

Российская Академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

К девяностолетию со дня рождения
К. В. Чистова



Санкт-Петербург
2011

УДК 39
ББК 82.3+63.5
Ф74

Рецензенты:

Д.А. Баранов, заведующий отделом этнографии русского народа Российского этнографического музея, к.и.н.
Л.С. Лаврентьева, ст.н.с. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, к.и.н.

Фольклор и этнография: К девяностолетию со дня рождения
Ф74 К.В. Чистова: Сборник научных статей / Отв. ред. А.К. Байбурин, Т.Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2011. 316 с.

ISBN 978-5-88431-209-8

Книга представляет собой сборник научных публикаций, подготовленных к девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова. В статьях сборника рассматриваются вопросы изучения трансформации традиций, народной футурологии (гадания, предсказания, эсхатология), утопических текстов, похоронно-поминальной обрядности, исполнителей фольклорных произведений и др. Именно эти вопросы были основными в научных изысканиях К.В. Чистова. В число авторов вошли ученики, коллеги, последователи идей К.В. Чистова в области соотношения фольклористики и этнографии из разных научных центров России и других стран.

УДК 39
ББК 82.3+63.5

Альберт Байбурин

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ К ТЕМЕ «ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ» (вместо предисловия)

26–29 ноября 2009 года в Петербурге состоялась конференция, посвященная 90-летию Кирилла Васильевича Чистова. Это имя знакомо каждому фольклористу и этнографу. Почтить память К.В. Чистова собрались исследователи из разных стран и городов. Конференцию было решено назвать «Фольклор и этнография» — так назывались знаменитые конференции, начало которым положил Кирилл Васильевич. В настоящем сборнике представлены материалы состоявшейся конференции.

Эти заметки посвящены некоторым изменениям, которые произошли в осмыслении формулировки темы конференции и, соответственно, связей между фольклором и этнографией. По сути, речь пойдет о союзе «и» в формулировке «фольклор и этнография». Что он значил и какой смысл он имеет сейчас (если имеет)? Но прежде — несколько слов о самой формулировке темы.

Мы так привыкли к сочетанию «фольклор и этнография», что иногда не задумываемся о его асимметричности, о том, что речь идет не о соположении двух наук (в таком случае было бы «фольклористика и этнография»), а о соотношении одной из областей культуры (собственно фольклора) с одной из дисциплин, изучающей эту культуру (этнографией). Такая конфигурация темы объясняется, как мне кажется, особенностями истории изучения фольклора в русской научной традиции.

Как известно, фольклор осмыслялся как часть народной культуры и *до*, и довольно долго *после* того, как термин «фольклор» вошел в научный оборот. Основной наукой, изучающей народную культуру, считалась этнография, и фольклор, естественно, входил в предметную область этнографии. Показательно, что первым объемным трудом в области истории изучения фольклора стал четырехтомник А.Н. Пыпина «История русской этнографии» (1890–1892)¹. К тому же сам термин «фольклор» способствовал восприятию всего того, что под ним понималось (прежде всего народное знание в широком смысле), именно в этнографическом ключе.

Собственно, в этом направлении и происходило изучение фольклора вплоть до середины 1920-х годов. Идея единства народной культуры во всех ее проявлениях (в том числе и собственно фольклорных) до поры до времени сдерживала попытки ее препарирования. В этом контексте тема «Фольклор и этнография» вряд ли могла возникнуть, поскольку такая формулировка предполагает наличие некой дистанции между ними. А дистанции не было. Фольклорные явления изучались вместе с другими фактами народной культуры

¹ Пыпин А.Н. История русской этнографии. СПб., 1890–1892. Т. 1–4.

в рамках общей, довольно неопределенной, но единой науки — этнографии. Разумеется, фольклорные тексты широко использовались и в исторических разысканиях, и в историко-литературных, и в лингвистических исследованиях, но во всех этих дисциплинах фольклорный материал привлекался главным образом для того, чтобы охарактеризовать некие гипотетически ранние этапы истории, литературы, языка и т.п. Своим фольклор был только для этнографии.

В конце 20-х — начале 30-х годов XX века этнография была фактически разгромлена. Фольклористика в это время пытается выжить, прильнув к другой науке — филологии. С этой целью предмет изучения подвергся резкому сужению. В известном докладе Юрия Матвеевича Соколова «Значение фольклора и фольклористики в реконструктивный период» (1931) фольклор определялся как область поэтического творчества, а фольклористика — как часть марксистско-ленинского литературоведения. Тем самым от фольклора отсекалось все, что не может быть подверстано под «поэтическое творчество» (а сюда не вписывалась огромная область поверий, примет, магических практик, обрядов и др.).

Вообще, нужно сказать, что эволюцию отечественной фольклористики можно представить как результат последовательного введения ограничений на сферу фольклорных явлений и, соответственно, их последовательного сужения. Разумеется, любая научная дисциплина стремится к определенности своих границ и более четкому их очерчиванию, но если некоторые науки стремились при этом максимально расширить свое поле, то в фольклористике происходило неуклонное сужение предмета.

Естественным продолжением литературоведческой спецификации фольклорных явлений явилось их рассмотрение сквозь призму таких категорий литературной эстетики, как «поэтичность» и «художественность» (кто бы еще знал, что это такое). Фольклорные явления, не удовлетворявшие этим «критериям», фактически оставались вне поля изучения.

Все это (плюс организационные меры) привело к тому, что фольклористика, изначально больше ассоциировавшаяся с этнографией, чем с филологией, в советском реестре наук стала филологической дисциплиной. Из родственных наук фольклор и этнография превращаются в параллельные дисциплины. Нельзя сказать, что такая переориентация фольклористики проходила безболезненно. Многие фольклористы (среди них — В.Я. Пропп, Д.К. Зеленин, О.М. Фрейденберг и др.) продолжали считать, что изучение функционирования фольклорных явлений невозможно без учета этнографического контекста, но официальная фольклористика хранила верность литературоведению.

Вот на этом фоне и состоялась в 1968 году первая конференция под названием «Фольклор и этнография». Ее организаторами были Кирилл Васильевич Чистов и Борис Николаевич Путилов. Через два года (в 1970 г.) вышел первый сборник из серии «Фольклор и этнография»¹. По сути, была предпринята попытка (не первая, но, как мне кажется, наиболее значительная) вновь сблизить фольклор с этнографией, причем показательно, что эта попытка была предпринята фольклористами, а не этнографами. И Чистов, и Путилов в то время были, конечно, прежде всего фольклористами.

¹ Фольклор и этнография / отв. ред. Б.Н. Путилов. Л., 1970.

Конференция состоялась в то время, когда этнография и фольклористика были, пожалуй, наиболее разведены друг от друга. Они чувствовали себя вполне независимыми дисциплинами со своими объектами, предметами, не говоря уже о разной ведомственной принадлежности. В этой ситуации союз «и» по идее должен был не столько соединять, сколько подчеркивать их самостоятельность и отдельность, если бы речь шла не о фольклоре, а о фольклористике. Но поскольку тема была сформулирована именно таким образом (фольклор и этнография), то ее можно было понимать как вовлечение фольклора в сферу этнографических исследований. Судя по первым сборникам, именно так и было воспринято. Показательно, что авторами этих сборников были преимущественно этнографы, которые привлекали фольклорный материал для «прояснения» вопросов этногенеза и подобных. Фольклористы обратились к исследованию обрядового фольклора, верований, поверий, то есть фольклорных явлений, которые имели явное отношение к этнографической реальности. (В первом сборнике из 25 авторов лишь шестеро фольклористов, зато каких: К.В. Чистов, Б.Н. Путилов, Е.М. Мелетинский, Э.В. Померанцева, В.К. Соколова, Н.П. Колпакова.)

В рамках этой темы не могли быть не затронуты отношения между фольклористикой и этнографией. Во вводной статье к первому сборнику «Фольклор и этнография» К.В. Чистов писал: *«Мы не думаем подвергать сомнению право фольклористики на самостоятельность. Она имеет достаточно обширный и четкий предмет, однако это не меняет ее принципиального отношения к ближайшим “соседям” и “родственникам” — этнографии и филологии. <...> основная особенность фольклористики — быть и оставаться одновременно наукой и филологической, и этнографической, поскольку каждое фольклорное явление есть одновременно и неизбежно и факт народного быта, и факт словесного искусства»*¹.

Как видим, при том что обе дисциплины формально имеют одинаковый вес и статус, речь все же идет только о фольклористике. По мнению К.В. Чистова и других организаторов, союз «и» в названии конференции должен указывать на, так сказать, «природную», естественную связь фольклора с миром этнографических реалий. В то время и это было немало. Можно сказать, что эти конференции означали постепенное возвращение фольклора в свое лоно.

Если говорить о дальнейшей судьбе этой темы, то следует иметь в виду, что и на этнографическом поле, и в фольклористике за время, прошедшее после этих конференций, произошли весьма значительные перемены. Этнография уже не так однозначно, как это было в советский период, ассоциируется с изучением так называемой народной культуры. Более того, можно сказать, что этнография (в ее советском изводе) лишилась своего главного объекта изучения — этноса. Как ни странно, пережила она это сравнительно легко. Академик В.А. Тишков сам «исполнил» реквием по этносу². Объясняется это многими причинами, в числе которых и то, что этнография получила новое осмысление, оказавшись включенной в антропологию. Под этнографией сейчас понимается не только описательная дисциплина, но и основной метод антропологии.

¹ Чистов К.В. Фольклор и этнография // Фольклор и этнография. С. 4.

² Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

По сути, аналогичная ситуация складывается и в фольклористике, но в отличие от этнографии, которая, повторяю, сравнительно легко рассталась с «народом» и «этносом», фольклористика пока не готова к столь решительному пересмотру своего статуса. Показательно, что, когда на Первом конгрессе российских фольклористов А. Панченко выступил с докладом, в котором ставилось под сомнение существование «фольклора» в том значении, которое ему придавалось в советской фольклористике, это было воспринято многими фольклористами, мягко говоря, с недоумением.

Тем не менее мне кажется, что сейчас ситуация складывается таким образом, что говорить о единой российской науке о фольклоре не приходится (впрочем, наверное, ни одна наука никогда и не бывает монолитной). По моим ощущениям, которые никому не навязываю, можно, наверное, говорить о двух разных направлениях или даже о двух фольклористиках. Одна из них, как и прежде, ориентирована главным образом на филологию и занимается преимущественно тем, что иногда называется классическим фольклором. Другая фольклористика занимается изучением функционирования фольклорных явлений в современной культуре и, естественно, в большей степени тяготеет уже даже не к этнографии, а к антропологии. Антропологическая фольклористика рассматривает фольклорные явления в качестве особых фактов социальной жизни. При этом фольклорные явления не растворяются среди других благодаря своей специфической природе: их нервом является ориентация на традицию, на общее для того или иного сообщества знание¹. Точнее — они и есть воплощение этого общего знания. С этой точки зрения можно сказать, что в глобальном поле социальных взаимодействий существует особый слой фольклорных высказываний (текстов), который требует своего описания и осмысления прежде всего с точки зрения их роли и места в процессах образования и консолидации различных сообществ.

Существование «параллельных» фольклористик в отечественной науке с каждым годом становится все более очевидным, причем это стало проявляться не только в различных подходах к выбору тем, анализу и интерпретации фольклорных явлений, но и в академических практиках (я бы сказал, в сугубо организационных делах). Год назад в Пушкинском Доме одна за другой прошли две конференции: одна из них была посвящена памяти Б.Н. Путилова, другая — политическому фольклору (двухдневный семинар). Отличались они по всем параметрам, вплоть до состава участников: за единичными исключениями участвовали в них разные фольклористы. Такое впечатление, что они никак не пересекаются, хотя это, конечно, не так.

В отечественной этнографии примерно такая же картина. Кто-то продолжает держаться за народную культуру и этнос, кто-то эволюционирует в сторону антропологии. Здесь, пожалуй, разброд еще больше, чем в фольклористике, хотя бы потому, что этнографическое поле гораздо шире и сейчас этнография во многом напоминает большое лоскутное одеяло.

¹ Это общее знание, по мнению К. Богданова, можно представить как владение набором общеизвестных (прецедентных) текстов, без которых непредставимо взаимопонимание внутри любого сообщества. См. подробнее: *Богданов К. Повседневность и мифология*. СПб., 2001. С. 43 и далее.

Как мне кажется, тема «Фольклор и этнография», сыграла ключевую роль в постепенном приближении к этнографическому и шире — антропологическому видению фольклорных явлений. Но это не значит, что эту тему следует «закрыть», воздав ей должное. Скорее, наоборот, сейчас она актуальна ничуть не меньше, чем прежде, поскольку отечественная фольклористика и этнография переживают непростое время обретения новой идентичности, и в этой ситуации возвращение к хорошо известной теме может придать ей новые смыслы.

И в заключение не могу не отметить, что, судя по составу участников конференции и темам статей, имя Кирилла Васильевича объединило представителей разных направлений и фольклористики, и этнографии. Мне кажется, что Кирилл Васильевич был бы этому рад.

ИЗУЧЕНИЕ ТРАДИЦИИ В ТРУДАХ К.В. ЧИСТОВА

Ирина Разумова

ЛИНИЯ ЖИЗНИ УЧЕНОГО-ФОЛЬКЛОРИСТА В АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЙ ПРОЕКЦИИ

Биографические тексты могут быть использованы для реконструкции истории становления и развития, в частности, отдельных областей науки. Полученная из первых рук информация об индивидуальном научно-автобиографическом опыте, его осмыслении, конструировании представляет варианты (типы) жизненных траекторий ученых. С одной стороны, конкретные научные биографии обусловлены социально-историческими обстоятельствами, статусом науки в целом и отдельных ее областей и т.п. С другой стороны, как известно, отдельно взятая личность, обладающая значительным «научным капиталом» и личностными ресурсами, способна влиять на ситуацию, перераспределять соотношение сил в научном пространстве на любом уровне. Сам факт организации научного мероприятия, посвященного памяти ученого в связи с мемориальной биографической датой, уже свидетельствует о том, что К.В. Чистов был именно такой личностью, по крайней мере, в поле фольклористики. В силу этого его автобиографический опыт обладает не только самоценностью, но и общенаучной значимостью.

Для того чтобы рассмотреть, как конструируется, осмысливается и репрезентируется научная биография, методологически важно учитывать внутреннюю и внешнюю позиции: точку зрения мемуариста и тексты о нем и его деятельности коллег и учеников. Эта возможность у нас имеется в первую очередь благодаря книге воспоминаний К.В. Чистова «Забывать и стыдиться нечего», подготовленной и изданной Т.Г. Ивановой и Ю.К. Чистовым в 2006 году¹. Кроме того, есть другие очень информативные публикации об ученом (юбилейные и не только), а также тексты самого К.В. Чистова (в частности, интер-

¹ *Чистов К.В.* Забывать и стыдиться нечего... Воспоминания. СПб., 2006.

выю с В. А. Тишковым, опубликованное в 1998 г. в «Этнографическом обозрении» и переизданное в 2008 г. в книге В.А. Тишкова «Наука и жизнь»¹). В данном случае остановимся только на одном из этих ракурсов, и в достаточно сжатой форме, — на автобиографических материалах.

Линия жизни человека всегда размечается стандартными биографическими событиями, на которые ориентируются биографы и мемуаристы. Она включает происхождение (характеристику семьи), обучение и взросление, этапы профессионального пути, создание собственной семьи и этапы ее жизненного цикла и т.д. Особую проблему составляет соотношение собственно профессиональной траектории, в нашем случае — научно-исследовательской, и биографического, личного опыта в целом. Профессиональная и семейно-биографическая линии могут при этом быть параллельными, а могут переплетаться. У профессиональных биографий свои каноны — в зависимости от того, успешной или неуспешной признается профессиональная карьера. Как представляется, в том числе на основе воспоминаний К.В. Чистова, для ученого могут быть выделены следующие траектории, сочетание и переплетение которых создает варианты биографий.

1. Траектория, включающая стандартные этапы вхождения в науку: высшее образование (очная, заочная форма обучения), аспирантура или соискательство научной степени, защита кандидатской диссертации, защита докторской диссертации и т.д.

2. Должностная траектория: младший научный сотрудник, старший научный сотрудник и т.д., а также различные административные должности.

3. Траектория, связанная с тематикой научных исследований и этапами профессионализации.

4. Траектория взаимодействия научной деятельности с различными сферами жизни:

— взаимодействие научной деятельности и семейной сферы;

— взаимодействие научно-исследовательской и административно-организационной работы;

— взаимодействие профессиональной и любительской деятельности, коллегального и дружеского круга коммуникаций.

В той или иной степени все эти векторы присутствуют в рассматриваемых автобиографических текстах. Формальные показатели и ступени научного роста хорошо представлены в биографических обзорах, как правило, юбилейного характера². Автобиография же ценна именно субъективным осмыслением и переживанием жизненного опыта, из которых рождается объективность биографии.

«Все вело меня к филологии и к фольклористике», — написал К.В. Чистов³, подытоживая обстоятельства своей жизни на начальном этапе вхождения в науку. Важным фактором в данном случае был семейный — не столько в плане

¹ К.В. Чистов: «Этнография — наука подробная» / беседу вел В.А. Тишков // Этнографическое обозрение. 1998. № 1. С. 121–136; *Тишков В.А.* Наука и жизнь: разговоры с этнографами. СПб., 2008. С. 81–102.

² *Решетов А.М., Окладникова Е.А.* К 75-летию Кирилла Васильевича Чистова // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1995. Вып. 2–3. С. 368–373; *Кисляков В.Н.* Кириллу Васильевичу Чистову — 85 лет // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 384–390.

³ *Чистов К.В.* Забывать и стыдиться нечего. С. 33.

определенной профессиональной социализации, сколько в отношении общей интеллигентности (в интервью Кирилл Васильевич оценивает родительскую семью как «семью низовых интеллигентов»), культ образованности, знаний, профессиональной культуры. Вместе с тем большое значение для К.В. Чистова имел опыт старшего брата, избравшего первоначально филологию и фольклористику в качестве учебной специальности. Как известно, рассказы об экспедициях в семьях этнографов, фольклористов, археологов и представителей смежных профессий выполняют особую «профориентационную» роль, так было и в семье Чистовых, по замечанию самого мемуариста.

Другой фактор, без сомнения, локальный. Как говорил Кирилл Васильевич интервьюеру, «корни мои — детскосельские, царскосельские. Это один из городов, насыщенных литературными и историческими воспоминаниями. Это было важно для меня»¹. С местом связано и качество учебных заведений. Говоря о школе, Чистов замечает, что в ней «были еще остатки старого учительства», и подтверждает это портретами учителей, которые еще реально или в воспоминаниях продолжали быть частью культурно-образовательной среды Серебряного века. Преемственные связи с классической русской образовательной традицией сохранял и филологический факультет Ленинградского университета. Вряд ли случайно Кирилл Васильевич употребляет слово «воспитание», когда оценивает значение университета в своем профессиональном становлении: «В университете нас воспитывали филологами, а не просто литературоведами или лингвистами»². Обращают на себя внимание высокая оценка К.В. Чистовым уровня филологического факультета в годы его учебы и характерное уточнение: «...в то время он был много сильнее, чем московский».

Мемуары К.В. Чистова демонстрируют роль научной преемственности в становлении ученого. Большинство научных работников старшего и среднего поколения, отвечая на вопрос о том, что сказалось в первую очередь на принятии ими окончательного решения заниматься наукой, отмечают влияние научного руководителя (в вузе или аспирантуре).³ Путь К.В. Чистова во многом определил М.К. Азадовский. Для начинающего фольклориста значимым обстоятельством явился сам факт признания Азадовским его своим учеником: «Мне кажется, М.К. Азадовский стал окончательно считать меня своим учеником после первой экспедиции и первого моего доклада»⁴. Научная биография, таким образом, имеет несколько символических точек отсчета. К ним могут относиться и первая публикация (статья), и первое самостоятельное исследование, и первый эксперимент, если эти факты фиксируются индивидуальной памятью в качестве отправных моментов профессионального пути.

Биографическая траектория фольклориста имеет одну очень важную размерность — отсчет экспедиций. Очевидно, что это объединяет ее с другими исследовательскими профессиями, требующими периодических полевых работ. «Полевые сезоны», чередуясь со стационарной работой в городе, форми-

¹ *Тишков В.А.* Наука и жизнь. С. 93.

² *Чистов К.В.* Забывать и стыдиться нечего. С. 50.

³ Это показали, в частности, результаты социологического исследования «Становление ученого», выполненного с помощью биографического метода в 2008–2009 годах; объектом являлись научные сотрудники КНЦ РАН; исследование проведено О.А. Хрищенко (Архив кафедры философии и социологии КФ ПетрГУ).

⁴ *Чистов К.В.* Забывать и стыдиться нечего. С. 67.

руют профессиональный календарь, годовой круг ученого, и определяют его пространственные перемещения (в «классическом» варианте — из города в село и обратно). «Хронотоп» профессиональной деятельности подвержен естественным изменениям под влиянием прежде всего динамики представлений о предметно-объектной области фольклористики, ее методов, технологий и т.п. Кроме того, на него влияют формы организации и регламентации научной деятельности в конкретных социально-исторических обстоятельствах, внеученные факторы и другое. В любом случае в профессиональном становлении фольклориста (этнографа, археолога, геолога и т.д.) исключительный, инициационный, статус имеет первая экспедиция. В биографии К.В. Чистова этот момент выражен особенно ярко. Именно первая экспедиция в Пудожский район Карелии летом 1938 года во многом определила исследовательские интересы ученого. Они на долгие годы оказались связанными с Карелией как регионом, с эпической традицией — как предметом изучения, с проблемами исполнительства.

Линия жизни ученого во многом обусловлена профессиональной спецификацией деятельности в ее теоретических, прикладных, инструментальных аспектах. Автобиография К.В. Чистова свидетельствует, в частности, о том, что в становлении и развитии ученого-фольклориста существенным фактором являются характер и способы взаимодействия с исполнителем как участником исследовательского процесса. Наряду с траекториями, связанными с этапами официальной научной социализации («карьеру»), с динамикой исследовательских интересов, внутринаучными и внешними коммуникациями, ролью «случая» и т.п., эта тема включается в цельный сюжет, оформляющийся в уникальную биографию ученого. С именами фольклористов (как и литературоведов, историков) часто ассоциированы имена персонажей их исследований. Для К.В. Чистова таким персонажем в первую очередь является И.А. Федосова. Но едва ли не более значимы взаимоотношения с современниками — носителями традиции. Судя по воспоминаниям К.В. Чистова, исключительное место в его научной биографии занял сказитель И.Т. Фофанов.

