерки об аконите, пижме и тысячелистнике [Колосова 2007; 2008; 2009в; 2010а; 2011г; 2011д; 2012].

у всех славян имеются названия подорожника по месту произрастания, по особенности жилкования и по форме листа, но при этом в южнославянской фитонимике не отмечены медицинские свойства подорожника, что, напротив, довольно широко представлено у восточных славян.

Мои замечания к «Лексике и символике...» касаются не столько содержания, сколько вступительной части и некоторых частных моментов.

Введение к книге весьма лаконично и занимает всего четыре страницы. Поэтому обзор литературы[1], используемых методов и подходов в нем просто не нашел места. Автор опустил и такую важную деталь, как описание особенностей лексикографической базы исследования; перечня использованных автором словарей и словарных картотек не имеется и в виде отдельного списка в конце книги. Поэтому, чтобы представить общий (и весьма внушительный) корпус привлеченных автором лексикографических источников, читатель должен проделать специальную работу по их поиску в обширном списке литературы. Нет никаких сомнений, что источниковая база исследования В.Б. Колосовой репрезентативна и содержит основные толковые, этимологические, диалектные и специальные ботанические словари славянских языков (например, такие как «Ботанический словарь» Н.И. Анненкова [Анненков 1878], словарь чешских и словацких фитонимов В. Махека [Machek 1954], ботанический словарь Симоновича [Симоновић 1959]). Однако хотелось бы, чтобы автор подробнее представил читателю свои богатейшие материалы. То же относится и к использованным фольклорно-этнографическим источникам: учитывая нетривиальность проблематики, важно было бы показать, какие существуют основные источники в области народной ботаники для разных славянских групп, в чем их специфика, какие из них стали базисом для работы, а какие пока остались за кадром.

Несколько затрудняет чтение книги и отсутствие во введении истории вопроса. Для непосвященного читателя остается неясным, на каком фоне была написана эта работа, какие труды были непосредственными ее предшественниками, что нового внес автор в изучение исследуемой проблематики. Здесь же хотелось бы видеть и подробное описание методологической основы работы. В этом смысле несколько удивляет отсутствие в библиографическом списке работ Генриха Марцелла, автора фундаментального пятитомного словаря немецких фитонимов

---

[1] Отсутствие в книге обзора литературы отчасти компенсирует статья автора «Славянская этноботаника: очерк истории» [Колосова 2010в].

[Marzell 1942–1979], и ряда других работ по этноботанике[1]. Особенность словаря Марцелла состоит в том, что это не просто перечень фитонимов и соответствующих им научных названий, а, напротив, перечень природных объектов, для каждого из которых приведены группы фитонимов, распределенные по мотивации. Да, Марцелл не занимался славянскими фитонимами, но в методологическом плане его работы очень близки подходу В.Б. Колосовой.

Отсутствие этих разделов тем более удивляет, что в предшествовавшем монографии диссертационном сочинении автора соответствующие части присутствовали [Колосова 2003: 5–16].

При чтении некоторых фрагментов книги создается впечатление, что автор слишком хорошо думает о компетенции своего предполагаемого читателя: в некоторых местах не переведены иноязычные цитаты (С. 224, 229 и др.), не всегда подробно объясняются мотивировки фитонимов[2] и значения различных лексем[3], для понимания внутренней формы некоторых фитонимов необходим их буквальный перевод[4].

В тексте не всегда акцентируется различие данных книжной и рукописной традиции, с одной стороны, и устной — с другой, а также хронологическая соотнесенность различных источников. Так, В.Б. Колосова цитирует по Ф.И. Буслаеву легенду о змее, при помощи подорожника оживившей свою попавшую под воз подругу (С. 208), не говоря ни слова, что эта легенда происходит из рукописного лечебника XVII в. (позже полностью опубликованного М.Ю. Лахтиным). Учитывая, что рассказ о змее в лечебнике передан со слов некоего «виниципянина, торгового человека», происхождение этого текста без привлечения дополнительных источников и анализа установить затруднительно. Чуть далее у В.Б. Колосовой следует цитата о подорожнике из травника 1767 г., принадлежавшего государственному крестьянину Петровских заводов Илье Иванову, но не сказано ни о том, что это цитата из травника, ни о его дати-

---

1 Работы Г. Марцелла, безусловно, известны В.Б. Колосовой, так как она ссылается на них в своих статьях, например: [Колосова 2011д: 186].

2 Так, автор пишет, что «еще на одну цель применения указывает фитоним *paraliżowe ziele*» (С. 197). Во-первых, читатель не обязан знать, что польское слово *paraliż* обозначает паралич. Во-вторых, цель использования все равно остается неясной: растение вызывает паралич или помогает при параличе?