«С именем И.Т. Фофанова были связаны первые и самые ранние мои успехи и увлечения в науке», — писал К.В. Чистов¹. Осмысливая значение этой встречи, он сделал вывод об условности понятия «открытие» в фольклористике, когда происходит удачное для науки знакомство собирателя и исполнителя. «Речь идет о человеке, который немало прожил до того, как его “открыли”»², то есть фактически об особом типе взаимоотношений исследователя и информанта, которые не сводятся у фольклористов (как и у этнографов, социальных антропологов и пр.) к субъектно-объектным отношениям. По свидетельству самого К.В. Чистова, «из студента в ученого» он превратился после того, как записанный им от И.Т. Фофанова материал дал основание М.К. Азатовскому рекомендовать ему готовить научный сборник. Знакомство и тесные контакты со сказителем не просто дали собирателю профессиональный опыт, но и позволили осознать саму сущность фольклористической деятельности как диалоговой, то есть основанной на понимании. Молодой ученый пытается определить «суть исторических и эпических воззрений» И.Т. Фофанова, его

¹ Чистов К.В. Забывать и стыдиться нечего. С. 76.

² Там же. С. 76.

«эпическую концепцию» и понимает, что традиция былин <...> существует не по инерции <...> она органическая часть жизни ее носителей, <...> ими переживается и передумывается, над ней размышляют, о ней спорят, она отвергается или принимается»¹. История взаимоотношений исследователя и сказителя («приятельства», как определил их К.В. Чистов), включая эпизоды пребывания Фофанова в Ленинграде, благодаря подробному изложению, казалось бы, частных, бытовых деталей интересна именно тем, что позволяет пронаблюдать процесс «узнавания» и частичного переопределения ролей участников общения.

В воспоминаниях К.В. Чистова могут быть выявлены и проанализированы ряд проблемных моментов, связанных с функционированием гуманитарной науки в советских политико-идеологических условиях, а также с местом фольклористики в поле социогуманитарного знания. Драматические события 1937–1938 годов, последовавшая война и послевоенные инициативы власти в отношении групп ученых крайне отрицательно сказались на составе научных кадров из-за репрессий, физического уничтожения, сокращения сферы научной деятельности за счет идеологического фактора и т.п. Значение конкретных жизнеописаний ученых советского времени состоит в том, что оно свидетельствует о возможностях науки адаптироваться и продуктивно функционировать в самых разных обстоятельствах. Согласно известной социологической концепции, специфической особенностью научного поля является способность к преломлению внешних принуждений с возможной пользой для науки (рефракция)².

Мемуары К.В. Чистова включают отдельные биографические фрагменты и цельные очерки об известных и менее известных ученых, которые представляют различные варианты научного пути исследователей-гуманитариев в советский период так, как они осмысливаются и оцениваются одним из представителей сообщества. Фактически в мемуарах К.В. Чистова присутствует характеристика нескольких поколений в гуманитарной науке XX века, прежде всего учителей (выдающихся филологов и фольклористов) и соучеников К.В. Чистова (на период вхождения их в науку пришлась война), а также его учеников. На обоих старших поколениях сказался внешний фактор: идеологическое давление, репрессии (разной степени драматизма и трагичности судьбы Г.А. Гуковского, М.К. Азадовского и др.). Научные биографии части поколения учеников прервались из-за их гибели на фронте (И.И. Кравченко, М.М. Михайлов, А.М. Кукулевич). На других (Е.М. Мелетинского, Н.А. Мещерского и др.) выпали испытания иного рода. Тем не менее каждое поколение и в целом научно-гуманитарное сообщество так или иначе восстанавливало ряды, меняя тематику и направления работ, формы интеграции, избирая те или иные стратегии самосохранения. Социолог Н.Е. Покровский выделил шесть «парадигм» (типов социального поведения), на которые стала ориентироваться российская интеллигенция послеоктябрьского периода³. Как представляется, линия жизни К.В. Чистова и биографии коллег, которые присут-

¹ Чистов К.В. Забывать и стыдиться нечего. С. 97.

² Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. М.; СПб., 2005. С. 376–377.

³ Покровский Н.Е. Новые горизонты или историческая западня? // Социологические исследования. 1994. № 11. С. 119–128.

ствуют в его воспоминаниях, демонстрируют преимущественно два таких типа. Во-первых, попытку достойного партнерства. Интеллигенция пыталась установить честное и достойное общение с властью и стремилась найти какой-то модус их сосуществования при сохранении принципа невмешательства и личной независимости нравственного самовосприятия. Во-вторых, умеренное сотрудничество и «скрытое диссидентство». Представители гуманитарной интеллигенции «честно» принимали реалии социального уклада, но находили для себя такие области творчества и интеллектуальной деятельности, которые в наименьшей степени были связаны с нравственными компромиссами. Многие при этом надеялись своим честным трудом способствовать либерализации общественного устройства, общекультурному развитию общества и т.п. Одним из самых распространенных, «мягких» способов адаптации к ситуации внешнего давления (в отличие от самозабвенного сервизма, эскапизма или противостояния) была перемена места жительства (по центробежному типу), в наиболее благоприятном варианте — с сохранением вида профессиональной деятельности. Так получилось у К.В. Чистова. Сам мемуарист тип своей биографии осознал и сформулировал следующим образом: «история везения». Тому были два справедливых основания: удача фронтовика выжить во время войны и удача интеллигента-гуманитария избежать репрессий, несмотря на принадлежность к «группе риска».

Траектория жизни имеет и географические размерности. Она связана с определенными местами, и пребывание в этих местах сказывается на научной биографии. При этом места могут быть реально связанными с более или менее длительным проживанием, последовательной их сменой, просто с посещением, которое влияет на жизненный опыт, или они символически включаются в географическое пространство, значимое для данного человека.

Для К.В. Чистова главными местами, безусловно, были Ленинград—Петербург и Петрозаводск. В статье В.П. Кузнецовой и С.М. Лойтер, опубликованной в данном сборнике, хорошо освещено значение работы К.В. Чистова в Карелии. По многочисленным устным и письменным мемуарам и высказываниям в настоящее время можно установить, что у Петрозаводска особая культурная репутация. Она основана, в частности, на том, что город, его научные и образовательные учреждения предоставили относительно комфортное «убежище» для ряда ленинградских ученых в кризисный период существования гуманитарной науки. И если Е.М. Мелетинского Петрозаводск, к сожалению, «не уберет», то биография К.В. Чистова показывает благополучный вариант самосохранительной стратегии. Раздел воспоминаний, посвященный работе в Петрозаводске, содержит уникальный материал о взаимоотношениях внутри профессионального сообщества, о разных линиях поведения ученых, детерминированных объективными внеучеными факторами и субъективными мотивами, об идеологическом размежевании и корпоративно-дружеской солидарности, о сложных взаимоотношениях с властью. И о том, как в специфических условиях (трудно утверждать — «вопреки» или «благодаря» им) К.В. Чистову и коллегам в Петрозаводске удалось сформировать профессиональный коллектив фольклористов.

Научная биография К.В. Чистова хорошо демонстрирует роль мобильности для ученого. Не просто эффективным занятием, но оптимальному «научному (социальному) самочувствию» исследователя, его мотивации очень спо-

существует возможность работать «на местах», где есть живой материал (в данном случае в Карелии), что очень важно для фольклориста и этнографа. Но не менее важна и возможность при этом постоянно бывать в Ленинграде, Москве. В связи с этим К.В. Чистов обращает внимание на значение таких факторов научной деятельности, как гибкое отношение руководства, основанное на «взаимовыгодных» для учреждения и сотрудника договоренностях и с учетом индивидуальности научного работника¹. Очевидно, для региональных академических учреждений Северо-Запада такая «политика» показательна, и она помогла поддержать уровень исследований и научных кадров, поскольку способствовала коммуникациям ученых на всех уровнях.

В Петрозаводске, по словам К.В. Чистова, «по-настоящему началась» его семья (после разлуки в военные годы), родился второй сын. Эти семейные обстоятельства соединились с профессиональной самореализацией ученого, причем одновременно в научной и научно-организационной работе. Семейный и профессиональный факторы сказались на «интериоризации места», в котором, по ретроспективной оценке мемуариста, окончательно состоялось его личностное и профессиональное самоопределение. «Карелия действительно стала моей второй родиной. <...> В Петрозаводске я сформировался как ученый», — написал К.В. Чистов².

Думается, информационный потенциал опубликованных воспоминаний К.В. Чистова значительно превосходит обозначенные аспекты, мне лишь хотелось показать их возможности для изучения не только истории фольклористики, но и вопросов функционирования гуманитарной науки в целом, а также общезначимость уникальных биографических траекторий ученых.

¹ Чистов К.В. Забывать и стыдиться нечего. С. 37.

² Там же. С. 157–158.

Валентина Кузнецова, Софья Лойтер
**«КАРЕЛИЯ СТАЛА МОЕЙ ВТОРОЙ
РОДИНОЙ»: К.В. ЧИСТОВ И КАРЕЛИЯ**



К.В. Чистов. 1947 г.

Имя Кирилла Васильевича Чистова не просто хорошо известно в Карелии, оно здесь, что называется, «свое», без него невозможно представить фольклористику, этнографию, культуру республики. «Карелия, действительно, стала моей второй родиной. В Петрозаводске я сформировался как ученый. Из 17 книг, которые я написал и издал, почти десяток связан напрямую с Карелией, с карельскими темами», — скажет он в недавно вышедшей прекрасно написанной книге воспоминаний «Забывать и стыдиться нечего», в которой четыре большие главы-очерка полностью посвящены Карелии¹. «Карелия ведь почти вторая родина для меня»; «Петрозаводск — моя вторая родина», — это уже из писем Кирилла Васильевича². Чистов многим обязан Карелии, Карелия многим обязана ему.

А началось все еще в школьные годы, когда в «Детском литературном университете», созданном С.Я. Маршаком при ленинградском Доме детской литературы, Кирилл Чистов слушал сказителей из Карелии — М.М. Коргуева, Ф.А. Конашкова и П.И. Рябинина-Андреева. Впечатление было столь ошеломляющим, что выбор был сделан окончательно — филология, фольклор. В 1938 году студент Ленинградского университета К.В. Чистов по поручению своего учителя М.К. Азадовского едет в Пудожский край для записи былин. Здесь, в деревне Климово, что на озере Купецком, состоялось «открытие» Чистовым Ивана Терентьевича Фофанова, знатока былин. Среди 14 записанных тогда от Фофанова текстов — три былины об Илье Муромце, оригинальная версия о Ермаке и вариант редкой былины «Сухман Рехментьевич»³. «Первая

¹ *Чистов К.В.* Забывать и стыдиться нечего... Воспоминания. СПб., 2006. С. 157–158.

² Из писем К.В. Чистова С.М. Лойтер от 12 декабря 1996 г. и 30 декабря 2003 г.

³ Иван Терентьевич Фофанов / запись автобиогр. и текстов, примеч. К.В. Чистова // Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941. С. 186–265, 473.

моя экспедиция была в 1938 году, а у Фофанова я прожил лето 1939 года. Потом мы у него были вместе с Беллой (жена. — В.К., С.М.) в 1940 году, когда собирали былины ко второму несостоявшемуся тому “Былин Пудожского края”»¹.

К сентябрю 1947 года, когда Чистов поступал младшим научным сотрудником в сектор литературы ИЯЛИ Карело-Финской базы АН СССР, в его портфеле уже было несколько изданных и находящихся в печати статей, опубликованные записи былин И.Т. Фофанова и комментарии к ним².

На работу Кирилла Васильевича принимал бывший в то время директором Карельского научно-исследовательского института выдающийся финно-угровед Дмитрий Владимирович Бубрих, чья виза сохранилась в личном деле: «Принять К.В. Чистова на работу считаю необходимым»³. Поступив в институт, Чистов перешел в заочную аспирантуру. С 1 января по 10 ноября 1948 года он исполнял обязанности заведующего сектором литературы⁴. В стране начались борьба с космополитизмом и пресловутая антикомпаративистская кампания в науке. И вот небезынтересный факт, имеющий отношение к Кириллу Васильевичу. Бригадой ЦК КП К-ФССР в институте была проведена проверка, после которой открытое партийное собрание отметило серьезные недостатки в работе сектора фольклора и литературы. В постановлении говорилось о том, что сектор не занимается изучением советского фольклора, «национального» фольклора и литературы республики. «В результате забвения ленинско-сталинского учения о партийности идеологии сектор литературы не только не вел борьбы против антимарксистской реакционной теории об отмирании фольклора в советских условиях, но и сам находился на этих антинаучных позициях, не только не вел борьбы против формалистического направления в фольклористике, но и сам исходил из его порочной метафизической идеологии. <...> Под влиянием представителей эстетско-формалистической школы проф. Азадовского молодые научные кадры фольклористов института воспитывались в духе формализма и преклонения перед застывшими традициями устного народного творчества. Все внимание молодых научных работников института было направлено на чисто формальную сторону устного народного творчества, на изучение жанровых и других второстепенных особенностей произведений. Экспедиции по сбору фольклора, как правило, преследовали цель записи только причитаний, былин и обрядовых песен <...> Возглавлявший до ноября месяца 1948 года работу сектора литературы т. Чистов не преодолел недостатков в работе сектора литературы. Вместо коренной перестройки работы сектора и мобилизации сотрудников на выполнение плана т. Чистов по примеру своего предшественника т. Мелетинского предпринимал попытки комплектования сектора неподходящими для работы по национальной литературе и национальному фольклору работниками, как то Шнеерсон, Элиашберг и др., и ставил успешную работу сектора в зависимость от наличия в шта-

¹ Из предновогодней открытки К.В. Чистова С.М. Лойтер, 1996/97 г.

² См.: Кирилл Васильевич Чистов. Материалы к библиографии ученых / сост. Л.А. Калашникова, М.Я. Мельц. М., 1995. С. 21–22. (Сер. истории. Вып. 20).

³ Научный архив КарНЦ РАН. Ф. 2. Оп. 35. Ед. хр. 2642.

⁴ Приказ по ИИЯЛ от 14 декабря 1948 г. № 93 // Научный архив КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 6. Ед. хр. 71.

те сектора именно этих работников»¹. Кирилл Васильевич был отстранен от должности заведующего, на его место был назначен В.Г. Базанов. Чистов же продолжал обучение в заочной аспирантуре ЛГУ и подготовку диссертации по И.А. Федосовой. Параллельно с научно-исследовательской работой он читал курс фольклора в Карельском пединституте.

Период жизни в Петрозаводске длился до 1961 года. А на более чем пятьдесят лет сквозной темой и главным «героем» научной деятельности К.В. Чистова стала заонежская крестьянка из Кузаранды Ирина Андреевна Федосова. Он — ее биограф, исследователь, истолкователь, комментатор, текстолог. «В ней вся моя жизнь», — скажет Чистов 22 сентября 1998 года на презентации нового издания «Причитаний Северного края, собранных Е.В. Барсовым» в Карельском научном центре². Началом послужила статья 1947 года³, затем защищенная в 1950 году кандидатская диссертация и вышедшая на ее основе в 1955 году в Петрозаводском государственном издательстве монография «Народная поэтесса И.А. Федосова». Благодаря огромной архивно-разыскной работе, записи воспоминаний земляков Чистов с максимально возможной подробностью восстановил биографию Федосовой, а пристальное изучение причитаний позволило установить их связь с социально-бытовым укладом севернорусской деревни, исследовать художественный мир, особенности поэтического языка, границы и механизм личной свободы в импровизациях. Спустя несколько десятилетий, в 1988 году, в петрозаводском издательстве «Карелия» вышла вторая книга К.В. Чистова — «Ирина Андреевна Федосова». Она не только не повторяет первую книгу, но и, развивая проблему «вторичной архаики» и ставя творчество великой вопленицы в широкий историко-культурный контекст, называет Русский Север «зоной особой развитости причитаний».

В период, отделяющий первую и вторую книги, выходили многочисленные статьи, очерки, доклады К.В. Чистова, связанные с И. Федосовой, публикации ее текстов. Среди них — вышедший в Большой серии «Библиотеки поэта» том «Причитания» (Л., 1960), изданный в Петрозаводске сборник «Избранное» И.А. Федосовой, где наряду с причитаниями помещены былины «Добрыня и Алеша», «Чурилушка Пленкович», баллады, рекрутские, свадебные и лирические необрядовые песни, пословицы и поговорки, искрометный «Рассказ о себе»⁴; том «Русская обрядовая поэзия» в серии «Русская народная поэзия» (Л., 1984). Их дополняет одушевленный особым чувством очерк о Федосовой в прекрасной книге «Русские сказители Карелии», где есть очерки о Рябининых, Коргуеве, Фофанове⁵.

Все это предшествовало качественно новому этапу в изучении причитаний и творчества И. Федосовой — многолетней и кропотливой работе (в соавтор-

¹ Научный архив КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 7. Д. 122. Л. 7–9.

² *Лойтес С.* «В ней вся моя жизнь»: К.В. Чистов и новое издание «Причитаний Северного края» Е.В. Барсова // Лицей. 1998. № 11. С. 13.

³ *Чистов К.В.* Некрасов и сказительница Ирина Федосова // Науч. бюл. Ленингр. гос. ун-та. 1947. № 16/17. С. 39–45.

⁴ И.А. Федосова: Избранное / сост., вступ. ст. и коммент. К.В. Чистова; подгот. текстов Б.Е. Чистовой и К.В. Чистова. Петрозаводск, 1981.

⁵ *Чистов К.В.* Русские сказители Карелии: Очерки и воспоминания. Петрозаводск, 1980.

стве с Б.Е. Чистовой) над вторым изданием «Причитаний Северного края, собранных Е.В. Барсовым»¹. Оно вышло в двух томах в одной из самых авторитетных отечественных серий — «Литературные памятники» — и стало настоящим событием для отечественной и мировой науки и культуры.

Известно, что состоявшаяся в 1867 году встреча Федосовой с преподавателем логики и психологии Петрозаводской семинарии Е.В. Барсовым, а затем последовавшие почти три года совместной работы имели своим результатом «Причитанья Северного края...» (1872–1885) — первый в мировой фольклористике специальный сборник плачевой поэзии, который ни разу не переиздавался. И вот теперь благодаря К.В. Чистову это собрание «золотого века» русской фольклористики обрело новую жизнь. Представленное во всем объеме (второе издание «Причитаний...» вместило записи не только Е.В. Барсова, но и другой собирательницы — О.Х. Агреновой-Славянской) наследие Федосовой стало «возвращением» одной из самых талантливых народных поэтесс, оказавших огромное влияние на литературу и искусство XIX–XX веков.

Новое издание «Причитаний Северного края...» вобрало в себя титанический труд и опыт Чистова-полевика, участника многих фольклорных экспедиций, и Чистова-теоретика. Это многолетняя работа в архивах, воссоздание корпуса текстов, создание многопланового (исторического, этнографического, мифологического, лингвистического, юридического, экономического, социологического, культурологического, поэтического, литературоведческого) комментария. Непосредственным продолжением текстологического комментария является статья в конце первого тома ««Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым» в истории русской культуры». Фактически это третья монография — новое комплексное исследование творчества Федосовой и причитаний, их роли для понимания менталитета крестьянства; исследование по истории, быту, народной культуре Заонежья².

Фольклор Карелии в научном наследии К.В. Чистова не исчерпывается творчеством Федосовой. Исследование редкого сюжета о Рахте Рагнозерском, записанного в Карелии только на Пудогге сначала А.Ф. Гильфердингом и краеведом К.М. Петровым, затем в четырех вариантах экспедицией братьев Соколовых в 1926 году и еще в двух — пудожской экспедицией конца 1930-х годов, было представлено в докладе на Международном съезде славистов и в последовавших публикациях³. К.В. Чистов — один из исследователей сборника Н.Е. Ончукова «Северные сказки»⁴. А в 1958 году вышел составленный им

¹ Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым: в 2-х т. / изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов; отв. ред. А.М. Астахова. СПб.: Наука, 1997. (Литературные памятники).

² Подробно см.: Лойтер С.М. Второе издание «Причитаний Северного края, собранных Е.В. Барсовым» // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: докл. III Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения–99». Петрозаводск, 2000. С. 187–194.

³ Чистов К.В. Былина «Рахта Рагнозерский» и предание о Рахкое из Рагнозера // Славянская филология: сб. ст. М., 1958. Т. 3. С. 358–388 (IV Междунар. съезд славистов); Он же. Материалы к изучению былины и предания о Рахкое из Рагнозера // Тр. Карел. фил. АН СССР. 1959. Вып. 20. С. 122–166.

⁴ Чистов К.В. Заметки о сборнике Н.Е. Ончукова «Северные сказки» // Тр. Карел. фил. АН СССР. 1957. Вып. 8. С. 5–29.

сборник избранных русских сказок Карелии «Перстенок — двенадцать ставешков»¹.

Карелии, северному старообрядчеству обязан Чистов другим направлением в изучении народной культуры, которое воплотилось в его уникальной монографии «Русские социально-утопические легенды XVII–XIX веков» (М., 1967), получившей широкий отклик в мировом научном пространстве. Продолжение и углубление этой темы вылилось в книгу «Русская народная утопия» (СПб., 2003). Это новое проникновение в глубину народной психологии и народного утопизма, движимое в равной мере и академическим интересом, и «велением времени». Называя утопизм одной из типичных форм критического осмысления действительности, К.В. Чистов глубоко и всесторонне анализирует этот неоднозначный феномен человеческого мышления: «...утопии — один из двигателей человеческой истории, способ сопоставления сущего с идеалом. Это не только не снимает, но, наоборот, обостряет вопрос о крайней опасности срочной, насильственной, бескомпромиссной реализации утопических идей, каковы бы они ни были изначально. Опыт XX века в этом отношении более чем выразительный». Для С.М. Лойтер, по ее словам, эта книга особенно важна: в своем первом варианте она вывела ее на выявление генетических родственных форм мышления в их детском варианте — на детские игровые утопии². В монографии «Русская народная утопия» К.В. Чистов не обходит эту новую область исследования «детских мечтательных форм воображения», останавливается на ней особо и говорит о важности расширения спектра утопических воплощений³.

К.В. Чистов инициировал и поощрял изучение карельского фольклора и этнографии, что успешно осуществляли его ученики — У.С. Конкка, А.С. Степанова, Ю.Ю. Сурхаско. У.С. Конкка написала исследование по карельским причитаниям. Во вступительной части она отметила финских ученых, внесших вклад в изучение этой темы. В Институте языка, литературы и истории был поставлен вопрос о несоответствии работы У.С. Конкка партийной идеологии. (Почти та же история, что была с Кириллом Васильевичем в конце 1940-х годов!) Автора заставляли вычеркнуть финские имена, она не согласилась и ушла из института. Работу положили в архив, перспектив ее издания не было. Тогда Кирилл Васильевич, будучи уже заведующим сектором в Музее антропологии и этнографии, написал письмо в дирекцию Института ЯЛИ в поддержку издания работы по карельским плачам. Он пытался воздействовать на дирекцию и другими способами, но никакие меры не помогали. И только после того, как работа вышла в Финляндии на финском языке, ее издали в России — теперь это известная монография «Поэзия печали»⁴.

Этнограф Ю.Ю. Сурхаско долго собирал материал по карельской свадьбе, было написано огромное исследование — 1000 страниц! К.В. Чистов и В.В. Пи-

¹ Перстенок — двенадцать ставешков: избр. рус. сказки Карелии / подгот. текстов, сост., предисл., примеч. к библиогр. К.В. Чистова. Петрозаводск, 1958.

² См.: Лойтер С.М. Русский детский фольклор и детская мифология. Петрозаводск, 2001. С. 134–172; Она же. Еще раз о детской игре в страну // Фольклор, постфольклор, быт, литература: сб. ст. к 60-летию А.Ф. Белоусова. СПб., 2006. С. 59–64.

³ Чистов К.В. Русская народная утопия. СПб., 2003. С. 487–489.

⁴ Конкка У.С. Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи / науч. ред. А.С. Степанова. Петрозаводск, 1992.

менов взялись за редакторскую работу. Монографию надо было ужать до разумных размеров. Тот вариант, который был опубликован, — это уже совместный труд автора и редакторов¹. Чистов явился редактором «Русской свадьбы Заонежья» В.П. Кузнецовой и К.К. Логинова². Как редактор работал очень тщательно и скрупулезно, и так было с каждой книгой, которая поступала к нему на редактирование. В этом проявлялась его личная ответственность за все, что он делал.

К.В. Чистова постоянно интересовали русско-карельские связи. «Кроме обычного курса “Введение в фольклористику” для этнографов я начал читать спецкурс “Взаимодействие контактирующих этносов” (на примере русско-карельских взаимовлияний и связей)»³. Большое место в деятельности К.В. Чистова занимала «Калевала», к которой он впервые обратился в 1948 году и которой посвятил ряд статей, докладов на конференциях и симпозиумах. Заинтересованно воспринял Кирилл Васильевич работу А. Мишина и Э. Киуру над новым переводом «Калевалы», откликнулся статьей в журнале «Север», как пишет А. Мишин, «своим добрым напутственным словом»⁴.

В бытность свою в Петрозаводске Кирилл Васильевич много участвовал в литературной жизни республики. Он участник II и III съездов писателей Карелии (1954, 1958). В соавторстве с Л.А. Виролайнен в середине 1950-х годов написал первый труд об истории литературы Карелии; часто выступал со статьями о современных ему писателях — А. Линевском, Б. Шмидте, М. Тарасове, Д. Балашове; нередко бывал автором журнала «На рубеже» (теперь «Север»), даже редактировал книжку детской писательницы Юлии Никоновой.

С Карелией Чистов не порывал до последних лет. Он неизменно участвовал в работе фольклористов Карелии, одни из которых были его аспирантами и учениками, другие считают его своим неофициальным Учителем, третьи — человеком, давшим путевку в науку. Не почетным представителем, а неутомимым тружеником был Кирилл Васильевич на Рябининских чтениях в 1995 и 1999 годах — международных научных конференциях, организуемых раз в четыре года Историко-архитектурным и этнографическим музеем-заповедником «Кижы».

Кирилла Васильевича хорошо знают в Кузаранде — заонежском селе, где жила И.А. Федосова. При его содействии было восстановлено родовое захоронение Федосовых и установлен памятник на могиле великой народной поэтессы, имя Федосовой присвоено сельской библиотеке Кузаранды и районной библиотеке, расположенной в г. Медвежьегорске. В Петрозаводске на здании женской Мариинской гимназии, где выступала Ирина Андреевна, установлена мраморная мемориальная доска. Именем Федосовой названа улица в Петрозаводске, в том районе города, где жили Федосовы и где записывал ее причитания Е.В. Барсов.

¹ *Сурхаско Ю.Ю.* Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.) / отв. ред. К.В. Чистов, В.В. Пименов. Л., 1977.

² *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.) / науч. ред. К.В. Чистов. Петрозаводск, 2001.

³ Из письма к С.М. Лойтер, 1993 г.

⁴ *Леннрот Элиас.* Калевала / пер. А. Мишина и Э. Киуру. Петрозаводск, 1998. С. 16.

У Чистова в Карелии было много друзей. Он приезжал по радостным и скорбным поводам (в 1983 г. — на похороны своего друга, известного филолога и библиофила В.М. Морозова, в 1984-м — на похороны друга со студенческих лет М.М. Гина). Многие ощутили его заинтересованное отношение к своей работе и действенную помощь. Многие испытали радость общения с ним, его уважительность и терпимость, его простоту и непритязательность в быту, его небрежение внешним и избыточным — все это от внутренней культуры и органичной, настоящей интеллигентности.

Карелия высоко чтит Кирилла Васильевича Чистова.

Токуаки Баннай

К.В. ЧИСТОВ И РУССКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

1

Фольклористика в наши дни находится в кризисном состоянии. Несмотря на то что Интернет способен предоставить нам безграничный объем информации на фольклорные темы, а число исследований в этой сфере воистину огромно, мы не можем быть уверены, что фольклористика и впредь будет существовать и функционировать как самостоятельная дисциплина. Дело в том, что кризис фольклористики — это не столько кризис одной области науки, сколько коренной вопрос существования самого общества и культуры, в частности традиционного общества и его культуры как таковой. Кризис фольклористики — это вопрос о sustainability, о непрерывности существования общества, или вопрос о возможности самовоспроизводства культуры.

Л.М. Ивлева, осознававшая всю глубину этой проблемы, почти двадцать лет назад (предположительно в 1990 г.) написала в письме в Фонд культуры следующее: «На протяжении десятилетий ломка традиционного уклада жизни и крестьянского мировоззрения сопровождалась насильственным вторжением в сферу народного творчества — духовной и материальной культуры народа, нарушала естественное функционирование и эволюцию системы фольклорных жанров, приводила к изменениям в динамике соотношения традиционных и сугубо профессиональных пластов культуры, к болезненной для нескольких поколений людей смене этических ориентаций и даже к их обескультуриванию»¹.

Эти емкие и точные слова Л.М. Ивлевой можно отнести не только к положению дел в России, но и к глобализованным культурам во всем мире, и к этому ее высказыванию, в сущности, нечего добавить.

Вместе с тем осознание этого кризиса — один из важных факторов существования фольклористики как науки. Надо сказать, что у многих авторов можно встретить утверждение, что фольклористика поэтизирует «старые добрые традиции» и умиленно толкует о происхождении вещей и явлений, ныне вполне забытых. Особенно это относится к Западной Европе, где традиционная культура рассматривается с позиций романтизма и где до сегодняшних дней фольклористику считают наукой «ностальгической». Однако в этой связи чрезвычайно важно напомнить о соображениях Р.О. Якобсона и П.Г. Богаты-

¹ *Ивлева Л.М.* Письмо в Фонд культуры // Судьбы традиционной культуры: сб. статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 25.

рева (1929 и 1931 гг.)¹, которые, говоря о размежевании фольклористики и литературоведения, подчеркивали и необходимость преодоления романтических концепций фольклора. Положения, некогда сформулированные Р.О. Якобсоном и П.Г. Богатыревым, и теперь определяют *raison d'être* фольклористики, ее общие границы и важнейшие задачи, а также задают дальнейшее направление ее развития.

2

В наши дни, после распада СССР, кому-то может показаться, что исследования по русской фольклористике советского периода устарели с появлением новых работ, основанных на новых источниках, базах данных и новейших теориях. Однако невозможно двигаться вперед без точной и беспристрастной оценки и детального осмысления советской фольклористики. Поэтому задача описания ее истории становится сейчас, с нашей точки зрения, весьма актуальной и насущной. Цель такой историографии нам видится не в том, чтобы обозревать идеологические перемены и развертывание наиболее модных нынче теорий, и не в том, чтобы поставить диагноз советской науке о фольклоре как устаревшей и оставшейся в далеком прошлом. Мы полагаем, что необходимо описать фольклористику как своего рода историю идей в широком смысле этого слова, как движение мысли на каждом отрезке времени, как соотношение атмосферы эпохи и общества, народа и интеллигенции, науки и *Zeitgeist* (духа времени), — подобно тому, как это с блеском осуществили М.К. Азадовский и А.Н. Пыпин². Пожалуй, в наши дни работу такого рода стоит провести в еще большем масштабе, включив в поле зрения не только этнографию, лингвистику, историю и искусствоведение; можно подняться на уровень выше и рассмотреть под историческим углом зрения и структурализм, и семиотику, и даже культурологию. Говоря же о фольклористике советского периода, нельзя не сказать об особой роли Кирилла Васильевича Чистова.

К.В. Чистов — выдающийся ученый советского времени, внесший огромный вклад в гуманитарные науки и в частности в развитие фольклористики в 1950—1980 годах, когда появилось много фундаментальных и в то же время новаторских трудов по русскому фольклору. Благодаря ему наука о фольклоре вступила тогда в свой «плодотворный и зрелый» период. К.В. Чистов выстраивал фольклористику на протяжении более чем пяти десятилетий, постоянно задаваясь одним вопросом: «Что такое фольклор и каковы границы употребления этого термина?» — и постоянно осознавая при этом кризисность современной науки о фольклоре.

Идея о том, что историография фольклористики — одна из наиболее важных и необходимых отраслей знания, была весьма существенна для учителя

¹ *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы народного творчества. М., 1971. С. 369—383; *Они же.* К проблеме размежевания фольклористики и литературоведения // Богатырев П.Г. Функционально-структурное изучение фольклора. М., 2006. С. 118—120.

² *Пыпин А.Н.* История русской этнографии. СПб., 1890—1892. Т. 1—4; *Азадовский М.К.* История русской фольклористики. М., 1958. Т. 1; 1963. Т. 2.

Чистова М.К. Азадовского, от которого он ее воспринял¹. Однажды Кирилл Васильевич поведал мне о своем намерении написать историографию фольклористики. Однако он успел подготовить лишь сравнительно краткую заметку по историографии советской этнографии², и можно только сожалеть о том, что у него не хватило времени на завершение работы.

На нынешнем же этапе при описании историографии русской фольклористики советской эпохи крайне важно определить место в ней К.В. Чистова. Для этого существуют следующие причины. Во-первых, Чистов, как один из выдающихся фольклористов, входит в ядро не только круга ученых «ленинградской школы», но и исследователей всей страны, наряду с Б.Н. Путиловым, Е.М. Мелетинским, В.Е. Гусевым и др. Благодаря научной деятельности К.В. Чистова русская фольклористика стала самостоятельной дисциплиной советской академической науки, что было совсем не просто осуществить в политической и идеологической обстановке тех лет. Во-вторых, сами работы Чистова в период до и после Второй мировой войны, а также до и после перестройки с точки зрения их масштабы и охвата материала представляются самым подходящим и надежным критерием для того, чтобы пересмотреть и переосмыслить процесс становления и развития всей фольклористики XX века, и вместе с тем они становятся важной вехой для понимания современной и будущей фольклористики.

Совсем недавно вышла удивительно масштабная и содержательная книга Т.Г. Ивановой «История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 гг.». Автор делит развитие русской фольклористики XX века на семь этапов: 1) 1900–1916; 2) 1917–1928; 3) 1929–1941; 4) период Второй мировой войны; 5) 1945–1957; 6) 1958–1986; 7) после перестройки³. Если принять периодизацию Т.Г. Ивановой, то наиболее плодотворный научный период К.В. Чистова, видимо, соответствует пятому и шестому этапам, но нам хотелось бы особо выделить «период Чистова» и назвать его «золотым периодом» российской фольклористики советского времени.

3

Главных областей исследований и достижений К.В. Чистова три: причитания, утопические легенды и общая теория фольклора. Если же прибавить тему «Культурные слои Севера (его архаика и многоаспектность)», то можно считать, что их четыре. Не будем говорить здесь о научном значении его конкретных работ⁴, отметим главное — благодаря фундаментальным исследованиям Чистова сами слова «причитания», «утопические легенды» и «Север» стали понятиями, научными терминами и предметом научного дискурса не только

¹ Чистов К.В. Из воспоминаний о М.К. Азадовском // Воспоминания о М.К. Азадовском. Иркутск, 1996. С. 63.

² Чистов К.В. Из истории советской этнографии 30–80-х годов XX в. // Советская этнография. 1983. № 3. С. 3–18.

³ Иванова Т.Г. История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 гг. СПб., 2009.

⁴ См.: Кирилл Васильевич Чистов // Библиографический указатель. СПб., 2001; и дополнение к нему, составленное А.К. Салминым.

в фольклористике, но и в других гуманитарных науках в России, предстали как своего рода «культурные мифы».

Записи «Причитаний Северного края» Е.В. Барсова благодаря кропотливому труду супругов Чистовых обрели новую жизнь как критическое издание текста и уже в этом качестве были введены в научный обиход¹. По этому тексту, снабженному детальными комментариями, можно представить себе не только личность и уровень мастерства народных поэтесс — исполнительниц причитаний, но и психологию и ментальность дореволюционного русского крестьянства, и к тому же быт и повседневность русской северной деревни, а также архаические слои многоаспектной культуры Севера. Как известно, в свет вышли две монографии Чистова, 1955 и 1988 годов, повествующие о фигуре И.А. Федосовой и особенностях северной деревенской культуры, где жили лучшие сказительницы. Но вторая книга не просто дополняла и уточняла первую. Во временном промежутке между двумя книгами происходит важная эволюция в научном методе исследователя, углубление интереса к тексту, и вместе с тем сохраняется свойственное Чистову неизменное внимание к контекстам — историко-культурным и социальным аспектам фольклорных произведений².

Фольклорный материал, который Чистов выбрал для своей монографии 1967 года, — это слухи и толки (по классификации немецкого исследователя С.В. Sydow), или исторически ничем не обоснованные устные предания, которые социально-экономическая история и история общественной мысли, зависящие от идеологических веяний, ранее игнорировали почти полностью и которые фольклористика в то время еще не считала жанром фольклора. Эту «дочернюю» несказочную прозу Чистов открыл как «новый фольклорный текст». Новизна присутствовала в отношении не только материала, но и метода описания и выводов монографии. Исследуя пути распространения и историю легенд о «далеких землях» и «избавителях», Чистов описал историко-социопсихологические и культурологические особенности дореволюционного крестьянства. Его монография — эксперимент по историко-структуралистскому познанию мироощущения русского народа, описанием которого почти не интересовались тогдашние советские историки, фольклористы, психологи, социологи и т.д., поэтому его книга положила начало новому, своеобразному направлению в гуманитарных науках СССР. Добавим также, что тогда в Западной Европе, Америке и Японии тоже зарождались новые движения по исследованию так называемой социальной истории и переоценке школы «Анналов» и появилось много экспериментальных работ (например, исследования Ле Руа Ладюри, Жака Ле Гоффа, Филиппа Арьеса, Натали Земон Дэвис и других по повседневной, ментальной истории французских горожан и крестьян; работы Эдварда Томпсона по «живому голосу», быту и общественному сознанию английского народа; работы итальянского историка Карло Гинзбурга по микроистории народной культуры Италии; работы японского историка-германиста

¹ Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым / изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997. Т. 1—2.

² Чистов К.В. Народная поэтесса И.А. Федосова: Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955; *Он же*. Ирина Андреевна Федосова: Историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1988. См. рецензию Т. Банная на последнюю монографию в журнале «Филологическая культура». Т. 27 (Университет Хитоубаси, Токио, на яп. яз.).

Абэ Кинья по средневековому мировоззрению на материалах сказок, легенд, исторических фактов; исследования Ниномия Хироюки по французской макросоциальной истории и многое другое).

С точки зрения принятых тогда в фольклористике понятий утопические легенды не представляли собой отдельного жанра, не входили в круг фольклорных текстов и виделись большинству как отклонение от классического жанра. Что касается причитаний, то фольклористам в общем и целом было известно об И.А. Федосовой, о текстах в записи Е.В. Барсова и о существовании традиции «плакать во время свадьбы и похорон». Но все-таки по сравнению со сказкой, былинной, народной песней и т.п. причитание до тех пор не рассматривалось как полноценный самостоятельный жанр. Обе эти разновидности устных текстов, утопические легенды и причитания, считались если и жанрами, то малыми, второстепенными, неклассическими, нетрадиционными. Но именно «периферийность» этих текстов позволила Чистову осуществить их новаторский анализ и выработать новую точку зрения на фольклорное произведение в современной ему ситуации. Для этого Чистов должен был переорганизовать общую теорию фольклористики, и с этой целью он предпринял изыскания по общей теории, истории и этнографии. В поисках междисциплинарных комплексных методологий и подходов ученый решительно и смело вступал в дискуссии с фольклористами и этнографами, литературоведами и историками, психологами и искусствоведами.

4

Что же явилось основной движущей силой и позволило К.В. Чистову совершать эту непрерывную работу, плоды которой были оригинальны, даже радикальны и которая при этом выполнялась им со всей возможной тщательностью? Мы расскажем о четырех обстоятельствах — так, как нам это представляется.

Во-первых, в 1930–1940 годах Кирилл Васильевич слушал «живое исполнение» крупнейших народных мастеров фольклорной традиции: М.М. Коргуева, П.И. Рябинина-Андреева, Ф.А. Конашкова и И.Т. Фофанова¹. Все эти люди были, может быть, «последними исполнителями» уходящего периода так называемого «классического» существования фольклора. Чистов — один из счастливых свидетелей тех времен.

Во-вторых, Чистов писал собственные работы, находясь под сильным влиянием своих блестящих учителей. Не только яркое созвездие филфака ЛГУ (В.М. Жирмунский, Б.М. Эйхенбаум, Б.В. Томашевский, Г.А. Гуковский и др.), но и научные сотрудники Института русской литературы АН (Н.П. Андреев, Г.С. Виноградов, А.М. Астахова, А.И. Никифоров и др.) и, конечно, наиболее близкие к Чистову по специальности его руководители — М.К. Азадовский и В.Я. Пропп — все эти выдающиеся ученые были носителями мощной филологической традиции Петербурга–Ленинграда, и их значение для научной деятельности К.В. Чистова неизмеримо велико. Невозможно переоценить,

¹ Чистов К.В. Забывать и стыдиться нечего... Воспоминания. СПб., 2006. С. 32–33, 76–108, 175–182.

например, роль Азадовского в становлении Чистова как фольклориста — об этом сам Кирилл Васильевич не раз писал в своих заметках, воспоминаниях и статьях¹.

Хочется здесь упомянуть об особенностях «русской школы» фольклористики в связи с ее особым вниманием к роли и значению фигуры сказителя. Чистов, будучи несомненным представителем «русской школы», не только описал биографию и психологию И.А. Федосовой, особенности ее личности и мастерства, но и резко осудил тогдашнюю фольклористику, которая почти не обращала внимания на личность сказителя — исполнителя фольклора. В 1970-х годах постановка вопроса о значении сказителя в духе «русской школы» в конце концов была принята и полностью утвердилась в мировой фольклористике (см., например, работы Линды Дег и др.), начав развиваться в рамках теории нарратива. А в СССР в то время отнюдь не случайно появлялись работы А.Я. Гуревича, М.И. Стеблин-Каменского и других, посвященные значениям и функциям личности в традиционном обществе.

В-третьих, важным фактором стало «этнографическое направление в фольклористике» (называемое иначе как «этнографизация фольклористики», или «филологизация этнографии»), благодаря которому начался «золотой век» русской фольклористики, захвативший вторую половину XIX и начало XX века. Такая ориентация и поныне является основой гуманитарных наук в России, хотя об этих достижениях мало известно вне России. Эту научную традицию Чистов не только усвоил и унаследовал, но и развил — как в своих монографиях о причитаниях и утопических легендах, так и во многих теоретических трудах по фольклористике и этнографии. Общеизвестно, что “Russische (Ostslavische) Volkskunde” Д.К. Зеленина, несмотря на то что эта работа была завершена в 1920-х годах, и сейчас имеет научное значение как самый надежный и достоверный аналитический обзор по российской фольклористике, отразивший тесную взаимосвязь этнографии и науки о фольклоре. Книга Зеленина в русском переводе, которая вышла в свет под научной редакцией К.В. Чистова², стала настольной не только для каждого этнографа, но и для фольклориста, историка, литературоведа, да и вообще для русиста любой специализации.

В-четвертых, как сумма трех вышеназванных мотивов, побудительной силой для Чистова были расцвет и бурное развитие в России 1960-х годов гуманитарной науки в целом. Нам хотелось бы назвать этот бурный расцвет феноменом обвала, тектонического сдвига, феноменом землетрясения, или, по терминологии Ю.М. Лотмана, «взрывом». Что такое русская народная культура и вообще что такое русская ментальность, что такое русский текст, или, иначе говоря, как понимать, каков субстрат русской культуры? Чтобы ответить на эти простые и вместе с тем коренные вопросы, лингвистика и литературоведение, археология и история, социопсихология и искусствоведение, отчасти

¹ Чистов К.В. М.К. Азадовский и проблемы исполнителя в русской фольклористике XIX—XX вв. // Советская этнография. 1989. № 2. С. 71—81; *Он же*. М.К. Азадовский и фольклористика (к 100-летию со дня рождения) // Известия Сибир. отд-ния АН СССР. 1988. № 16. Вып. 3. С. 36—40; *Он же*. Из воспоминаний о М.К. Азадовском // Воспоминания о М.К. Азадовском. Иркутск, 1996. С. 59—78.

² Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / пер. с нем. К.Д. Цивинной; примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович и К.В. Чистова; послесл. К.В. Чистова. М., 1991.

религиоведение и, конечно, фольклористика и этнография советского времени то горячо и остро спорили, то мирно сотрудничали, но в конце концов добились значительных результатов. В области методологии гуманитарных наук переоценивались и классические теории каждой дисциплины, и теории формализма, и теории структурализма; создавались «новые» теории семиотики, этнолингвистики, коммуникации и т.п. В то время в русле новых мощных интеллектуальных течений 1960-х годов важными предметами исследований вновь стали миф, язычество, обряд и обрядовый фольклор, праздник и карнавал, городской фольклор и народный театр, а также более абстрактные явления, например «трудовая традиция» и «народная эстетика», которые в большинстве случаев выпадали из поля зрения фольклористов и историков русского народа, понимаемого как крестьянство. Чистов находился в самой гуще этой динамично развивающейся ситуации в науке, более того, он сыграл в ней существенную и решающую роль как организатор.