3 Например, на с. 201 высказано предположение, что србх. фитонимы *marina bokva*, *velika bokva*, *vel(ik)a bokvica* ‘п. большой P. major L.’ и др. могут быть обусловлены формой листьев, так как, возможно, родственны праславянскому **bokъ*, но что такое **bokъ* и как он связан с формой листа, читателю остается неизвестным. На с. 196 приводятся литовские параллели для рус. диал. *яглый*, но что означает само это слово, не указано.

4 Например, болгарские фитонимы, связанные с лексикой прядения и тканья: *сгъргуц платънци*, *стръгук-стръгук* (С. 203) и др.

ровке (по библиографической отсылке понять, что речь идет о рукописи, невозможно).

В нескольких местах книги приводятся данные из так называемого травника Троцкого воеводы Станислава Гажтовта. Это переведенный с польского языка в 1588 г. для серпуховского воеводы Фомы Бутурлина труд Иеронима Спичиньского, придворного лекаря короля Сигизмунда-Августа, “O ziołach tutecznych i zamorskich...” [Spiczyński 1542], который имеет весьма условное отношение к славянской народной традиции, так как восходит через посредство первого польского травника Стефана Фалимиржа (1534) к латиноязычным источникам [Зубов 1887: 4; Kuźnicka 1980/1981: 260–261; Николаев 2008: 95]. Упоминая труд Спичиньского в книге, В.Б. Колосова не приводит датировку и называет его «одним из травников» (С. 211), «Травник Станислава Гажтовта» (С. 217), а иногда даже никак не обозначает тип источника (С. 207, 218, 219), что может ввести читателя в заблуждение относительно приводимых сведений.

Весьма значимой составляющей книги являются фольклорно-этнографические данные. Однако при этом они так «растворены» в тексте, что их подчас приходится специально выискивать. Понятно, что основной целью автора был анализ лексики в ее соотношении с народной культурой. Но представляется, что если бы фольклор и этнография были выделены в структуре книги хотя бы на уровне микрозаголовков, ею было бы удобнее пользоваться. Кроме того, хорошим подспорьем стал бы указатель фольклорных мотивов, связанных с растениями в традиционной культуре славян. Тем более что начальный вариант такого перечня, содержащий 59 мотивов, уже был предложен в диссертационном сочинении автора [Колосова 2003: 164–168]. Несколько обедняет книгу и принципиальное обращение В.Б. Колосовой к миру исключительно реальных растений, ибо для славянского фольклора, бесспорно, важны и значимы представления о вымышленных, не существующих в природе, чудесных растениях, таких как, например, разрыв-трава или цвет папоротника: в традиционной культуре они вполне реальны и, несомненно, являются частью картины мира.

В некоторых случаях автор использует словарный материал не только в качестве источника фитонимов, но и как данные о книжных или народных представлениях о растениях, что, на наш взгляд, без проверки первоисточника не всегда корректно. Так, В.Б. Колосова сообщает, что горечь полыни «отмечается уже в древнейших памятниках», далее следует цитата о полыни по словарю И.И. Срезневского [Срезневский 1989: 895], одна-

ко ни название, ни датировка памятника (а это Переяславский список «Повести временных лет», XVI в.) не указываются (С. 224). В другом месте автор приводит народное поверье о зверобое, который «“помогает от порчи и вражьей силы” (Нижег., Костр.)» (С. 159), ссылаясь на статью «Луговой [зверобой]» в Словаре русских народных говоров [СРНГ 2002, XVII: 176]. Между тем источником указанной цитаты в Словаре русских народных говоров является одна из диалектологических работ С.А. Еремина[1], обращение к которой, возможно, дало бы более полную информацию о луговом зверобое и его использовании.

В отдельных случаях можно не согласиться с предлагаемыми В.Б. Колосовой мотивировками фитонимов. Так, на с. 259 исследователь отмечает, что признак пестроты не актуален для трясунки средней Briza media L., вследствие чего не очень ясна мотивация такого названия этого растения, как *кукушкины слезки*. На мой взгляд, это не совсем так: отдельные «капельки» соцветий трясунки состоят из темных чешуек, нижний край которых светлее, в результате чего действительно создается эффект если не пестроты, то рябоватости.

В завершение хотелось бы сказать, что рецензируемая книга — первое этнолингвистическое исследование народной ботаники на общеславянском материале. Объектом подобных работ обычно становятся локальные или региональные, значительно реже — национальные традиции. В.Б. Колосова поставила перед собой непростую задачу и блестяще с ней справилась, несмотря на все трудности, возникающие при сборе и анализе материала столь обширной географии, как Pax Slavia, и в столь специфической области, как этноботаника. Существенно, что автор не оставил эту тематику после написания монографии. Будем надеяться, что в обозримом будущем мы прочтем следующую книгу В.Б. Колосовой, развивающую идеи рецензируемого исследования на новом обширном славянском материале.

Библиография

Агапкина Т.А. Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания) // Кодови словенских култура. Београд: Clio, 1996. Бр. 1: Биљке. С. 7–22.