Очень важно то, что сам Чистов называл себя «шестидесятником». В «Общем введении» к дополненному изданию книги 1967 года (переиздание 2003 г.) он прямо говорит о побудительных мотивах к написанию монографии о русских утопиях. Его интуиция этнографа и историка, основанная на научном знании, давала ему основания думать, что в 1960-х годах разрушилась утопия XIX века, воплощенная в идеях, учениях и социальных движениях, которая была образцом не только для СССР, но и для многих стран мира. Осознав этот кризис, он задумал написать монографию, чтобы заново переосмыслить в ней сложившуюся картину мира и пройденный наукой путь в свете опыта XX века. Чистов писал: «Опыт XX века заставил опасаться не столько того, что утопические идеи могут оказаться нереализованными, сколько того, что они могут в конце концов реализоваться»¹.

Проводя свое глубокое академическое исследование, Чистов словно постоянно пристально всматривается в эту мечту-утопию человечества, оценивая ее в свете сегодняшнего дня.

5

Теперь скажем кратко о научном значении работ Чистова.

Во-первых, для них характерен безусловный позитивизм и на его основе строго выверенный филологизм, которые проявлялись во всех его работах до конца жизни. Прочные основы тех «культурных мифов», о которых мы уже говорили выше, были заложены и утверждены текстологическими трудами автора (и авторов — Б.Е. и К.В. Чистовых), и уровень этих трудов можно назвать редкостью высоким.

Текстология, или аналитическая рецепция текста, включая и перетекстовку, всегда осуществлялась Чистовым именно на таком высоком уровне, что бы он ни делал — начиная от исследования причитаний и составления комментариев к ним и до изучения фольклора так называемых *ostarbeiter* — советских

¹ Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003. С. 19.

военнопленных в Германии¹. В своей рецензии на «Утопические легенды» В.Я. Пропп², хотя и критиковал употребление термина «легенды», при этом очень высоко оценил новаторство этой книги в отношении и аналитического изучения материалов, и ее выводов. Удивительно, что в этой краткой рецензии В.Я. Пропп пять раз употребил слово «максимально» («максимально аналитическое, детализованное»; «максимально подробно»; «максимально скрупулезного»; «максимально полную <...> чрезвычайно колоритную»; «максимально подробно и пристально»). Этот факт свидетельствует о высочайшем качестве исследовательского подхода К.В. Чистова к тексту.

Вместе с тем филологизм Чистова не ограничивается словесным аспектом. Фольклорный текст в его понимании мог иметь не только вербальную природу, хотя он и не принял более общего, расширенного семиотического понимания текста. Филологизм Чистова всегда был обращен к тому, что находится вне текста, например к быту, действительности или идеям. Фольклористика Чистова всегда была комплексной и междисциплинарной в подлинном смысле слова, не отгораживалась от смежных дисциплин, сохраняла свойства открытости.

Второе важное достоинство трудов К.В. Чистова — это «густое или насыщенное описание» (по выражению замечательного американского этнографа Клиффорда Гирца), которому свойствен не только строго научный подход, пристальное и цепкое внимание исследователя, но и бодрая, энергичная и живая манера повествования, словно автор говорит от имени фольклорного сказителя. В.Я. Пропп в упомянутой выше рецензии, прибегнув к своей излюбленной метафоре «скелет—плоть», написал следующее: «Схема представляет собой как бы скелет, но изучается собственно не он, а живая плоть повествования, которая его облекает и которая составляет основной предмет исследования»³. Именно эта «живая плоть повествования» и была представлена в работах Чистова.

В этой связи нам сразу вспоминается заметка Ю.М. Лотмана, хотя и незавершенная, но содержательная и очень интересная, которая увидела свет уже после смерти автора. Это эссе «Азадовский и Пропп — два подхода», помещенное в «Двойном портрете»⁴, где Лотман рассказывал о своих учителях филфака ЛГУ 1950-х годов (кстати, это не мемуары, ведь Лотман категорически отказывался писать воспоминания). В этой заметке, сравнивая двух своих руководителей по русскому фольклору, Ю.М. Лотман указал на существенную разницу в методологии этих превосходных фольклористов. Это разница подхода к предмету изучения. С точки зрения Лотмана, будущим филологам в то время более всего импонировал Пропп и предлагаемый им подход «от модели к тексту», оригинальные идеи Проппа «представлялись тем долгожданным новым словом, которое призвано совершить переворот в филологических науках». А вот метод Азадовского — «от текста к модели» — «казался эмпирическим и недо-

¹ Преодоление рабства. Фольклор и язык остарбайтеров. 1942–1944 / сост. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. М., 1998.

² Пропп В.Я. «Русские народные социально-утопические легенды» К.В. Чистова // Советская этнография. 1969. № 2. С. 141–143.

³ Там же. С. 142.

⁴ Лотман Ю.М. Двойной портрет // Лотмановский сборник. М., 1995. Вып. 1. С. 64–67.

статочно концептуальным» и меньше интересовал молодых фольклористов. Задумаемся: как же в этом свете следует понимать подход самого Чистова: «текст — структура» или «структура — текст»? Однако похоже, что нам необязательно выбирать одну из альтернатив, сам Лотман в конце заметки писал, что «следовало бы сказать “минимально два подхода”», и, разумеется, он не мог не поставить человека в качестве третьего элемента между структурой и текстом. Далее Лотман отмечал: «Сочетание роста и уменьшение вариативности, как правило, образует в живой динамической структуре пульсирующее пространство, на фоне которого высвечиваются тенденции развития и старения».

«Пульсирующее пространство», которое образуется «в живой динамической структуре», — это «живая плоть повествования» Чистова: автор, если можно так выразиться, двигался от текста к модели, а потом вновь возвращался от модели к тексту, совершая тем самым поступательно-возвратные движения.

В-третьих, Чистов постоянно критиковал «закрытую статическую» фольклористику, подвергая пересмотру самые ее основы. Его целью было сформировать фольклористику не как косную академическую дисциплину, а таким образом, чтобы эта, подлинная, фольклористика всегда была готова ответить на самый основной и бесыскусный вопрос: «Что такое фольклор?». Чтобы самому найти ответ на этот фундаментальный вопрос, он не раз отказывался следовать привычным методам работы фольклориста «в поле», корректируя уже существующие теории и подходы; с огромным интересом и ожиданиями он обращался к структурализму, семиотике, культурной антропологии. В начале этой статьи мы упомянули о кризисе фольклористики и фольклора. Пожалуй, пока трудно однозначно сказать — идет ли ситуация после Чистова к углублению кризиса или, наоборот, мы имеем дело с развитием разнообразия и многоаспектности. Но наследство, которое мы получили в виде печатных трудов и результатов обширной деятельности Чистова, велико и значимо еще и тем, что это труды ученого — решительного противника, так сказать, «обескультуривания» фольклора и «обесчеловечивания» фольклористики.

Очень точно сказала о нем его верная и талантливая ученица Т.А. Бернштам: «Он мастер — одна из ключевых фигур в российской гуманитарной традиции»¹.

¹ Бернштам Т.А. Мастер и традиция (к юбилею К.В. Чистова) // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 2004. Вып. 10–11. С. 167.

Антон Салмин

СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД В ТРУДАХ К.В. ЧИСТОВА

Вначале вспомним наиболее устоявшееся определение системного подхода. Оно звучит так: «Системный подход — направление философии и методологии науки, социально-научного познания и социальной практики, в основе которого лежит исследование объектов как систем. Системный подход ориентирует исследование на раскрытие целостности объекта и обеспечивающих ее механизмов, на выявление многообразных типов связей сложного объекта и сведение их в единую теоретическую картину»¹.

Понятие «система» — категория философская, методологическая и теоретическая. Сходными с ней терминами, составляющими синонимичный ряд, могут быть «порядок», «расположение», «реконструкция», «классификация», «соединение», «организация», «координация», «схема», «структура», «комплекс», «форма». Однако ни один из них не может претендовать на место термина «система». Система сама, входя в метасистему, одновременно существует не только на уровне блоков, но и пронизывает мельчайшие мотивы. Поэтому Людвиг фон Берталанфи справедливо назвал систему междисциплинарной моделью². В зависимости от характера объекта и цели исследования, в конечном счете, можно получить сложные и простые схемы.

В системе блоки и элементы, входящие в нее, не только соотносятся друг с другом, но и наделены самостоятельной функциональностью и могут даже представлять собой микросхему в метасистеме. Иначе говоря, элементы системы сами наделены системностью. Но их системность — это схема более низкого уровня. Например, мотив «Обретение новорожденного» имеет свою структуру и последовательность. Он вариативен и состоит, в свою очередь, из элементов. Иначе говоря, рассматриваемый мотив представляет собой автономную систему. Это с одной стороны. С другой — мотив «Обретение новорожденного», взаимодействуя и соотносясь с другими мотивами своего уровня, входит в систему более высокого уровня. В целом система может (обычно так и случается) быть многоуровневой.

Кирилл Васильевич всего один раз вынес в заглавие своих работ термин «система». Статья называется «Прозаические жанры в системе фольклора»³. И вообще, темы «система» и «систематика» — это для философов. Однако высокая эрудиция и талант члена-корреспондента РАН К.В. Чистова заключали

¹ Блауберг И.В., Юдин Э.Г., Садовский В.Н. Системный подход // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3: Н—С. С. 559.

² Bertalanffy Ludwig van. Perspectives on General System Theory: Scientific-Philosophical Studies. N. Y., 1975. С. 84.

³ Чистов К.В. Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974. С. 6—31.

в себе и великолепное владение методологией исследования. Проявилось такое чутье у нашего учителя довольно рано. В 1939 году он вместе со своим старшим братом Василием публикует рецензию на «Спутник фольклориста: методическое руководство по собиранию, систематизации и хранению произведений устного народного творчества». Пособие было опубликовано в Москве в том же 1939 году. Составители — ведущие ученые в данной области В. Крупянская и В. Сидельников. Редактировали его корифеи фольклористики Ю. Соколов и В. Бонч-Бруевич. Кирилл Васильевич тогда являлся студентом II курса ЛГУ, юношей 20 лет от роду. Вот что пишут, в частности, в своей рецензии молодые Чистовы: «Но изданное Гос. Литературным музеем руководство никак не сможет удовлетворить фольклористов ни в части теоретической, ни в части практической. Начинающему собирателю оно преподносит весьма сомнительные и противоречивые теоретические положения, неразработанные и неудачные рецепты систематизации и хранения записей фольклора <...> Ни слова не говорится о вопросах, особенно волнующих работников областей и национальных республик, — о методах работы со сказителем <...> Становится непонятным, почему <...> Ю.М. Соколов не обратил внимания составителей книги на эту сторону собирания»¹. Вот так, достаточно резко написана рецензия. Так врывается Кирилл Васильевич в науку. С тех пор прошло ровно 70 лет. Но таким он остался навсегда.

Излагая свою мысль в динамическом стиле, он на первое место ставил методологию, теорию и методику научных исследований. И в первой же публикации — дань системному подходу, настаивание на корректной систематизации фольклорных источников. Позже, в самом начале 1970-х годов, Кирилл Васильевич излагает свой взгляд на системный подход в науке: «В последние годы у нас и за рубежом все большую популярность приобретают структурные и структурно-семиотические исследования. История этого направления сложна и противоречива. Мы не можем входить во все его детали. Напомним только, что весьма своеобразной была и история структурализма в советском языкознании, фольклористике, эстетике. Ряд блестящих работ 20-х годов (В.Я. Проппа, Р.О. Якобсона, П.Г. Богатырева, Ю.Н. Тынянова, С.М. Эйзенштейна, Л.С. Выгодского и представителей так называемой “формальной школы в литературоведении”) сыграл важную роль в развитии этого направления в мировой науке. Затем структурные исследования надолго были оставлены советскими учеными. Только в послевоенные годы и особенно в 50–60-е годы методика системных исследований как одна из наиболее перспективных (в том числе и структурно-семиотические методы в гуманитарных дисциплинах) стала находить все большее и большее распространение в науках самого различного профиля»². В 1950–1970-х годах единомышленниками Кирилла Васильевича в методологии системного исследования были скандинавские фольклористы, входившие в группу “Folklore Fellows Communications”, польский фольклорист Юлиан Кржижановский, советские семиотики Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский, другие авторы тартуских «Трудов по знаковым систе-

¹ Чистовы В. и К. Рец.: Крупянская В.Ю., Сидельников В.М. Спутник фольклориста: методическое пособие. М., 1939 // Резец. 1939. № 13/14. С. 32.

² Чистов К.В. Рец.: П.Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971 // Советская этнография. 1971. № 6. С. 176.

мам». Их работы К.В. Чистов цитировал, приводил в качестве положительных, с ними он сотрудничал¹.

В данной статье попытаюсь впервые продемонстрировать приверженность Кирилла Васильевича системному подходу. С этой целью, естественно, часто будут приводиться цитаты из его трудов. Жанр данной статьи, несомненно, необычен. Необычен тем, что ее автор пытается войти в сознание Кирилла Васильевича и представить, как бы он изложил, если бы оказался в ситуации пишущего специальную статью на тему «Системный поход в этнологии и фольклористике». А настоящая статья — это всего лишь желание лучше понять методологическую «кухню» крупнейшего ученого. Ведь он продолжает оставаться учителем не только для тех, в чьих диссертациях значится как научный руководитель, но и для тех, кто досконально изучает его труды и учится у него науке.

Для конкретного анализа многогранного научного творчества Кирилла Васильевича возьмем два основных направления — этнографические и фольклористические исследования.

В середине 1980-х годов К.В. Чистов и Я.Г. Машбиц опубликовали резко отрицательный отклик на статью К.П. Иванова о так называемых двух концепциях этноса². Суть в том, что К.П. Иванов не замечает принципиального отличия в тех выводах, которые делают Ю.В. Бромлей и Л.Н. Гумилев по поводу этнических общностей³. Для Л.Н. Гумилева совокупность признаков этноса «вообще ничего не определяет»⁴. В то же время Ю.В. Бромлей придерживался по данному вопросу прямо противоположной точки зрения. В частности, он подчеркивал, что «в одних случаях главная роль в этом отношении принадлежит языку, в других — религии»⁵. Такое неустойчивое свойство служит для некоторых основанием для игнорирования целостности этноса. Тем не менее, по словам Ю.В. Бромлея, «этнос — не простая сумма “признаков” и “общностей”, а целостная система, к тому же сознающая свою целостность»⁶. По поводу точки зрения Ю.В. Бромлея Я.Г. Машбиц и К.В. Чистов замечают, что «подобная ориентация на целостность этносов как систем полностью соответствует принципам современного системного подхода»⁷. Этнос не перестает чувствовать себя как система и в ситуации имущественной и социальной дифференциации членов сообщества. Для этноса локальные формы культуры несущественны

¹ *Christiansen R.Th.* The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants. Helsinki, 1958 (= FF Communications No. 175); *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w ukiadzie systematycznym. Wrocław, 1962. Cz. 1; *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. С. 203–210.

² *Машбиц Я.Г., Чистов К.В.* Еще раз к вопросу о двух концепциях «этноса» (по поводу статьи К.П. Иванова) // Известия Всесоюз. географ. общ-ва. 1986. Т. 118. Вып. 1. С. 29–37.

³ *Иванов К.П.* Взгляды на этнографию, или Есть ли в советской науке два учения об этносе? // Известия Всесоюз. географ. общ-ва. Т. 117. 1985. С. 232–239.

⁴ *Гумилев Л.Н.* По поводу предмета исторической географии (ландшафт и этнос). III // Вестник Ленингр. гос. ун-та. 1965. № 18. С. 112–120.

⁵ *Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. М., 1973. С. 30–31.

⁶ *Бромлей Ю.В.* К вопросу о сущности этноса // Природа. 1970. № 2. С. 55.

⁷ *Машбиц Я.Г., Чистов К.В.* Указ. соч. С. 32.

и допустимы в рамках этнического единства¹. Многие советские этнографы, в том числе и К.В. Чистов, понимали этнос как динамическую систему. Исследователи выделяли разные уровни этнообразующих и этнодифференцирующих факторов, которые в разные исторические периоды и в разных социально-экономических и политических ситуациях играли различную роль. Всегда в таких ситуациях верх брало этническое самосознание, оно же превращало «те или иные элементы или комплексы культуры в этнически значимые»².

Сразу же следует сказать, что К.В. Чистов не суживал поле этнографического исследования. Так, в замечательной книге «Народные традиции и фольклор: Очерки теории» он указывал на специфику этнографии, на ее своеобразное место в системе общественных наук. Как известно, этнография ощущает ближайшее соседство со многими науками. Прежде всего с антропологией, археологией, лингвистикой, фольклористикой, географией, социологией, психологией, историей и т.д. «Вместе с тем у нее есть свои задачи и функции. Уточнив свое место в современной системе наук, этнография укрепила свои связи со многими из них»³. Главное требование к этнологу — это знание образа жизни изучаемого народа. Именно поэтому этнография неизбежно пересекается со многими общественными и естественными науками. В связи с таким положением этнографической науки Кирилл Васильевич высказал пожелание к этнологам. Теоретические суждения по поводу проблем соотношения этнического и межэтнического, национального и интернационального заметно продвинулись бы и приобрели бы «большую определенность, — писал он, — если бы мы использовали в наших исследованиях и методических рассуждениях один из основных приемов современных системных исследований»⁴. Кирилл Васильевич в данном случае имел в виду необходимость различения уровней сопоставления в системных исследованиях. В этой связи он обращал внимание на продуманную методологию Д.К. Зеленина. В книге «Очерки русской мифологии» Дмитрий Константинович, в частности, раскрывал свои творческие секреты. Так, он писал: «Почти все исследователи, занимавшиеся русской мифологией, шли от старого к новому исходя из исторических известий о древнерусском историческом Олимпе, и старались пристегнуть к этим старым известиям данные современных русских поверий. Наш путь совсем иной. Отправною точкою для нас всегда и везде служат современные верования и обряды русского народа. С ними мы сопоставляем исторические известия, если таковые имеются. И вообще, мы идем не от старого к новому, а от нового, нам современного и более нам близкого»⁵. Кирилл Васильевич оценил такой подход как имеющий широкое методологическое значение. Он поставил точку над «i» в вопросе о методологическом приеме Д.К. Зеленина: «В одной из немногих статей о Д.К. Зеленине, опубликованных в последние годы, этот метод был назван “ретроспективным”. Вероятно, это название не очень точно, хотя имеет несомненное преимущество. Оно как бы объясняет интерес к “ге-

¹ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986. С. 14.

² Там же. С. 263.

³ Там же. С. 265.

⁴ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. С. 73–74.

⁵ Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. С. 16.

нетике культуры”, который характерен для работ Д.К. Зеленина конца 20-х и 30-х годов. В соответствии с современной терминологией мы могли бы назвать метод Зеленина синхронным и даже системным и осознать его как одно из наиболее ранних проявлений подобной методики не только в нашей, но и в европейской науке. В полном соответствии с провозглашенным методом написана и “Восточнославянская этнография”¹.

Разумеется, «ни один этнический признак теоретически не может быть абсолютно уникальным по своей функции, форме и содержанию, то есть непредставимым в системе культур какого-нибудь другого этноса»². Уникальными могут быть только конкретные формы явлений. В то же время общероссийская «система духовной культуры — это сумма культур отдельных этнических общностей»³, которые автономно развиваются в одинаковых условиях и в силу этого, а также в ходе нарастающих контактов сближаются. «Происходит процесс сращивания в единую систему»⁴. Например, одним из важнейших средств соединения разных этнических культур выступает русский язык, который все в больших масштабах выполняет функции языка межнационального общения. Но даже в этих условиях традиционные подлинные элементы, дожившие до нашего времени, включены в современные культурно-бытовые системы. Они сохраняют черты первичных функций, не теряют свои традиционные практические назначения⁵. В качестве примера Кирилл Васильевич называет северо-восток Европы, где много веков живут бок о бок русские и финно-угорские народы в естественных одинаковых социальных условиях, переживают сходные исторические судьбы, имеют интенсивные контакты друг с другом. Но вместе с тем они сохранили собственные этнические традиции, свою систему традиционной культуры, свои языки, свою традиционную систему фольклорных жанров.

Если понимать культуру широко, то есть как способ деятельности человеческого общества, механизм его приспособления к природной среде и одновременно механизм приспособления природной и социальной среды к человеческим потребностям, то следует отказаться от привычного деления человеческих обществ на «традиционные» и «нетрадиционные». Ибо «никакое человеческое общество не может существовать <...> без своей системы приспособления и функционирования <...> без механизма стереотипизации, отбора (селекции) и передачи опыта, который накапливается поколениями людей <...> В свете теории информации в этом случае следует говорить о характере и густоте информационных связей, как вертикальных (от поколения к поколению), так и горизонтальных (между современниками)»⁶. Ко-

¹ Чистов К.В. «Восточнославянская этнография» Д.К. Зеленина // Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография: пер. с нем. М., 1991. С. 446.

² Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. С. 23.

³ Бромлей Ю.В., Чистов К.В. Этнокультурная история восточных славян и современные этнические процессы // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 526.

⁴ Там же.

⁵ Чистов К.В. Folklore, “Folklorizm” and the Culture of an Ethnos // Ethnocultural Development of African Countries. М., 1984. Р. 131; Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 131.

⁶ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. С. 261–262.

нечно, «как сами этносы, так и их культурные традиции не заданы генетически; они не существовали извечно, а формировались постепенно, образуя систему, которая была подвержена историческим изменениям»¹. Понятия «культура» и «традиция» неразрывны. Как нет общества без культуры, так и нет культуры без традиции. «Подобный механизм не может сформироваться <...> без традиции, которая в значительной мере представляет собой систему социально-значимых стереотипов. Переход от доиндустриального общества к индустриальному и урбанизированному сопровождался не ликвидацией традиции как таковой <...> а сменой одной системы традиций другой <...> Таким образом, противопоставление доиндустриального общества как “традиционного” индустриальному как “нетрадиционному” не имеет теоретического основания и сохраняется по инерции или (чаще всего) весьма условно»². «Однако мы должны при этом помнить, что традиция — это не случайный набор стереотипов, не их бесконечная куча, а их взаимосвязанность и взаимоположенность <...> Это система стереотипов, отражающая структурно организованный опыт»³. «Иными словами, традиция — это сеть (система) связей настоящего с прошлым»⁴. Говоря словами Кирилла Васильевича, человеческое общество — это субъект, а культура — способ его деятельности, предикат. В связи с разговором о системе традиций хотелось бы обратить внимание на важное замечание Кирилла Васильевича. Его игнорирование дорого обошлось нам в период строительства социализма и коммунизма. Весь этот период Кирилл Васильевич назвал застоём. Эти годы, писал наш учитель, «способствовали превращению целых сфер культуры (социальной, политической, художественной) в окостеневшую систему самовоспроизводящихся шаблонов, выветриванию несомненных ценностей, запутанности ценностных ориентаций, разрыву вкусов и устремлений поколений. Стремление к преодолению шаблонов, которые действительно надо преодолеть, к обновлению устоявшейся системы также породило неприятие ряда традиций, которые представляют несомненную ценность, и невыработанность того, что должно было быть им противопоставлено»⁵. Это было сказано накануне перестройки. Опасения, к сожалению, во многом оправдываются.