Анненков Н. Ботанический словарь: Справочная книга для ботаников, сельских хозяев, садоводов, лесоводов, фармацевтов, врачей, дрогистов, путешественников по России и вообще сельских жителей. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1878.

[1] Вероятнее всего, это статья «Проект словаря русской этнографической диалектологии» [Еремин 1926].

Березович Е.Л. Язык и традиционная культура. М.: Индрик, 2007.

Вендина Т.И. Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования (макрокосм). М.: Индрик, 1998.

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

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997.

Еремин С. Проект словаря русской этнографической диалектологии // Язык и литература. Л.: Акад. наук СССР, 1926. Т. 1. Вып. 1–2. С. 20–52.

Зубов А. Заметка о травнике Троцкого воеводы Станислава Гажтовта. М.: Унив. тип., 1887.

Колосова В.Б. Лексика и символика народной ботаники восточных славян (на общеславянском фоне). Этнолингвистический аспект: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2003.

Колосова В.Б. Этноботанические заметки. I. Василек // Славяноведение. 2007. № 6. С. 71–79.

Колосова В.Б. Этноботанические заметки. II. Подорожник // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2008. СПб.: Наука, 2008. С. 468–480.

Колосова В.Б. Номинация растений в славянских языках по признаку их применения в народной медицине // Диалектная лексика — 2009. СПб.: Наука, 2009а. С. 124–133.

Колосова В.Б. Образ Богородицы в славянской фитонимике и этноботанике // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 8–12 сент. 2009 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009б. С. 130–131.

Колосова В.Б. Этноботанические заметки. III. Крапива // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2009. СПб.: Наука, 2009в. С. 400–411.

Колосова В.Б. Этноботанические заметки. IV. Цикорий // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2010. СПб.: Наука, 2010а. С. 284–293.

Колосова В.Б. Богородичные травы в русской культуре // Русская речь. 2010б. № 4. С. 98–104.

Колосова В.Б. Славянская этноботаника: очерк истории // Acta linguistica petropolitana: Тр. Ин-та лингвистических исследований. СПб.: Наука, 2010в. Т. 6. Ч. 1. С. 7–30.

Колосова В.Б. Демонология в славянской этноботанике // Славянский и балканский фольклор. Вып. 11: Виноградье / Отв. ред. А.В. Гура. М.: Индрик, 2011а. С. 89–98.

Колосова В.Б. «Огненные» травы в славянской народной ботанике // Балканский спектр: от света к цвету. М.: Пробел-2000, 2011б. (Балканские чтения 11. Тезисы и материалы). С. 155–158.

Колосова В.Б. Отзоонимные названия растений в русских народных говорах на общеславянском фоне // Славянская диалектная лексикография: Мат-лы конф. СПб.: Наука, 2011в. С. 50–51.

Колосова В.Б. Этноботанические заметки. V. Аконит // Славяноведение. 2011г. № 4. С. 65–74.

Колосова В.Б. Этноботанические заметки. VI. Пижма // Антропологический форум. 2011д. № 15. С. 171–186.

Колосова В.Б. Этноботанические заметки. VII. Тысячелистник // Славяноведение. 2012. № 6. С. 35–46.

Николаев С.И. Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв.: Библиографические материалы. СПб.: Нестор-История, 2008.

Симоновић Д. Ботанички речник научних и народних имена биљака са именима на руском, енглеском, немачком и француском језику. Београд: Научно дело. Издавачка установа Српске Академије наука, 1959. (Српска академија наука. Посебна издања. Књ. 318; Институт за српскохрватски језик. Књ. 3).

Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка: В 3 т. М.: Книга, 1989. Т. 2. Ч. 2.

[СРНГ] Словарь русских народных говоров. М.; Л.: Наука, 1965–. Вып. 1–.

Толстой Н.И. «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 333–340.

Цивьян Т.В. Оппозиция мужской / женский и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб.: Наука, 1991. С. 77–92.

Kuźnicka B. The Earliest Printed Herbals and Evolution of Pharmacy // Organon. 1980/1981. Vol. 16–17. P. 255–266 <http://bazhum.icm.edu.pl/bazhum/element/bwmeta1.element.dl-catalog-bdbda36c-d35c-44c7-982d-e669f5268c99?q=8f80e39f-5ed9-4a6d-baab-3e93a72023ae$17&qt=IN_PAGE>.

Machek V. Česká a slovenská jména rostlin. Praha: ČSAV, 1954.

Marzell H. Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen. Leipzig; Stuttgart; Wiesbaden: Verlag von S. Hirzel, 1942–1979. Bd. 1–5 (Neudruck: Köln: Parkland Verlag, 2000).

Spiczyński H. O ziołach tutecznych i zamorskich i o mocy ich, a k temu księgi lekarskie. Kraków: Wyd. F. Ungler, 1542.

Александра Ипполитова