Сходный хозяйственно-культурный тип, конфессиональное единство (имеется в виду христианство в его основных вариантах — католицизм, протестантство и православие), культурные многовековые контакты между субрегионами Европы создают единое пространство. Этот процесс прогрессирует, несмотря на разнообразные обрядовые системы народов, населяющих Европу. «В этом отношении Европа противопоставлена другим регионам, формировавшимся на основе иных хозяйственно-культурных типов (например, кочевое скотоводство, орошаемое земледелие, морское рыболовство и др.), связанным с другими конфессиональными системами (например, мусульманство,

¹ Чистов К.В. Традиции в многонациональном обществе: (Этнографический аспект) // Традиции в многонациональном обществе. Минск, 1990. С. 201.

² Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. С. 19.

³ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. С. 113.

⁴ Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. С. 106.

⁵ Чистов К.В. Нужна научная концепция развития советской культуры // Вопросы истории. 1988. № 11. С. 48.

индуизм, синтоизм, архаические религиозные системы и т.д.), принадлежащим к иным языковым семьям и унаследовавшим иные традиции»¹. Меня приятно поражает предпринятое Кириллом Васильевичем глубокое проникновение в методологию системного изучения обрядов. Говоря о связи обрядовых систем с собственно конфессиональными, К.В. Чистов обращает наше внимание на то, что каждый обряд имеет специфическую сакральную семантику и структуру. Эти структуры, как правило, «включают в свой состав христианские (церковные) и нехристианские элементы, элементы адаптированные и переработанные в народной среде, созданные самой народной средой. Расчленив их, классифицировать чрезвычайно трудно. Эти народнодные по происхождению элементы сплетаются, как правило, в один синкретический клубок, пронизывают друг друга, функционируют как гомогенное единство»². Далее он объясняет, что преждевременно ожидать разработанную систему обрядов в масштабах Европы. И еще одно важное его замечание касается последовательности работы с обрядовым материалом. Согласно Кириллу Васильевичу, классификация и систематика элементов обряда должны предшествовать типологии.

Мы коснулись лишь некоторых принципиальных проблем этнографии в связи с вынесенной в заголовок темой. За пределами доклада остались не менее интересные аспекты. Например, Кирилл Васильевич уделял пристальное внимание вариативности народной культуры. По этому поводу он также писал, что традиционно-бытовая культура «должна быть систематически изучена»³.

Кирилл Васильевич всегда подчеркивал, что фольклор образует специфическую подсистему, выполняющую важную роль в системе традиционной народной культуры. В фольклоре отразились этническое самосознание, легенды о происхождении народа, его контакты с соседними народами, историческая память, мифологические традиции, верования, осмысление обрядов и т.д. Язык фольклора отличается от языка материальной культуры. А это обуславливает семантическую насыщенность фольклора, определяет его роль как «мощного системообразующего фактора традиционной культуры»⁴. В целом, указывал Кирилл Васильевич, невозможно изучать «народную культуру как целостную систему, если из нее искусственно удален фольклор»⁵. Таким образом, фольклор следует оценивать как «систему нематериальной культуры»⁶.

В статье, посвященной рассмотрению основных групп жанров фольклорной прозы, Кирилл Васильевич фактически дает определение понятию «классический фольклор». Несколько перефразируя, можем сказать, что классический фольклор — это традиционная фольклорная система, характерная для

¹ *Čistov K.V.* Zur Frage der Klassifikation der Rituale // *Ethnologia Europea*. 1990. Vol. 20. № 2. S. 162; *Чистов К.В.* К классификации обрядов жизненного цикла // *Язычество восточных славян: сб. науч. тр.* Л., 1990. С. 102.

² *Čistov K.V.* Zur Frage der Klassifikation der Rituale. S. 162; *Чистов К.В.* К классификации обрядов жизненного цикла. С. 102.

³ *Чистов К.В.* Фольклор. Текст. Традиция. С. 116.

⁴ *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор. С. 8–9.

⁵ *Чистов К.В.* О взаимосвязи фольклористики и этнографии // *Советская этнография*. 1971. № 5. С. 18.

⁶ *Čistov K.V.* Folklore, “Folklorizm” and the Culture of an Ethnos. P. 120.

докапиталистического и досоциалистического периода¹. В книге «Народные традиции и фольклор: Очерки теории» он как бы уточняет данное определение и говорит, что фольклор как целостная система продолжает существовать в нижних социальных слоях. «Эта система претерпевает известную эволюцию, но вместе с тем устойчиво сохраняет свою целостность»².

Во время научной активности Кирилла Васильевича, да и сейчас в фольклористике чрезвычайно важное место занимает проблема классификации, систематизации и составления указателей сюжетов. Значительный вклад внес Кирилл Васильевич и в разработку этой проблемы. Материализованным итогом работы группы фольклористов под его научным руководством явился «Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка»³. Данный указатель учитывает успехи и просчеты предшественников. Кирилл Васильевич отмечает огромную и чрезвычайно полезную работу по учету и систематизации сказочных типов, сюжетов и мотивов, проделанную сторонниками финской школы. Однако осуществлялась такая работа, писал он, на формальной основе. Понятия «тип», «сюжет», «мотив», «жанр» не получили принципиального теоретического осмысления. Не был учтен тот факт, что эти термины являются понятиями разного уровня. Это в конечном счете привело к возникновению грандиозного и хаотического «Индекса мотивов» Стива Томпсона. В нем смешаны сюжеты и мотивы сказок, преданий, легенд, мифов, басен, притч, средневековых стихов, баллад, эпических песен и т.д. К.В. Чистов разбирает частные случаи, указывал на удачные попытки и промахи указателей. В частности, он отметил, что «принятый принцип систематизации преданий и легенд по характеру основного действующего лица (для побывальщин по характеру сверхъестественного существа) в известной мере привел к превращению этих систем в предметно-тематические указатели народных поверий, а не рассказов, которые возникают на их основе»⁴.

Фольклор представляет собой коммуникацию по схеме «исполнитель—слушатель». Но кроме приемов обыденного общения сказочники и певцы используют ряд поэтических стереотипов, которые вместе образуют систему текста. Естественно, в фольклорном тексте в качестве компонентов присутствуют обширные бытовые, обрядовые, речевые, поведенческие и другие системы. Иначе говоря, невозможно изучение текста «вне представлений о его реальном бытовании и социальном контексте»⁵.

Однако фольклорные тексты четко выделяются из обыденной речи. Для того чтобы понять эту специфику, Кирилл Васильевич советовал пристально изучать художественную систему фольклора. В свою очередь художественную систему фольклора можно понять лишь путем сравнительного изучения мастерства исполнителей. Общение в фольклорном понимании — это всегда прямая коммуникация (от человека к человеку). Поэтому сказитель и слушатель

¹ Чистов К.В. Прозаические жанры в системе фольклора. С. 30.

² Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. С. 38.

³ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / отв. ред. К.В. Чистов; сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.

⁴ Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964. С. 2; Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. С. 45.

⁵ Чистов К.В. Ирина Андреевна Федосова: Историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1988. С. 5.

должны находиться на одной «волне», то есть одинаково обладать кодом естественного языка, системой поэтических стереотипов, традиционными сюжетами традиционных обрядовых норм и т.д. Например, «сочетание эстетической и условно-исторической функций, направленность всей художественной системы былины на обрисовку образа богатыря и его подвига создает определенные типы богатырей, обозначенные устойчивыми именами»¹. Также направленность исторической песни или исторического предания на достоверность изображения, имя героя, другие художественные приемы позволяют подразделять песни и предания в их исторической последовательности или, по крайней мере, привязывать их к определенной хронологии. Кроме того, былина обладает ярко выраженными внутритекстовыми структурами. Многовековое устное бытование былин шлифует так называемые общие места, которые позволяют как сказителю, так и слушателю ориентироваться в динамике событий, узнавать героя, следить за ходом развития сюжета. По этой причине Кирилл Васильевич назвал тексты былин закрытыми системами². Художественные приемы помогают удерживать в памяти отрезки текста. Здесь имеет значение и стилистическая, и лексическая специфика фольклора. Например, в своих трудах Кирилл Васильевич писал о словотворчестве, «об обилии восклицательно-вопросительных конструкций, о напряженности системы префиксов и суффиксов, захватывающих такие части речи, которые обычно обходятся без них (“мнеюшки”, “тебеюшки”, “нонечко” и т.п.)»³. Эти и другие особенности придают устному тексту эмоциональную перенапряженность в связи с трагичностью событий, отражаемых в сюжетном развитии (например, в причитаниях). Так фольклор обогащался системой выразительных средств. «И наконец, любая песенная мелодия — это самостоятельная система»⁴.

Таким образом, мы предприняли попытку усвоения системного подхода в трудах К.В. Чистова. Как видим, даже беглый обзор убеждает, что Кирилл Васильевич пользовался им весьма активно. В этнографических работах он говорил об этносе как о целостной системе, писал о необходимости системного исследования, раскрывал этническую специфику в системе духовной культуры, традиции характеризовал как систему стереотипов, реконструировал систему обрядов. Кирилл Васильевич изучал традиционную фольклорную систему, внес существенный вклад в создание указателя сюжетов как системы. В его книгах и статьях текст описывается как система. Много и убедительно говорил он о художественной системе фольклора. Но делал все это ненавязчиво, аккуратно и академично. Наша попытка понять системный подход в трудах Кирилла Васильевича — это одновременно и желание понять логический ход развития мысли титана славянской и российской этнографии и фольклористики. Уверен, настоящая статья — всего лишь первый шаг в этом направлении.

¹ Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003. С. 259.

² Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. С. 163.

³ Чистов К.В. Ирина Андреевна Федосова. С. 328.

⁴ Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. С. 175.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИЙ

Сергей Неклюдов

«ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ФАКТ» И ЕГО ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭКСПЛИКАЦИИ

Как известно, во время полевых исследований собиратель имеет дело не только с «фольклором» как таковым, то есть со словесными текстами, выделенными из спонтанной речи и, как правило, структурированными особым образом. В поле его зрения попадают также другие группы невербальных и вербальных источников; в первую очередь к ним следует отнести «этнографические факты» — реально наблюдаемые обычаи, обряды и т.п. Однако во многих случаях приходится сталкиваться не с самими ритуальными действиями, а с их следами в виде различных артефактов, смысл которых оказывается отнюдь не прозрачным. Что же касается истолкований подобного артефакта, которые предлагаются информантами, то эти объяснения, часто противоречивые и неуверенные, должны расцениваться лишь в качестве еще одной фольклорной формы, сообщающей об актуальной прагматике обычая (причем прагматике диалектной и варьируемой), но никак не о его объективном отражении. Кроме того, данные описания могут сильно расходиться с реальной практикой — об этом свидетельствует рассматриваемый ниже материал монгольских фольклорных экспедиций 2006–2009 годов, содержащий весьма выразительные примеры неполных совпадений и даже полных несовпадений «устных экспликаций» с самой обрядовой деятельностью.

Так, один из немногих реально наблюдаемых нами обычаев — различные случаи поклонения обо (монг. *овоо*, букв. ‘куча’; так называются насыпные пирамиды из камней, веток и прочих подручных предметов, воздвигаемые в честь духов на вершинах, перевалах и в других сакрализуемых местах). Формы этого поклонения в основном следующие: обход посолонь, специальные воскурения (*хууж*), принесение бескровных жертв (водка, чай, конфеты и пр.), а также различных даров. Среди них — конские черепа, деньги, автомобильные покрывалки, костыли, бутылки и некоторые другие предметы, установившийся ассортимент которых, видимо, не столь велик. Однако, в отличие от непо-

средственно (и многократно) наблюдаемых обходов, воскурений, кроплений, нам ни разу не доводилось видеть, как на обо кладутся конские черепа, автомобильные покрышки и костыли (не исключено даже, что в последних случаях это обычно делается без свидетелей). Пояснения по поводу появления там конских черепов, подтверждающие «правильность» обычая, имели довольно общий характер и мало проясняли его семантику:

Череп оставляют на высоком месте или на обо; на самом почитаемом месте. Делают так потому, что лошадь — самое почитаемое и любимое животное [Жаргалсайхан, 30–31.07.2009]; коней почитают. Голова лошади — это ее начало, ее почитают и после смерти; головы коней ставят на обо, горы, на высокие места, на дерево. В знак почта голову любимого коня, жеребца, который дает хорошее потомство, быстрого скакуна кладут на обо; это значит почитают ее [Хишигням, 04.08.08]; череп любой лошади ставят на высокое место, на гору или обо; как будто на горе, не под ногами, а на высоком месте [Батсүх, 03.08.08]; череп лошади на обо и на дереве — выражение уважения [Тумур-Очир, 09.08.2008]; черепа на обо ставят из уважения [Сандагсүрэн, 07.08.2009] [Жаргалсайхан, 30–31.07.2009].

«Уважение», которое выдвигается в качестве мотивации ритуального действия, на самом деле не несет в себе никакой «объяснительной» референции, соотносящей подобное действие с чем-то находящемся вне самого обряда: Монголы своих коней очень уважают (букв. ‘ставят превыше всего’; *их дээдэлдэг юм*). Поэтому они, почитая коней (*морио хүндэлж*), подносят обо волосы из гривы или хвоста коня... Вообще, головы коней ставят на обо, горы, на высокие места, на дереве — это значит почитают ее (*хүндэтгэж байгаа хэрэг юм*)... Коней почитают (*хүндэтгэж байгаа хэрэг юм*). Голова лошади — это ее начало, ее почитают (*хүндэлж, хайрлаж байгаа юм*) и после смерти [Батсүх, 03.08.08]. Наиболее частым словом, в котором соединяется идея религиозного почитания как отношения к объекту и почитания как ритуального действия, является *хүндлэх, хүндэтгэх* ‘уважать’ (в самом широком смысле слова). Причиной ритуального «уважения» оказывается «уважение» религиозное — «ставка превыше всего» (то есть «уважая») коня, монголы ставят его череп на высокие места. «Почитая» коня (то есть относясь к нему с почтением), монголы совершают акт религиозного «почитания» его черепа. Таким образом, объяснение обычая возвращает к исходному понятию «почитания», как бы замыкаясь на нем. Однако более широкие обрядово-мифологические контексты позволяют предположить, что общей и, как правило, неотрелфлексированной мотивацией ритуального действия является просьба о компенсации утраты, реинкарнации павшего коня, возвращении потери сторицей, в конечном счете — о приумножении табуна.

Иначе обстояло дело с автомобильными покрышками и костылями. Наши собеседники — все без исключения! — не только отрицали какое-либо собственное участие в подобных приношениях, но и решительно осуждали сложившуюся практику:

Обо с покрышками — не настоящее обо. Раньше костылей не клали [Сарул, 06.08.2008]. Костыли и покрышки на обо — это мусор, который кидают незнающие люди [Цэдэвдорж, 16.08.2008]. Покрышки и кости бросают на обо грубые люди [Намсарай, 13.08.2008]. Вообще, нельзя там что-то оставлять, сорить [Бардуев, 21.08.2009]. Обо с костылями и покрышками — ненастоящие, за

ними нет веры, это знаки где выпить, остановиться. Костыли оставляют, чтобы ими больше не пользоваться [Содномдорж, 04.08.2009].

Истолкования, как правило, имеющие негативный характер, сводились к отрицанию сакральности совершаемых действий, к их интерпретации в практическом, обиходном смысле, всяческому снижению их целей и самих приносимых предметов:

Шины на обо — просто когда меняют шины... Бутылки — просто там выпивают, отдыхая [Дэмэбрэл, 13.08.2009]. Костыли оставляют, наверное, чтобы показать, что больной выздоровел и они ему больше не нужны [Дамдинсурэн, 06.08.2009]. Костыли выбрасывают, когда человек выздоравливает [Сандагсурэн, 07.08.2009].

На самом деле обо с костылями и покрышками представляют собой результат какой-то устойчивой и повсеместной практики, наверняка обладающей определенной ритуальной семантикой. Однако приведенные истолкования, отрицающие магический смысл данной практики (это касается прежде всего автомобильных покрышек), явно не отражают подлинных интенций тех, кто ее осуществляет. Соответственно, эти объяснения передают не исходный смысл совершаемого (скорее всего, известный интерпретаторам), а отношение к нему традиции, хотя некоторые предположения относительно магического значения этих порицаемых актов иногда уже появляются, во всяком случае по отношению к костылям:

Костыли после того, как выздоровел, оставляют, чтобы больше не болеть. Еще если кто-то умер, остался костыль, его там оставляют. Костыли оставляют и после выздоровления, и во время болезни. Только против болезни ног [Дэмэбрэл, 13.08.2009].

Нам довольно часто встречались собранные с непонятными целями маленькие кучки камней — обычно около большого обо. Располагались они бессистемно, хаотически, отличаясь в этом отношении от ритуальных ансамблей, в которых центральное обо было в определенном порядке окружено несколькими «подчиненными» ему маленькими. Мы истолковали эти «бессистемные» кучки камней как «личные обо». Правильность данной интерпретации получила свое подтверждение в даваемых нам пояснениях:

Можно сложить обо для самого себя. Собираю камни, привязываю хадак (ритуальный шелковый платок. — *С.Н.*), воскурю благовония, читаю молитвы (*тарни*). Что могу, то и делаю. Могу позвать ламу, могу и не звать; если перекочуешь, то можно сделать свое новое родовое обо [Жаргалсайхан, 30—31.07.2009].

Впрочем, сами оценки подобных сооружений существенно расходились:

Один человек может сделать обо [Намсарай, 13.08.200]. Человек сам может соорудить обо. В Восточногобийском аймаке есть Хуслийн обо (Обо [исполнения] желаний), там рядом много маленьких обо, но зачем они, не знает [Дамдинсурэн, 06.08.2009].

Современные люди делают везде маленькие обо, а это нельзя, обижают природу (нельзя ничего трогать и двигать на земле) [Дугэрсурэн, 10.08.2008].

Ср. аналогичное расхождение в оценке одного и того же действия — либо как нарушения правильного ритуализованного поведения, либо, напротив, как находящегося в его рамках:

Нельзя ничего трогать на горе — ни камни, ни зверей, кто нарушит, ему плохо будет [Дугэрсурэн, 10.08.2008].

Камень можно взять с обо. Камни берут с собой (из родного края) при далеком путешествии [Батсух, 03.08.2008].

Здесь мы имеем дело с взаимооборачиваемостью предписания и запрета, а возможно — с несовпадением диалектных интерпретаций (в данном случае даригангаской и халхаской), что подчас способно привести к контрастному осознанию своей региональной специфики: «Мы делаем так, а они (соседи или далеко живущие соотечественники) — иначе».

Другой случай — широко известный в Монголии (но этнографически не описанный) обряд «укутывания собаки» (*нохой нэмнэх*):

Когда поднимается ветер, идет дождь, плохая погода, говорили: «Не бросай ничего на собаку, погода совсем испортится, пойдет снег». Покрывали собак тряпкой (*нэмнэх* — ‘покрывать попоной’). Когда засуха, нужно накрыть собаку тряпкой, тогда пойдет дождь. Или так совпадает, но точно идет дождь. [Что это за тряпка?] Специальной собачьей попоны я не видел. [Каких собак покрывают?] Только свою. <...> [А что-нибудь говорят, когда покрывают собаку попоной?] «О небо! Земля в засухе. Пошлите дождь!» — покрывают собаку тряпкой и водят вокруг хотона. И ведь иногда и действительно пойдет страшный дождь. [Ходят] вокруг хотона. <...> «Небо подари немного снега!» — зимой говорят. «Хорошо бы накрыть собаку попоной», — говорят. <...> Когда нет снега, говорят: «Хорошо бы покрыть собаку попоной, чтобы пошел хороший снег. Дети не накрывают собак, не слушаются. Нужно чтобы дзуд (бескормица, случившаяся в результате засухи или гололеда) от засухи очистился. Что-то снег все не идет и не идет» [Мунхоо 07.08.2008].

Соотношение описаний сценария обряда, его мотиваций и интерпретаций здесь совсем иное:

[Почему именно ребенок должен был накрыть тряпкой собаку?] Наверное, потому что наши любят, чтобы дети делали работу. Говорят: «Если, накрыв собаку, оставить ее — пойдет дождь. А он не идет». Вот так говорили [Моонон, 09.08.2008].

Возможно, что те, которые наверху, рассердятся, что люди делают бессмысленное действие — укутывают собаку как скотину [и пойдет дождь] [Ширчин, 07.2009].

Собаку кутают, чтобы вызвать дождь, так как собаке не нужна одежда [Содномдорж, 04.08.2009].

Таким образом, функция ритуала в этих экспликациях чрезвычайно устойчива, его сценарий варьирует относительно мало, а вот истолкования значений обрядовой технологии достаточно различаются.

Чаще всего содержанием рассказов об обычаях и обрядах являются не реальные истории, которые скорее могли бы соответствовать подобной практике, а инструктивное изложение «правил»: того, как надо (либо как не надо)

осуществлять те или иные ритуальные действия, как следует (либо как не следует) поступать в той или иной ситуации ритуализованного быта. Речь, таким образом, может идти о формах положительных и отрицательных, которым, в свою очередь, соответствуют предписания и запреты, относящиеся к обрядовой практике, повседневным обычаям и обыкновениям.

Проиллюстрируем соотношение этих вербальных форм несколькими примерами.

Экспликация («как бывает»)

Формы позитивные и негативные

Нейтральная экспликация обычая: Не каждое обо на перевале — обо для поклонения. Бывают обо с эдзенами — духами-хозяевами, но им не поклоняются, бывают обо с эдзенами, которым поклоняются. У некоторых хорошие эдзены, у некоторых — не очень благоприятные, хотя и им поклоняются [Дэмэбрэл, 13.08.2009].

Экспликация с инструктивными элементами: Обо посвящены лусутам, это хозяева водоемов. Молятся, если долго не было дождя. Если обо горам и лесам посвящено, то режут барана. Если обо для лусутов, то молоко красной коровы и белой козы. Молоко смешивают в восьми сосудах и ставят на хадак. Молятся ламы, читают книгу, очень ценную, которую нельзя класть в сумку, а только носить на руках. Книга на тибетском. Прочитав одну главу, преподносят одну чашку [Цыренжапова, 20.08.2009].

Запрет, включенный в экспликацию: Люди кладут на обо и покрышки, и бутылки от архи, это они делают не думая. Нельзя класть на обо всякий мусор — полиэтиленовые мешки и прочее. Некоторые люди ставят на обо костыли. Недавно по радио хамбо-лама Д. Чойжамц сказал, что костыли на обо класть нельзя [Батсух, 03.08.08].

Предписание, включенное в экспликацию: [Как поклоняются обо?] Ставят крестец. Ставят еду. [Крестец — это что?] Еще называют шус (туша, которую выдают на пропитание). Ставят мясо. Варят передние и задние ноги и несут к обо. [Кроме мяса и молока, на обо кладут деньги и хадаки?] Кто что хочет от сердца положить, то и можно [Саруул, 07.08.2008].

Осуждение, включенное в экспликацию, и констатация рождения нового (дурного) обычая: Шины на обо — просто когда меняют шины. Костыли — после того как выздоровел, оставляют, чтобы больше не болеть. Еще если кто-то умер, остался костыль, его там оставляют. Бутылки — просто там выпивают, отдыхая. Еще они служат как знаки, указание, где сворачивать. Делать такие обо — кошунство, осквернение, делать такие вещи, чтобы перекурить, выпить. Люди по инерции начинают делать их обходы, кропления и т.д. [Дэмэбрэл, 13.08.2009].

Инструкция-предписание («как надо»)

Форма позитивная

Инструкция с элементом прецедентного описания: Почитать горы, обо. Или же любимых животных. Посвящать можно все виды. Буро-лысую овцу специально для горных обо, гор. На овцу привязывали красную ленточку из овечьей шерсти. У нас был верблюд. Привязывали недоуздок, обмотанный красной лентой из верблюжьей шерсти. Есть бурхан для защиты скота. Маленькое изображение одно привязывается к шее посвященного животного, второе — в загоне, третье — в доме на хойморе. Как зовется этот бурхан, не помнит. Изображение на материи [Дамдинсурэн, 06.08.2009].

*Инструкция-запрет («как не надо»)**Форма негативная*

На обо нельзя подниматься на лошади — из уважения, а также потому, что топот копыт беспокоит хозяина [Хумба Нойноху, 07.08.09].

Нарушение запрета → «дурные последствия»

[Если на обо положить костыль и прочие грязные предметы, кто будет недоволен?] Обидится хозяин горы, обо [Батсух, 03.08.08]. У каждой горы, воды есть хозяин — лус-савдак. В каждом обо внутрь кладут заклинания (тарни), чай, обкладывают камнями. Раньше говорили, что тот, кто разобрал или взял оттуда что-нибудь, ему будет плохо [Дамдинсурэн, 06.08.2009]. Летом ходят на обо с ламами, зимой ходят без лам. Если не ходить на моления, случится что-то плохое [Цыренжапова, 20.08.2009].

Превращение запрета в предписание → появление экстраординарного обычая

Невестка не должна садиться на кровать свекра. Все острое хранилось у его изголовья, бурхан, мужские вещи, ружье, женщина не должна была этого касаться [Цыбикова, 21.08.09]. Если ружье дает осечки, перешагивание [женщиной] поможет. Если женщина перешагнет случайно, это плохо, потому что ружье — хийморь (удача, счастье) мужчины [Содномдорж, 04.08.2009]. Монголы чрезвычайно почитают две вещи: урга (укрюк для ловли лошадей) и ружье. Ружье и урга — сугубо мужское орудия, они находятся на хойморе (северная, почетная часть юрты), ружье остается после мужа. Жена должна почитать его. Его шапка не должна висеть низко, а должно быть высоко. Слышал [об обряде перешагивания ружья женщиной]. Так делают. Если <... > мушка ходит то туда, то сюда, говорят, что надо так сделать. Если подумать, женщина — начало всего, исток... Ружье — оружие мужчины, она перешагивает, она как бы успокаивает. Это магическое средство (*дом*) [Шинэхуу, 2.08.2009]. Еще говорят, что если жена перешагнет через ружье, ружье будет метким. Это все людские мечты. Кладут ружье за порогом и заставляют жену перешагнуть через него. И неметкое ружье становится метким. Из него хорошо попадают [Мунхо, 07.08.2008].

Схематически соотношение обрядовой практики и вербальных форм, в той или иной мере отражающих ее, может быть представлено следующим образом:

Акциональный уровень	Вербальный уровень (описание практики, ее оценка и регулирование)			
	Экспликация	Инструкция		
Практика	Экспликация	Инструкция		
(«Как есть»)	(«Как бывает»; рассказ о прецеденте)	<table border="1"> <tr> <td>Предписание («Как надо»)</td> <td>Запрет («Как не надо»)</td> </tr> </table>	Предписание («Как надо»)	Запрет («Как не надо»)
Предписание («Как надо»)	Запрет («Как не надо»)			
Формы позитивные и негативные	Формы позитивные и негативные	<table border="1"> <tr> <td>Формы позитивные</td> <td>Формы негативные</td> </tr> </table>	Формы позитивные	Формы негативные
Формы позитивные	Формы негативные			

Итак, устные описания обычаев и обрядов, принадлежащие носителям традиции, рассматриваемые не в качестве «этнографии» в собственном смысле

слова, а как своего рода «этнографический фольклор», не являются прямой проекцией описываемой практики. К тому же акциональный и вербальный тексты дают принципиально разное понимание: «инструментальное» (мы видим производимые действия и способны описать обряд) и «казуальное» (нам рассказывают о поводах и достигаемых целях обряда, очень редко — о его мифологической семантике).

Сам носитель традиции, предлагающий свое описание и свою интерпретацию обряда, обычно никаким глубоким сакральным знанием не обладает, а его участие в ритуальном акте, имеющее инерционный, почти автоматический характер, регулируется общей традицией и собственной привычкой. Чаще всего мотивации участника обряда являются превентивными («на всякий случай») и прецедентными («так делают»), обусловленными лояльностью к установленному порядку («так положено»).

Просьба объяснить значение обряда, о котором человек ранее, возможно, не задумывался, включает механизм рефлексии, спровоцированной извне. Однако материал для нее черпается из той же традиции; в этом смысле мифологическая семантика, содержащаяся в подобной рефлексии, вполне аутентична и репрезентативна. Следует только помнить, что конструируемая с ее помощью ритуально-магическая реальность не вполне совпадает с той самой обрядовой практикой, участником (а не сторонним наблюдателем) которой является интерпретатор.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Бардуев Бадма-Доржи Пылович, 72 года, хори-бурят (из рода Харгана), зоотехник. Пос. Эгита Еравнинского р-на Бурятии (Забайкалье), 21.08.2009.

Батсук Содномын, 78 лет, халхасец, экономист, председатель госхоза (до 1997 г.). Ундэр-хан, 03.08.2008.

Дамдинсүрэн Монхийн, 46 лет, халхасец (из рода Мухчин), зоотехник. Пос. Хан-Богдо Южногобийского аймака Монголии, 06.08.2009.

Дугэрсүрэн Давхайн, 59 лет, дариганга, учитель математики, начальник природоохранного ведомства. Пос. Дариганга Сухэбаторского аймака Монголии, 10.08.2008.

Дэмэбрэл Бавгайгийн, 68 лет, халхасец (из рода Олохнут), скотовод. Пос. Улзийт Среднегобийского аймака Монголии, 13.08.2009.

Жаргалсайхан Маамын, 47 лет, халхасец. Пос. Луус Среднегобийского аймака Монголии, 30–31.07.2009

Мунху Нямаржав, 74 года, узумчин (из Внутренней Монголии — с 1945 г.), пастух. Пос. Эрдэнэ-Цагаан Сухэбаторского аймака Монголии, 06.08.2008.

Намсарай Цэдэнгийн, 64 года, монгольский бурят (из рода кудаи; семья — из Читинской области [с 1926 г.]), профсоюзный работник. Дадал-сомон Хэн-тэйского аймака Монголии, 13.08.2008.

Сандагсүрэн Сумьягийн, 39 лет, халхасец (из рода Гуртын), журналист, культурный работник. Пос. Хан-Богдо Южногобийского аймака Монголии, 07.08.2009.

Саруул Балдангийн, 73 года, чахарка. Пос. Эрдэнэ-Цагаан Сухэбаторского аймака Монголии, 06.08.2008.

Содномдорж Шадав, 89 лет, халхасец (из рода Хух-хиа), административный работник. Сомон Хан-Богдо Южногобийского аймака Монголии, 04–05.08.2009.

Тумурочир Айлтгийн, 50 лет, дариганга, народный поэт. Пос. Дариганга Сухэбаторского аймака Монголии, 09.08.2008.

Цыбикова Бальжима Султумовна, 63 года, бурятка (из эхиритов Иволгинского р-на), школьный учитель. Пос. Эгита Еравнинского р-на Бурятии (Забайкалье), 21.08.2009.

Цыренжапова Нина Найдановна, 71 год, хори-бурятка (из рода Бодоонут), зоотехник; помогает в дацане. Пос. Можайка Еравнинского р-на Бурятии (Забайкалье), 20.08.2009.

Хумба Нойнохуу (Ноёнхуу?), 57 лет, халхаска (из рода Шарайхан), преподавательница монгольского языка и литературы. Пос. Хан-Богдо Южногобийского аймака Монголии, 07.08.2009.

Шишигням Балжинямын, 73 года, акушерка. Пос. Ундэр-хан Хэнтэйского аймака Монголии, 03.08.2008.

Цэдэвдорж Гэтэлийн, 71 год, монгольский хори-бурят (из рода зап. хуацай), окончил в Москве Тимирязевскую академию, инженер-гидротехник. Биндэр-сомон Хэнтэйского аймака Монголии, 16.08.2008.

Шинэхуу Нямын, 60 лет, халхасец, партийный и административный работник. Пос. Далан-Дзадгад Южногобийского аймака Монголии, 02.08.2009.

Ширчин (Булгуд Балжин) 62 года, халх, преподаватель физики и математики, Луус-сомон Среднегобийского аймака Монголии, 30–31.07.2009.

Татьяна Щепанская

РЖАВАЯ МЕРЁЖА: К ВОПРОСУ О ТРАНСФОРМАЦИИ И ВАРИАТИВНОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Исходя из понимания традиции как системы социальной памяти (внебиологического наследования) в этой статье сосредоточим внимание на ее конкретных механизмах. Рассмотрим три случая из жизни российских сельских сообществ в ситуации, которую, как правило, описывают в терминах «трансформации традиции» или изживания традиционной культуры. В качестве альтернативы предлагается анализ этих ситуаций с точки зрения теории вариативности традиционной культуры, разрабатывавшейся К.В. Чистовым¹.

В 1970–1980-х годах К.В. Чистов опубликовал несколько работ по проблемам теории традиции, которые тогда активно обсуждались на конференциях и страницах научных журналов. Эта проблематика не теряет актуальности, поскольку категория традиции имеет прямое отношение к методологии этнографии и смежных с нею сфер знания. Наблюдаемые в поле культурные комплексы больше не укладываются в границы локальных сообществ: в процессы трансляции ремесленных навыков или народных преданий активно включаются внелокальные институты (обучение в кружках и вузах, этнические и религиозные движения и организации)². Как собиратель и исследователь, я испытываю потребность в средствах концептуализации процессов, видимых, но не поддающихся теоретическому определению в существующих понятиях, ориентированных на описание локальных культур.

Русскую сельскую культуру мы наблюдаем в процессе изменений достаточно быстрых, чтобы стали видимыми (и проблематизированными) механизмы передачи культурной информации. Произошедшие даже на моей памяти как собирателя (с конца 1970-х годов) изменения в сфере сельской традиционной культуры нельзя недооценивать, а если сравнивать с материалами конца XIX — начала XX века, то можно говорить о реорганизации всей системы со-

¹ См., в частности, работы, вошедшие во вторую часть сборника его трудов: *Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция*: сб. ст. М., 2005; в том числе: Вариативность и поэтика фольклорного текста. С. 77–104 (впервые опубликована в: История, культура, фольклор и этнография славянских народов: IX Междунар. съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. М., 1983. С. 143–170); Традиция и вариативность. С. 105–116 (впервые опубликована в: Советская этнография. 1983. № 2. С. 14–22); Традиционные и «вторичные» формы культуры. С. 124–133 (впервые опубликована в: Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. М., 1975. Т. 5. С. 32–41).

² Некоторые вопросы, связанные с институционализацией локальной памяти, были подняты мною в статьях: Т. Chthèpanskaïa. Les lieux sacrés populaires // Les sites de la mémoire russe. T. I. Géographie de la mémoire russe. Centre national du livre. Librairie Arthème Fayard. 2007. P. 165–182; *Щепанская Т.Б. Жанр экспедиции «по следам...» и институционализация локальной традиции // Радловский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 71–76.*

циальной памяти. Эти процессы можно интерпретировать в контексте перехода от традиционного к современному типу культуры; в терминах трансформации традиции (понимая под этим разрушение ее отдельных элементов или реорганизацию всей системы).

Однако нужно ли все наблюдаемые изменения описывать в терминах трансформации (читай: утраты традиционного содержания или самого принципа традиционности)? Возможна альтернативная интерпретация, базирующаяся на теории вариативности традиционной культуры, разработывавшейся К.В. Чистовым.

Рассмотрим три примера изменений материальной культуры и связанных с нею технологий в трех сельских сообществах:

1. Ленинградская обл., хутор Загуляево (около пос. Чаша) Вырицкого сельского поселения Гатчинского р-на. Сельский музей. Мерёжа из проволоки.

2. С. Усть-Ишим Тюменской обл., мастер Владимир Иванович Бобров. Садок для рыбы из пластиковых бутылок и технология плетения.

3. С. Михайловское Олонецкого р-на Республики Карелия. Диссоциация зерофермы. Катиска и мерёжа из проволочного полотна.

В каждом случае начинаем с конкретного факта, представляющего тот или иной аспект феноменологии традиции и изменений конкретных артефактов, — наши примеры касаются в основном традиций изготовления предметов сельского быта народными мастерами. Затем анализируем с точки зрения выявления механизмов традиции и трансформации, имея в виду следующие вопросы: касается ли трансформация 1) источников информации; 2) каналов, по которым она поступает к мастеру; 3) способов ее передачи; и 4) собственно конкретного воплощения (материала, структуры предмета); 5) прагматики, использования вещи, стимула к ее изготовлению. Это позволит понять, идет ли речь о трансформации самого механизма традиции (передачи информации, алгоритмов действия) или ее конкретных воплощений (что может быть связано с изменением условий функционирования традиционного промысла — например с изменением доступности материалов).

РЖАВОЙ МЕРЁЖЕ НЕ МЕСТО В МУЗЕЕ

В октябре 2009 года с группой студентов СПбГУ мы ездили в п. Чаша, относящийся к Вырицкому сельскому поселению Гатчинского р-на Ленинградской обл.¹ Осматривая хутор Загуляево (в непосредственной близости от пос. Чаша), я решила сфотографировать рыболовную снасть, которую заметила у забора одной усадьбы (рис. 1). Снасть представляла собою плетеный из проволоки неровный цилиндр, внутри которого был еще один плетеный мешок в форме усеченного конуса (воронки). К обоим основаниям цилиндра были прикреплены проволочные окружности большего диаметра, так что все сооружение можно было поставить на землю на бок и оно опиралось бы на эти окружности. Снасть такой формы хорошо известна рыбакам, в разных регионах она

¹ Я была руководителем учебной практики студентов III курса программы «Искусства и гуманитарные науки» факультета филологии и искусств СПбГУ (теперь эта программа на филологическом факультете).



Рис. 1

носит названия «морда», «верша» (но сплетена обычно из прутьев или как сеть — на каркасе из прутьев). Вышла хозяйка дома, объяснила, что это мерёжа. В словарях под таким названием обычно фигурирует снасть из натянутой на обручи сети, действующая по тому же принципу (загнать рыбу в воронкообразный проход, откуда ей уже трудно найти выход). В повседневном словоупотреблении названия *верша*, *морда*, *мерёжа* могут относиться к плетеным воронкообразным орудиям из веревок или прутьев — к разным вариантам в разных локальных традициях. Вещь, замеченная нами в Загуляево, по форме вполне укладывалась в диапазон варьирования аналогичных снастей, известных по этнографическим коллекциям и описаниям сельской культуры конца XIX — XX века. Отличие было только в материале: эта мерёжа сплетена из проволоки — стальной (которая успела окислиться, приобретя ржаво-коричневый цвет) и алюминиевой. Можно ли эту вещь рассматривать как «традиционную»? Возникает вопрос: кто приписывает ей статус «традиционной»? В ходе каких практик? Каковы правила такого приписывания?

В пос. Чаша и его округе можно наблюдать процесс институционализации локальной памяти: ведется краеведческая работа, формируется местный музей. Пока он имеет статус частного и располагается в дачном доме Н.А. Томилиной, которая занимается собирательством по своей инициативе и за свой счет. Она ведет переговоры о размещении экспозиции этого музея в холле Чашинской администрации либо в домике бывшей библиотеки, вместе с тем возникает и перспектива изменения статуса музея.

Н.А. Томилина публикует краеведческие статьи и заметки в местной газете, принимает активное участие в строительстве храма св. Георгия в пос. Чаша. Принцип, по которому Томилина отбирает вещи в свой музей, как она сама объясняет, — они должны быть традиционными. На веранде ее дачного дома сложены домашний текстиль, утварь, атрибуты сельских ремесел — в основном конца XIX — середины XX века (рис. 2). Ржавую мерёжу в свою коллекцию она не взяла, тем самым отказав ей в статусе «традиционной». Институционализированный канал трансляции локальной традиции для этой вещи оказался закрыт.



Рис. 2

Она не прошла отбор из-за изменения материала. Возможно, потому, что демонстрация в музее рассчитана на визуальный канал — а материал сильно сказывается на видимом образе предмета, потому и угрожает ее образу как «традиционной» (именно при таком, зрительном, восприятии). Но это внешний по отношению к локальной культуре тип восприятия.

Внутри же самой культуры рыболовная снасть воспринимается прежде всего в контексте практики. Для рыбака мерёжа — элемент его деятельности (доминирует акциональный канал), то есть в первую очередь значимы ее структурные особенности, которые определяют функциональные характеристики. Структура, форма нашей мерёжи вполне традиционны, и рыбак не ощущает никакой новации в том, что плетет ее не из лозы, а из проволоки, он просто пробует подходящий и доступный материал (в другом случае, в д. Усадище Бокситогорского р-на Ленинградской обл., мы видели рыболовные сети, где были использованы остатки старых ремней генераторов от тракторов).

Была ли эта вещь «традиционна» с точки зрения ее изготовления? Едва ли сам рыбак задавался таким вопросом (хотя он и мог оценивать вещь с точки зрения ее «правильности», соответствия тому, чему научился от других рыбаков). Рыбак не является субъектом, приписывающим вещи статус «традиционной» (скорее статусы «полезной» и «правильной»). Достоинство вещи он оценивает не по критерию ее старости (в отличие от хозяйки музея) — старая вещь, наоборот, непригодна. «Традиционное общество не знает понятия традиции. Оно руководствуется ею, но не предается рефлексии о ней»¹, — пишет социолог А.Б. Гофман.

Понятие традиции актуально в контексте института профессиональной науки. Именно здесь конструируется понятийный аппарат — инструментарий

¹ Гофман А.Б. Социология традиции и современная Россия // Россия реформирующаяся: ежегодник. М., 2008. Вып. 7. С. 334.

приписывания статуса «традиционных» конкретным элементам повседневности. Будем исходить из теоретического понимания традиции как системы социальной памяти. Тогда вопрос относительно загуляевской мерёжи будет звучать так: какие механизмы / каналы трансляции культурной информации были задействованы при ее изготовлении?

Сделал ее муж нашей собеседницы для практических надобностей семьи: с ней, как я поняла, еще до недавних пор ходили рыбачить — то есть мерёжа была изготовлена (и способ ее изготовления был освоен) в рамках повседневных практик жизнеобеспечения. Трансляция традиции непосредственно вплетена в процесс ее функционирования. Собственно, это и есть классический вариант устройства социальной памяти в случае живой «традиционной культуры»: устная передача в процессе повседневных взаимодействий лицом к лицу.

Значит, механизм трансляции традиции практически не затронут; вполне традиционными остаются практики как производства, так и использования мерёжи. Как получилось, что изменен материал? Имеем ли мы здесь дело с нарушением социальной памяти? Ошибкой трансляции?

Рыбак знал способ плетения мерёжи из прутьев, старые он так и делал. Но появился и стал доступен новый материал — проволока: она прочнее, не гниет; из нее легче плести, она лучше держит форму, не расплетается; наконец, плетение из проволоки не требует трудоемкой заготовки и обработки лозы. Мастер воспользовался им не потому, что забыл традицию, а из рациональных соображений. Причем эта рациональность определялась логикой унаследованной («традиционной») практики рыбной ловли. Новый материал оценивается именно с точки зрения потребностей этой практики, по традиционным критериям.

Похожий (структурно) эпизод зафиксировала в полевом дневнике Т.А. Бернштам. Во время поморской экспедиции 1963 года она зашла к местному старожилу А.Е. Малыгину (1889 г.р.). «Когда я пришла, — пишет Т.А. Бернштам, — он сидел, чинил сети-ловушки, рыбачит на Каменном озере. “Вот хорошо-то капроновые сети...” — заметил старик. — “А что, капроновые действительно лучше?” — “Да-тко, они мягонькие, то рыба мягонькое любит. Мы вот раньше ловили, дак чем старее сеть было, то и лучше, она-то уж мягче становится”» [Архив МАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 871. Л. 97]. Здесь та же структура: традиционные способы лова, орудия, но новый материал; характерна мотивировка его использования — ссылка на то, как «раньше ловили», предпочитая мягкие (старые) сети. Легитимацию нового материала (капрона) находят в опыте прошлого.

Появление новых материалов обусловлено внешней по отношению к локальной традиции системой (уже урбанизированной индустриальной культурой); но адаптация этих материалов в данном случае определяется логикой локальной традиции-реципиента. Информационная же основа традиции (как механизма трансляции социальной памяти): каналы коммуникации, память о структуре и способах изготовления предмета, его функциональное использование — здесь сохранена.

К.В. Чистов аналитически разделяет понятия «культура» и «традиция», несмотря на их очевидную взаимосвязанность: «Можно было бы сказать, — пишет он, — что термины “культура” и “традиция” в определенном теоретическом смысле синонимичны. Термин “культура” обозначает сам феномен,

а «традиция» — механизм его формирования, трансмиссии и функционирования»¹. В нашем случае изменения заметны на феноменологическом уровне (изменение материала), но минимальны на уровне механизма традиции.

Рассматривая механизмы традиции, К.В. Чистов останавливается на процессах стереотипизации и понятии стереотипа: «Традиция — это сеть (система) связей настоящего с прошлым. При помощи этой сети совершается отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся»²; «Традиция — это определенный набор стереотипов, их передача и реализация в эмпирических ситуациях <...> это система стереотипов, отражающая структурно организованный опыт»³. Далее, конкретизируя понятие стереотипа, он пишет, что речь идет о «поведенческих стереотипах <...> Под стереотипами следует понимать типовые решения типовых ситуаций <...> в которых откладывается опыт как отдельного человека, так и опыт следующих друг за другом поколений»⁴. И далее вывод из этих рассуждений, который нам особенно важен: поскольку сами типовые ситуации воспроизводятся в различных условиях и всегда несколько по-разному, то и стереотип, чтобы он воспроизводился, «должен быть пластичным, он должен обладать «вариационной потенцией»⁵.

Таким образом, изменения предметов традиционной культуры (на уровне их видимых черт) рассматриваются в работе К.В. Чистова не как «повреждения» традиции, а как ее неотъемлемое свойство, заложенное на уровне ее механизма. Парадоксальная мысль: чтобы закрепиться как стереотип, поведенческая структура должна быть достаточно пластичной для воспроизведения ее в разных условиях возникновения типовых ситуаций. Типовые — не значит абсолютно идентичные (как ситуации, так и действия). Стереотип — это не буквальная копия или клон.

Буквальное и точное воспроизведение, копирование, мультиплицирование — это как раз свойство культуры индустриального типа с ее средствами массового производства и массовой информации. Рассматривая современные процессы в сфере вербального фольклора, К.В. Чистов отмечает, что появление средств материальной фиксации текстов (в том числе и фольклорного происхождения) ведет к уменьшению варьирования⁶. К.В. Чистов различает традицию как трансляцию стереотипов на уровне норм, образцов какой-либо деятельности и ее материализацию, которая может варьировать в зависимости от наличия материала, рабочей силы, средств, практики функционального использования продуктов этой деятельности и визуального опыта их восприятия. Видимая форма предмета традиционной культуры (как и феноменология фольклорного текста) определяется «не только преемственностью стереотипных представлений» о его виде или способах изготовления, но и конкретными

¹ Чистов К.В. Традиция и вариативность // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 106.

² Там же.

³ Там же. С. 118–119.

⁴ Там же. С. 119.

⁵ Там же. С. 123.

⁶ Там же. С. 114.

условиями его материализации¹. К.В. Чистов сравнивает такого рода изменения с «мутациями», которые, подобно мутациям на генетическом уровне, могут либо закрепляться (если часто востребованы), либо оставаться единичными случайными вариациями. Но сам принцип варьирования вписан в традицию как механизм трансляции культуры.

Вернемся к загуляевской ржавой мерёже, которая была исключена формирующимся институтом локальной памяти (ее не взяли в музей, не признав *традиционной* вещью). Как в рамках этого института интерпретируются понятия «традиция», «традиционное»? Откуда идет запрос на «традиционное»?

Трудовая биография учредительницы музея связана с мегаполисом, она до пенсии работала в Санкт-Петербурге (да и сейчас продолжает работать в одной из детских библиотек). Недалеко от Чащи у нее дача. Ее интерес к местной традиции базируется на понимании ценности «сельского» и «прошлого», сформировавшемся в городской жизни. Прагматика ее собирательства — именно сохранение «уходящей культуры», памяти о прошлом, которая потому и обретает ценность, что находится на грани исчезновения. Потому ценностью наделяется скорее то, что выходит или вышло из повседневного бытования, а не те аспекты местной традиции, где оно еще живо и функционирует. Тем же принципом руководствуются и учителя сельских школ, формируя школьные музеи: они просят учеников принести «старые вещи» и расспросить бабушек, как они «жили в старину». Проволочная мерёжа никак под это определение не подходит — она активно используется, и ее может сделать любой местный рыбак.

Прагматика институционализации локальной традиции (создания сельского музея) неутилитарная, она сформирована городской культурой, ее романтизирующим взглядом на сельскую. Предполагаемое использование музейных вещей — обучение школьников, самопрезентация местной власти, туризм (создание образа локальной традиции, адресованного внешнему наблюдателю); то есть этот институт вписывает образ локальной традиции в надлокальный контекст. Традиция здесь ценна именно как образ, знаковая структура, а не материальная. Поэтому здесь важно подчеркнуть то, что поддерживает оппозиции: сельское vs городское, натуральное vs индустриальное, прошлое vs современное и т.д. Соответственно идет и отбор вещей.

Прагматика же мерёжи утилитарная, эта вещь сохраняется и воспроизводится вместе с практикой жизнеобеспечения (традиционным способом рыбной ловли, разрушить который не могут даже санкции за браконьерство). Воспроизводство этой мерёжи не преследует специальную цель социальной памяти, но обеспечивает эту память на практике. Прагматика здесь утилитарная (допускающая, в частности, смену материала), но она сформирована внутри самой локальной традиции, а не извне.

ПЛЕТЕНИЕ ИЗ ПЛАСТИКОВЫХ БУТЫЛОК

Второй случай, относящийся к проблеме трансформации традиции, — пример мастера Владимира Ивановича Боброва из с. Усть-Ишим Омской обл.

¹ Чистов К.В. Традиция и вариативность // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 110.

В это село я приехала на теплоходе «Римский-Корсаков» 19 июня 2007 года в рамках проекта «Славянский ход». На теплоходе ехали учащиеся Лицея традиционной культуры из Сургута, их преподаватели, православные священники и группа приглашенных руководством лицея этнографов из Архангельска, Санкт-Петербурга, Новосибирска. Везде по ходу движения нас встречали представители местной власти, работники клубов, музеев, фольклорные коллективы, демонстрируя нам образ местной «традиционной культуры». В качестве живых ее носителей на встречи были приглашены и народные мастера. Владимир Иванович Бобров (1933 г.р.) пришел в Дом культуры с. Усть-Ишим и принес заготовки своих изделий и приспособления для их изготовления (рис. 3). Среди прочего была заготовка для корзинки из жестяных полосок (мастер делает разные сувениры из консервных банок и других жестянок). Выглядела она так, как начатая корзинка из лозы или корня: доньшко и начало горизонтального переплетения. Среди его изделий были и вещи, плетенные из полосок пластика, причем техника их изготовления — по образцу плетения из прутьев и бересты. Владимир Иванович принес с собой и несколько приспособлений, обычно использующихся в плетении из бересты: специальный резак для разрезания, протягивания и выравнивания берестяных полосок, колодку для поддержания формы корзины во время плетения. Оказалось, что мастер использует их в плетении из жестяных полос, а также из пластиковых бутылок. Владимир Иванович показал нам, как он с помощью резака вытягивает ровную полоску из пластиковой бутылки, — получается моток для плетения, похожий на клубы, в виде которых мастера хранят заготовленные полоски бересты. Он режет пластиковую бутылку на том же станке, что и бересту, только



Рис. 3



Рис. 4

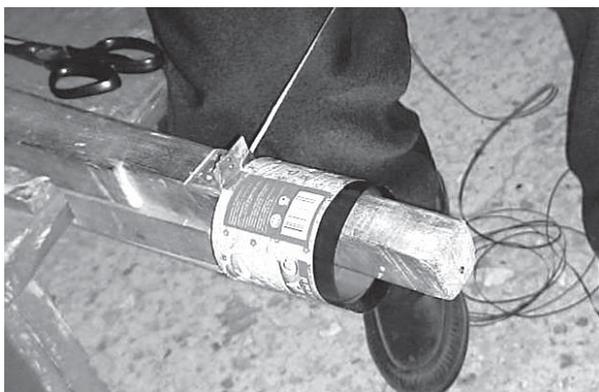


Рис. 5

несколько его модифицировав, приспособив под особенности нового материала (рис. 4, 5).

Из интервью с мастером и рассказов односельчан выяснилось, что он вполне владеет местными традиционными ремеслами: на протяжении своей жизни (и пока был спрос) он строил дощатые шитые лодки, конные и детские ручные сани, шил кожаную обувь «чирки» (мужские и женские), катал валенки, занимался плетением из лозы и бересты. Иными словами, перед нами — настоящий носитель местной традиции в том, что касается сельских традиционных промыслов.

Однако же нам он демонстрировал производство сувениров из жестяных банок и пластиковых бутылок. Нарушен ли здесь механизм социальной памяти? Забыл ли мастер усвоенные с детства ремесла? Нет, он готов сделать и лодку, и чирки — но «зачем?», говорит он, если все теперь можно купить — «в магазин пойдешь...». Востребованными оказались сувенирная продукция (те самые корзинки и кукольная мебель из жестяных банок, плетеные из пластика

шляпы, сумки и т.п.) и само мастерство В.И. Боброва как зрелище. Все это востребовано и находит сбыт через Дом культуры, при котором работают фольклорные коллективы и ремесленные кружки, проводятся праздники, фольклорные фестивали, встречи для туристов. То есть востребованность ремесла (именно в качестве образца — проявления местной традиции) формируется в рамках надлокальной системы потребительских практик и способов самопрезентации (опять же адресованной вовне) местной культуры и власти.

Еще один любопытный образец — изделие В.И. Боброва, востребованное теперь уже не надлокальной, а именно локальной средой, местной практикой: сплетенный в форме ведра садок для рыбы из пластиковых полосок (рис. 6). По своему устройству этот садок воспроизводит аналогичный, сплетенный по старому: из лозы или корня. Сменился материал (ведро из пластика легче и удобнее, не гниет, материал легко заготавливать — то есть мастер объясняет его предпочтение опять-таки исходя из логики практического использования вещи, вполне традиционного). Обе практики — и практика изготовления садка (вплоть до орудий для резки пластика), и практика его использования (привычная система рыбной ловли) — остаются неизменными (по сравнению с тем периодом, когда их изготавливали из прутьев). Механизм социальной памяти сохраняется, меняется только материал — его использование обусловлено доступностью пластика как дарового (аналог природного?). Примечательно использование в традиционных ремеслах отходов технической/индустриальной цивилизации: бутылок, консервных банок, проволоки. Мы видели, как Владимиру Ивановичу дети приносят бутылки со всего села, говоря: «Сырье Вам принесли!» Связано ли это с маргинальным статусом оставшихся традиционных практик в контексте урбанистической культуры? С тем, что такой механизм социальной памяти (передача знаний лицом к лицу, в процессе производства) остается в ее лакунах?

В реальной и вполне традиционной для тех мест практике рыбной ловли используются проволочная мерёжа (в первом примере) и ведро из пластиковой ленты наряду с аналогичными им по структуре, но плетеными из прутьев и бе-



Рис. 6

ресты вещами, известными нам по этнографической литературе. Где можно увидеть ныне прутьяные или берестяные садки и мерёжи? В практическом использовании редко, чаще — в музейных коллекциях, либо их делают в центрах традиционных ремесел, студиях при сельских домах культуры. Мастера работают там на профессиональной основе, проходят обучение в специальных учебных заведениях или во время летних школ, осваивают техники народных ремесел не только в непосредственном общении с местными мастерами, но и по литературе: визуальное сходство со старыми образцами достигается за счет резкого изменения каналов трансляции — то есть собственно механизма традиции.

ДИССОЦИАЦИЯ ЗВЕРОФЕРМЫ

Третий пример — наблюдения, сделанные в с. Михайловском и д. Пал-Наволоок Олонецкого р-на Республики Карелия. 6 мая 2009 года мы (я и Е.В. Самойлова, сотрудник Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории) приехали в Михайловское на празднование дня св. Георгия. В советские годы здесь был богатый совхоз, основные направления — животноводство и звероводство, работала крупная звероферма. Несколько лет назад звероферма стала нерентабельной и закрылась, бывшие звероводы потеряли работу. В селе остались, однако, материалы, из которых на звероферме делали вольеры и клетки для зверей: огромные рулоны проволочной сетки и рамы с натянутой сетью.

Эти материалы в селе можно видеть на каждом шагу: из проволочной сетки делают ограды усадеб, решетки на окна; четырехугольные емкости для сбора и сжигания мусора, емкости для шланга на берегу водоемов (часть системы подачи воды в дома или бани). Из той же сетки делают и рыболовные снасти — *катиски* (катиска — простая сетчатая емкость в виде параллелепипеда, которую волочат за собою, идя в сапогах по озеру, или забрасывают в воду с лодки, а через некоторое время вытаскивают и проверяют улов). В соседней деревне Пал-Наволоок мы видели и снасть типа верши из той же проволочной сетки. С вершей ее роднит конструктивный принцип: сетка свернута сердцевидно, так что с одной стороны (острый угол) емкость закрыта, а с другой («верх» сердечка) сетчатые стенки образуют суживающийся проход внутрь (рис. 7). Рыба заходит как в вершу или мережу, а выход затруднен. Но внешне, по форме, эта снасть совсем не напоминает вершу. Вероятно, форма здесь определяется свойствами материала: из сетки не сплетьешь так, как из проволоки, точно конструкцию как из прутьев не воспроизвести. Постоянство же конструкции удерживает не память, а прагматика.

Что же произошло с местной традицией рыболовства? Село стоит на берегу озера, и рыбная ловля издавна была здесь важным подспорьем, а рыба занимала важное место в системе питания. Зажиточная жизнь звероводческого совхоза (о которой и теперь вспоминают как о времени благополучия) отодвинула рыбный промысел на маргинальные позиции — он продолжал бытовать, но скорее в статусе хобби, развлечения дачников или подспорья для пенсионеров. Сохранялись и традиционные способы рыбной ловли, и старинные орудия лова. Возможно, уже тогда началось использование новых материалов, постав-

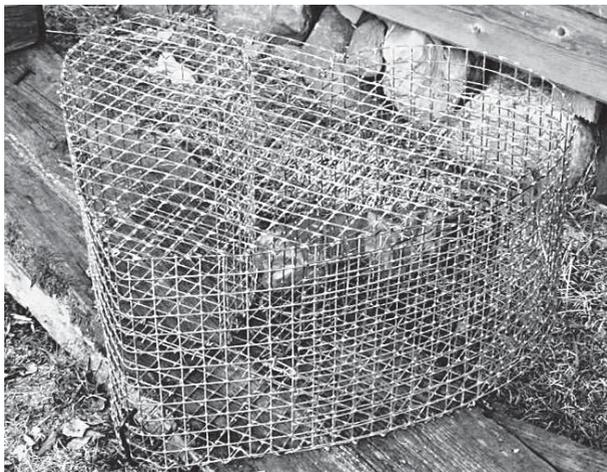


Рис. 7

ляемых надлокальной системой (материалы с той же зверофермы), но мы этого уже не можем зафиксировать. После закрытия зверофермы хранившиеся на ее складах материалы перешли в статус остатков, отходов и были освоены системой сельского натурального хозяйства, которое стало формой выживания для многих бывших работников фермы. Повзрослел и статус рыбной ловли — из дополнительного и необязательного занятия, развлечения она для некоторых семей превратилась в важное и необходимое подспорье. Что касается предметов материальной культуры — рыболовных снастей, их утилитарная функция в данном случае явно доминирует над символической/информационной. Катиски и верши из сетки делают не с целью вернуться к романтизированному образу жизни предков, а чтобы обеспечить семейство рыбой. Поэтому людей мало заботит соответствие форм этих орудий традиции, они создают конструкции из наиболее доступного массового материала, а форму выбирают, которая соответствует этому материалу и наиболее эффективна с точки зрения функции. Таким образом, в этом случае внешний по отношению к местной традиции процесс — закрытие зверофермы — вернул доиндустриальную традицию к жизни (возобновив востребованность традиционных практик жизнеобеспечения), но и обусловил ее трансформацию (адаптацию форм орудий к новому материалу). К.В. Чистов рассматривает такие явления как один из вариантов «вторичных форм» народной культуры — «регенерированные, то есть уже изживавшиеся или изжитые, но под влиянием каких-то факторов восстановленные в новых условиях»¹. Вероятно, таким фактором в данном случае оказалась локальная демодернизация (закрытие зверофермы как современной формы производства и поиски населением альтернативных форм жизнеобеспечения).

Получается, что чем более жива и востребована традиция, тем больше у нее стимулов и возможностей к трансформации, то есть изменчивость рассматри-

¹ Чистов К.В. Традиционные и «вторичные» формы культуры // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиции. С. 129.

вается здесь не как симптом трансформации (читай: «порчи», утраты) традиции, а скорее как показатель ее живой актуальности. Неизменным имеет шанс остаться, наоборот, то, что вышло из повседневного оборота и признается «традиционным» в рамках внешних институтов социальной памяти — элементы традиции, которые сменили свою прагматику (стали объектом потребления со стороны надлокальной, внешней системы). Выше мы приводили высказывание А.Б. Гофмана о том, что понятие традиции неактуально для традиционного общества (для него не характерна практика рефлексии на темы традиции и традиционности). Несмотря на некоторое преувеличение (ср.: авторитет хранителей традиции как «экспертов» в традиционных обществах), эта оценка акцентирует внимание на том обстоятельстве, что традиция проблематизируется скорее вне повседневной жизни собственно «традиционных» сообществ. Действительно, именно в системе надлокального потребления сама неизменность становится ценностью и синонимом «традиционности». В контексте этих рассуждений разнообразие вариантов, изменчивость — не симптом «умирания»/утраты традиции, а, напротив, атрибут ее активного бытования. Это внешние по отношению к ней институты социальной памяти отбирают застывшие, вышедшие из употребления — мертвые — элементы местной культуры.

Предпринимая обзор современных публикаций по социологии традиции, А.Б. Гофман рассматривает еще один подход к анализу этой категории — конструктивистский: «Тенденция заключается в истолковании традиций как процесса и результата конструирования, производства, изобретения и последующего воспроизведения чего-либо в качестве воспринятого из социокультурного наследия, независимо от того, является оно таковым или нет»¹. Конструктивистский подход опирается на различие традиций «изобретенных» (имеются в виду те современные культурные практики, которым приписывается статус «традиционных») и «подлинных», предложенное Э. Хобсбаумом². Гофман отмечает, однако, трудность этого различения в реальности. Конструирование традиций и понимания традиции в современных обществах определяется термином «традиционализм». В рамках исследований этого направления рассматриваются такие социальные процессы, как толкование традиции современными социальными акторами, борьба за ее интерпретацию (то есть контроль содержания того, что считается «традиционным»), отбор определенных традиций, институты и практики коллективной памяти и коллективных воспоминаний. Отмечается, что нередко эти дискуссии приобретают характер «борьбы за содержание и характер <...> инноваций, стремление в прошлом найти обоснование теперешних устремлений. Борьба за прошлое становится составной частью борьбы за настоящее и будущее»³.

Суммируя исследования по социологии традиции, А.Б. Гофман отмечает, что традиционализм, ностальгия по прошлому особенно характерны для обществ, находящихся в состоянии социальной трансформации, когда надо найти отправные точки, чтобы заново определить направление развития обще-

¹ Чистов К.В. Традиционные и «вторичные» формы культуры // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиции. С. 340.

² The Invention of Tradition / eds. E. Hobsbaum, T. Ranger. Cambridge, 1983.

³ Гофман А.Б. Указ. соч. С. 348.

ства, а заодно и способ легитимации этого направления. Интерес к прошлому связан с неопределенностью будущего.

К.В. Чистов, исследуя феноменологически сходные явления, предлагает термин «фольклоризм»¹. Это, однако, не вполне то, что понимается под (политическим) традиционализмом: фольклоризм — это «передача и демонстрация элементов народной культуры “из вторых рук”», то есть конструирование «фольклорного» в произведениях профессиональной литературы и искусства, их стилизация под фольклор. К.В. Чистов делает акцент на стилистическом сходстве современных профессиональных произведений (таких, как государственные профессиональные «фольклорные ансамбли») с культурными феноменами, созданными в рамках локальных традиций; механизмы же конструирования и его политический смысл не рассматриваются. Тем не менее Кирилл Васильевич подчеркивает важность различения традиционных и «вторичных» форм культуры и стилистическое сходство с фольклором не считает еще критерием традиционности: важен способ создания и главное — коммуникативные структуры, порождающие то или иное явление культуры.

¹ Чистов К.В. Традиционные и «вторичные» формы культуры. С. 130.

Элизабет Уорнер

«НЕ БУДЕМ МЫ ЕСТЬ ШОКОЛАДНЫХ КРОЛИКОВ!..»

(О пищевом коде пасхальных традиций русских иммигрантов Великобритании)

В статье «Традиция в свете фольклористической теории» К.В. Чистов писал: «Традиция — это механизм аккумуляции, передачи и актуализации человеческого опыта, то есть культуры»¹. Несомненно, это так, но на самом деле существует почти столько же дефиниций традиции, сколько ученых, пишущих о ней. Понятие «передача опыта или культуры» сразу поднимает вопрос о том, что именно передается, кем и зачем. Материалом для сообщения послужили интервью 2008 года, взятые у российских иммигрантов, живущих на севере Англии (Дарем, Ньюкастл) и в Шотландии (Эдинбург, Глазго). Я попытаюсь представить некоторые соображения, касающиеся сохранения и передачи культурных традиций.

В первую очередь было очень трудно определить, какая культура передается и актуализируется. В Великобританию из России и Советского Союза было три большие волны иммиграции. Беженцами времен революции и Гражданской войны (первая волна иммиграции) православие воспринималось как нечто врожденное и становилось фактором семейной и общественной сплоченности. Среди моих информантов из этой группы были представители высшей знати и дипломатических семей. Следующая волна иммиграции хлынула после Второй мировой войны, а третья — после перестройки и распада Советского Союза. В отличие от своих предшественников, последние иммигранты добровольно покинули родину, в основном по экономическим причинам. Большая часть тех, кто родился и вырос в советский период, имели поверхностное знание о церкви и церковной жизни. Они обратились в православие в постсоветское время, это было сознательным актом зрелого человека. Самые молодые информанты, которые родились в конце советского периода, приобщились к церкви во время ее ренессанса в России.

Таким образом, каждая волна имела *свой* культурный, социальный и религиозный опыт. До эмиграции люди жили в разных регионах России, на Украине, в Белоруссии, Крыму, Прибалтике. При подобном разнообразии культурного, этнического и религиозного «багажа» трудно представить себе передачу какого-либо *общего* опыта. Тем не менее все они осознавали значение Пасхи, готовились к ней духовно: постились, соблюдали в той или иной степени традиционные для русской православной культуры обычаи. Большое внимание

¹ Čistov K. Tradicia vo svete folkloristickej teórie // Slovenský národopis. 1986. Roč. 34. No 1/2. S. 78—83.

уделялось собственно пасхальной трапезе: пищевой код у моих информантов оказался сложным и многослойным явлением, что подтверждает мысль о ключевой роли пищи в обрядности, в том числе и пасхальной.

ТВОРОЖНАЯ ПАСХА

Достаточно полная информация о приготовлении традиционной творожной пасхи сохранилась фактически только у представителей старой иммиграции и их детей. Мы столкнулись с разнообразием вариантов этого компонента пасхального стола. Упоминаются разные ингредиенты, способы приготовления, украшения. Безусловным был статус и авторитет хозяйки. Однако наблюдаются расхождения во вкусах у представителей одной и той же семьи, что нередко приводило и приводит к некоторой напряженности в семейных отношениях. Ведь готовилась не просто пасха, а *моя* пасха. К примеру, в одной иммигрантской семье почти до 1980-х годов соперничали три хозяйки: две женщины старшего поколения (сестры) и дочь одной из них. Последней разрешалось лишь готовить сырую пасху, в то время как мать занималась более сложной — заварной. «Дружеская конкуренция» продолжалась и в церкви, куда приносили еду на пасхальное разговение: было важно узнать, чья пасха самая красивая и вкусная. Для иммигрантов первой волны творожная пасха была, естественно, необходимым компонентом «русской» пасхальной трапезы, который играл существенную роль в самоидентификации индивидуума как в семье, так и в общественной группе. По их словам, «пасха должна была быть *правильной*, ее надо было готовить специфическим образом, ничего не оставлялось на волю случая». В прошлом даже добывание главных ингредиентов, в особенности творога, который не является традиционной пищей в Англии, требовало много времени и усилий. Пробовали использовать и другие сырные продукты, но консистенция была не та: они оказывались либо слишком жирными, либо «мокрыми», либо солеными. По словам моих собеседников, «никогда не получалось *правильно*». Готовить дома творог был трудно. Например, одна информантка объясняла, что при использовании шотландского домашнего сыра получилось много сыворотки, которая «повсюду брызгалась: попадала в волосы, в брови, по всей раковине — везде». Для этой консервативной иммигрантской семьи показательны и следующие обстоятельства. До тех пор пока мать была жива, все делалось *обязательно вручную*; более того, когда в Великобритании стали продавать творог в польских гастрономах, мама и тетя моей информантки отказывались покупать его.

Примерно такое же отношение сохранялось и в других семьях старой иммиграции. В моей коллекции есть рассказ англичанки, исповедующей православие, о том, как в 1950-е годы, будучи студенткой, она провела пасхальные каникулы в Ирландии в аристократической русской семье. Ей запомнилось, что хозяйка приглашала всех гостей по очереди принять участие в приготовлении пасхи. При этом каждый должен был произнести молитву. Другой пример: девяностолетний господин из Глазго в течение долгих лет берет на себя полную ответственность за приготовление семейной пасхи. Жене (англичанке), несмотря на то что она православная, доверяется только украшение пасхи сверху цукатами. На мой взгляд, такое регламентированное поведение указы-

вает на глубоко сакральное значение праздничной пищи для старшего поколения. Следующее поколение иммигрантов первой волны настроено менее консервативно. К примеру, женщина, родившаяся в Великобритании в конце 1940-х годов, спокойно пользуется электрическим миксером для приготовления пасхи и замораживает ее в морозильнике. После смерти мамы она немедленно выбросила «отвратительно грязные», как она выразилась, искусственные цветы, которыми испокон веков украшался пасхальный стол. Тем не менее и у нее сохраняется ощущение того, что пасха не просто «смесь определенных ингредиентов». Во время ее приготовления, по словам информантки, происходит «магическая трансформация», посредством чего пища «обыденная» превращается в особенную, «духовную».

Хотелось бы описать интересный случай, который заставляет лишний раз задуматься над значением традиции и механизма ее передачи. Один шотландец, не являясь православным, очень уважительно относится именно к *русским* пасхальным традициям. Его интерес к православию возник в 1970-е годы в связи с работой в организации по защите прав человека. С тех пор он начал готовить пасху: «Потому что, как мне показалось, она неотъемлемая часть Пасхи, просто *так принято*». Побужденный глубокими моральными импульсами, будучи сам баптистом, этот человек фактически воспринял *чужую* традицию и вскоре стал одним из самых активных ее приверженцев. Он придерживается только старых, «*аутентичных*» рецептов, все делает вручную и обязательно использует свежие продукты. На время приготовления пасхи выключается телефон и на кухню приносится икона, перед которой зажигается свеча. Он весьма гордится старой семейной пасочницей, которую унаследовал от своих друзей: «Это большая честь, потому что *я* как будто продолжаю *их* семейную традицию».

На рассмотренных примерах можно наблюдать сосуществование как бы двух параллельных традиций. В отношении к ритуалу «приемного сына» православия преобладает сверхточное исполнение всего, что он считает старинным и аутентичным, тогда как современная представительница исконно православной семьи готова приспосабливаться к новым условиям, но при этом сохраняя самое для нее сакральное.

Что касается недавних иммигрантов, выросших в советское время, некоторые из них вспоминают о «первомайском сырке». В их семьях, по утверждению моих собеседников, даже бабушки не готовили пасху. Молодые иммигрантки не решались сами готовить ее дома, потому что это «сложный процесс», а если все-таки собирались делать, то предпочитали самый простой вариант.

Итак, для представителей старой иммиграции *пищевой* код сохранял до некоторой степени смысл пасхи как сакральной пищи. Вряд ли можно сказать то же самое о *предметном* коде ее приготовления. Мало у кого сохранились старинные деревянные пасочницы (трагические события, связанные с отъездом из России, практически исключали возможность взять их с собой). Несмотря на высокий религиозный символизм этих предметов, они стали заменяться другими, исключительно светского назначения, например цветочными горшками (глиняными, пластмассовыми). В одной семье для приготовления пасхи до сих пор пользуются пластмассовыми абажурами, купленными за несколько пенсов почти полвека назад. В данном случае сакральность пищи не переходит на утварь, в которой она готовится.

КУЛИЧ

Другое необходимое блюдо на пасхальном столе — кулич. Если «без хлеба нет обеда», то без кулича нет пасхальной трапезы. В многочисленных материалах XIX века вкусный сдобный хлеб (желательно белый, пшеничный) упоминается как самое распространенное из пасхальных обрядовых блюд восточных славян. В отличие от творожной пасхи, он для всех моих информантов, независимо от их возраста, опыта или происхождения, являлся пищей знакомой, любимой, которая вызывала самые теплые воспоминания даже под «советским» названием «кекс Весенний» или, согласно воспоминаниям одной пожилой информантки о своем детстве в Ленинграде в предвоенные годы, «пирог Первомайский». Многие вспоминали, как бабушки в их семье пекли кулич. Сохраняется глубокая убежденность в том, что это не просто «вкусный хлеб», он имеет религиозное значение: после освящения в церкви становится «сакральным». С этим связываются особые свойства, приписываемые куличу: он не черствеет, может сохраняться до следующего года, его используют в лечебных целях. Мне показалось интересным замечание одной женщины из Эстонии. Ее бабушка (русская) говорила, что кулич — это «тело Христа». Возможно, она путала его с аргосом либо с просфорой. У информантов чувствовались некие смутные представления о духовной общности, которая передается через совместное съедание ритуального хлеба.

В наше время традицию домашнего приготовления кулича соблюдают немногие мои информанты. Представителям старшего поколения уже не по силам заниматься этим. Кто-то просто покупает итальянское панеттоне¹. Молодые люди, если не переняли от бабушек и матерей особенности приготовления кулича, не берутся за это дело, опасаясь, что не справятся: «Уж какой я пекарь!» — посетовала одна из собеседниц. В другой семье мне рассказали, что молодая хозяйка все-таки умеет печь кулич, а его украшение — дело мужа. Сам он родом из Белоруссии, но его семья происходит из католической Польши. Муж продолжает традицию своей бабушки, которая всегда украшала кулич сверху крестиком. В этой семье пекут большой кулич для праздничного стола и несколько маленьких, «тоненьких как свечка», которые раздаривают родственникам и знакомым. В русском православном приходе г. Глазго сохраняется традиция пасхального угощения. При этом обмениваются крашеными яйцами и «подарочными» куличами.

КРАШЕНЫЕ ЯЙЦА

Во время разговоров о пасхальных блюдах тема крашенных яиц вызывала живейший отклик у моих собеседников. Все они участвуют в процессе окраски, который не требует особого мастерства. Большинство из них — старые и молодые — предпочитают красить яйца луковой шелухой. Этот простой тра-

¹ Панеттоне, панеттон (*итал.* panettone, *миланск. диал.* panetùn) — традиционный миланский рождественский пирог. Обычно имеет куполообразную форму и составляет около 30 см в высоту. Панеттоне изготавливается из мягкого, не полностью пропеченного теста с засахаренными фруктами и изюмом. — *Прим. ред.*

диционный метод доставляет им большую радость. Не случайно мне в подробностях описывали разнообразие получавшихся оттенков и их красоту. Показательно замечание, что от луковой окраски яйцо как бы светится, — это не мертвый цвет. Эстетическое удовольствие тесно связано с естественной природой красителя.

В Англии принято покупать на Пасху шоколадные яйца и кроликов. Все опрошенные иммигранты относятся к этому обычаю с некоторым отвращением: «К сожалению, везде скачут эти пасхальные кролики». Выходцы из России говорят, что эта традиция коммерческая, светская, языческая, привезенная из США. Никто из них не собирается покупать шоколадных продуктов. «Нет! — строго сказала одна моя собеседница. — Настоящие яйца мы ждем». Перед нами явная оппозиция «своего» — натурального, домашнего — и «чужого» — синтетического, магазинного. Шоколад, особенно в форме «поганых кроликов», противоречит традиционному и моральному образу православной пасхальной трапезы.

ОСВЯЩЕНИЕ ПАСХАЛЬНОЙ ЕДЫ

Приношение пасхальной еды в церковь, где она освящается перед разговором дома, существует в разных православных приходах, и в каждом из них имеет свои особенности. В наше время эта традиция более характерна для храмов, в которых большинство прихожан составляют русские. Община святого Андрея Первозванного в Эдинбурге может служить примером не только сохранения, но и трансформации данного обычая. Приход был основан вскоре после окончания Второй мировой войны для православных поляков (воевавших на стороне Великобритании против фашистской Германии), оставшихся жить в Шотландии, а также для беженцев из Восточной Европы, среди которых было много русских и сербов. В то время в храме служил русский священник, вследствие чего богослужения совершались на церковно-славянском языке. В дальнейшем этнический состав прихода стал постепенно меняться. Сегодня в нем больше греков, чем славян, кроме того, среди прихожан немало шотландцев и румын. Теперь в основном литургия проводится на английском и греческом языках, иногда на старославянском и румынском. Традиция приношения в церковь еды для ее освящения стала исчезать лет 10–12 назад. Характерен рассказ одной женщины о том, как в 2001 году, вскоре после переезда в Великобританию, она принесла в церковь корзину с пасхальной едой. Неожиданно для нее другие прихожанки стали брать оттуда понравившиеся продукты. Дело в том, что в нашей стране во многих церквях принято приносить домашнюю выпечку в любое воскресенье. Прихожане делят ее между собой на общем чаепитии после воскресной литургии. Принесенная пища считается общей.

Этими примерами далеко не исчерпывается пасхальный опыт моих собеседников. Тем не менее подведем некоторые итоги. Для представителей старой иммиграции пасхальные традиции были существенной частью семейной и национальной культуры, которой их лишили революция и война. В иммиграции

они продолжали (иногда с большим трудом) все то, что было привычно и любимо в их прежней жизни. Например, одна дама с настоящей болью восприняла решение эдинбургского прихода не читать больше «Слово св. Иоанна Златоуста» на славянском языке: «По-английски и по-гречески оно звучит совсем по-другому. Это связано не с религией, а с *обычаем, с воспоминаниями детства*». Иммигранты постсоветского времени либо сохраняли воспоминания об отдельных моментах пасхального празднования, либо стали соблюдать религиозные праздники только в 1990-е годы. Большинство из них обратились в православие, будучи взрослыми людьми. Они уже не столько продолжают традицию, сколько возрождают ее. Многие из них узнавали о духовном значении праздника, о его обрядах и обычаях в основном от священников и из религиозной литературы, а не из семейного предания. Характерная деталь: когда речь зашла об обрядовом поведении, одна моя молодая собеседница начала часто употреблять слово «обязательно». Сегодня религиозная начитанность может сочетаться с отсутствием уверенности в себе при исполнении обрядов.

Проведя много интервью, я пришла к заключению, что существенную роль в сохранении и передаче традиций играют личные воспоминания. Так, собеседница рассказывала о «божественно вкусной воздушной пасхе» приготовленной в Париже вдовой С.В. Рахманинова. Другой запомнилось, как четырнадцатилетней девочкой она в оккупированном немцами Царском Селе впервые попала на пасхальную службу. Для третьей оказались важны детские воспоминания о том, как бабушка в Светлое Христово воскресенье пекла «жворонков». Она ставила их на окошко и открывала форточку. В наши дни, собираясь впервые в Англии печь кулич и жворонков для своей дочки, она явно хотела не только воссоздать бабушкин пасхальный обычай, но и вызвать у девочки ту радость, которую она сама испытывала в детстве.

Традиции при кажущемся их всеобщем характере оказываются очень личными. Соблюдая их, мы как бы отмечаем жизненный путь «сигнальными флажками», которые помогают соединить наше прошлое с настоящим. Отсюда так важно само состояние ожидания Пасхи: «Яйца вот стоят на столе, и спрашивают: “Когда кушать их будем?” И я говорю: “Еще подождем”».

Обычаи, традиции объединяют людей, их придерживающихся, в одно общество — национальное, религиозное, приходское, семейное или просто человеческое. Если Великий пост сопоставим с воздержанием и смертью, то пасхальное изобилие пищи и ее «вкусность» утверждают «сакральность жизни». За пасхальной трапезой можно и нужно есть власть, как говорил один мой информант: «Никто не чувствует проблему потом. Парадокс, но этого нет». Пасхе не чужды ни чувственные, ни эстетические удовольствия. Почти все упоминают именно *красоту* пасхального стола и крашенных яиц. Возникают и новые традиции, например, в Эдинбурге уже несколько лет устраивают пасхальный пикник недалеко от знаменитого Рослинского храма, который фигурирует в романе Дэна Брауна «Код да Винчи». Наблюдается эволюция ритуального поведения в сторону его интернационализации. В том же Эдинбурге и Дареме греки стали делать пасху, хотя у них, по словам русских, она «не получается». Главное — что традиция не абстрактное понятие и не монолит. Она сохраняется по разным причинам и передается различными путями. Но остается ясным одно — русские иммигранты в Англии на Пасху еще долго не будут есть «английских шоколадных кроликов»...

Вера Сурво, Арно Сурво

ВЕРХНИЙ ОЛОНЕЦ — НОВЫЕ ТРАДИЦИИ

В последние два десятилетия на Русском Севере реализуется немалое количество культурных и экологических проектов, связанных с работой музеев и национальных парков. Наряду с известным положительным эффектом «музеефикационная» деятельность имеет также иное, зачастую остающееся вне исследовательской рефлексии значение для местных культурных и культовых ландшафтов. Понимание происходящего на культурных маргиналиях предполагает прежде всего обращение к предыстории современных процессов, что особенно актуально в ситуации, когда экологические и краеведческие дискурсы не обременены какой-либо критичностью.

В 1964 году научные сотрудники Петрозаводского института языка, литературы и истории Академии наук СССР издали коллективную монографию «Верхний Олонец — поселок лесорубов» (ответственный редактор — К.В. Чистов)¹. Описание жизни поселка лесозаготовителей стало первым опытом этнографического изучения рабочего класса Карелии. Комплексное исследование отражало происходившие в республике изменения послевоенного периода: развитие лесной промышленности, новации в быте и духовной сфере, активизация миграционных процессов, сопряженная с увеличением доли неместного населения. За кратким очерком истории и экономической характеристикой Верхне-Олонецкого микрорайона следует рассмотрение вопросов производственного быта, общественной жизни, социальной структуры, семейных отношений. Завершают труд главы традиционной этнографической тематики, посвященные материальной и духовной культуре.

Во время полевых исследований летом 2009 года мы побывали в Верхнем Олонце. В основе экспедиционной «легенды» была книга «Поселок лесорубов», вокруг которой должно было разворачиваться общение «краеведов» с местными жителями. Поселок расположен неподалеку от федеральной Мурманской трассы. Останавливаемся у отворота. На обочине — сувениры и утварь из дерева. В ожидании покупателей время напрасно не теряется: тут же оборудован миниатюрный верстак. Наш первый собеседник из «пришлых-местных». Валерий Иванович живет в поселке уже четыре десятка лет, до выхода на пенсию работал директором школы:

«Эта книга еще до меня вышла... Да, был поселок у нас... Герой Соцтруда Кошкин...»

«А теперь-то как дела у вас идут?»

«А теперь — всё. Кончилось... Вон поедете как туда, гаражи, ангары — всё сносят... Лесного производства нет. Школа осталась, но только 6 классов...»

¹ Верхний Олонец — поселок лесорубов (опыт этнографического описания) / отв. ред. К.В. Чистов; колл. авт.: В.В. Пименов, Р.Ф. Тароева, З.Н. Кельсеева, У.С. Конкка, Т.И. Вяйзенен, В.И. Ильина. М.; Л.: «Наука», 1964.

Жителей по избирательным спискам 300 человек... Я раньше, в 67-м году, сюда приехал, школа была — 280 человек, в две смены занимались!.. Жителей намного больше было, лесовозы стояли по 10 штук, лес возили день и ночь!.. Потом — перестройка, и — всё. Осталось только лесничество».

«А это у Вас — работа по дереву как хобби?»

«Да, хобби. Пенсию получаю. Берут люди. Я по трудам был преподаватель, институт кончал как географ, учился в Петрозаводске... Клуб раньше такой был! Разбомбили все [*местные жители разобрали на стройматериалы.* — В.С.]! Теперь вместо клуба стоит телевышка».

«А есть ли у вас часовня или церквушка?»

«Раньше не было, а теперь построили. Построил бывший наш ученик Алексеев Павлик — верующим стал. Он кончал университет, филфак. Потом работал партгором на железной дороге. Стал верующим и вот построил церковь, теперь колокольню рядом строит... Я говорю: “Во, Паша, дожил!..” Я там ему и рамы помогал делать, иконостас, подставки, там... Раньше-то был молодежный поселок. Я помню, Кошкин — мы с ним часто на рыбалку ездили, вот сидим у костра, он говорит: “Я тебе секрет открою. Орден Ленина имею, а как сегодня зашли гости — у меня икона висит. Говорят: “Василий Петрович, чтобы сегодня же иконы не было!” А так верующих душевно нет, наверно. Так, повесили кресты. Приезжает поп с Интерпоселка, крестил... При мне крестили в школе...»

В советский период деревенские клубы и библиотеки были центрами социальной жизни, обеспечивавшими преемственность поколений (концерты,



Рис. 1. Эта книга еще до меня вышла

танцы, демонстрация кинофильмов, чествование ветеранов войны и ударников труда). Судьба прежних очагов культуры Верхнего Олонца и появление новых красноречиво свидетельствуют о динамике изменений, происходящих в культурном пространстве поселка. В Верхнем Олонце сегодня сложилась ситуация «двоеверия», характерная для религиозно-магической практики и имеющая ту же гендерную акцентированность: интравертная женская религиозность (клуб «Рябинушка») и экстравертная мужская, соответствующая традиционной для Карелии «государственной» религии (православный храм, строящийся за пределами поселка). Инициаторами строительства православной часовни, в итоге ставшей церковью, были и участники клуба «Рябинушка», деятельность которого поддерживается финляндскими лютеранами.

«Это общественная организация, создали лет 10 назад... В сложное время магазин закрылся, баня закрылась... Леспромхоз начал сокращаться, потом закрылся... Такой период был. Закрылся и Комбинат бытового обслуживания, где находится сейчас клуб “Рябинушка”»...

«В 1990-е годы много в Карелию ехало конфессий — евангелисты, баптисты, лютеране...»

«Евангелисты и лютеране — это одно направление... Они стали приезжать, мы стали общаться, разговаривать. ... Английский язык помогал. И переводчик был... Мы все делимся тут. Всех интересует вопрос почему-то: кто я?»

«А вот храм за деревней строится, Вы не ходите?»

«Ходим. Вот красить будем помогать... Мы помогаем там, платим свою десятину. Мы, учителя, вкладываем свое... Понимаем, принимаем участие в деятельности поселка, на эти деньги ведь строится... Вот и женский клуб по нашей инициативе... Стояло закрытое здание, оно стало брошенным. Местные люди, как обычно, разбирать стали по соседству клуб. Столовая еще была. Наши люди стали дергать окна, двери, вагонку, потом кирпичи, это, это... И получилось так, что весь клуб разобрали — построили себе кто крылечки, кто верандочки... А клуб был — такое добротное большое здание, раз — и нету! Потом стали уже за это здание братья. Не успели мы быстро спохватиться, за клуб постоять — так как-то резко, быстро все растащили... Просто варварски разобрали! Жители поселка сами это делали... Мы решили, что в этом здании мы будем заниматься. Там у нас станки ткацкие есть, швейные машинки мы купили, есть кухня, где мы готовим. Самый любимый у нас кружок “Изучение Библии”. Конечно, многие нас ругают, критикуют. Преподаю я и учительница истории. Мы вначале сомневались, можем ли преподавать, ведь сами еще Библию плохо знаем. От начала до конца я никогда ее не читала, все частями какими-то, эпизодами. Сейчас вот летом хочу от начала до конца всю Библию прочесть... Финны очень поддерживают наш женский клуб — они нам нитки привозят, материалы...» (из интервью с Л.П. Кононыхиной).

Активистки «Рябинушки» обустроили здание бывшего детсада под краеведческий музей и детский клуб. Одна из комнат отведена под мемориал, посвященный истории поселка. Наряду с традиционной утварью в музее представлен актуальный для времени написания «Поселка лесорубов» быт 1950–1960-х годов, а к наиболее ценному наследию прошлого относится сама книга.

«То есть у вас настоящий краеведческий музей!»

«Можно сказать, что да».



Рис. 2. Это очень дорогая книга

«У вас как в книге, когда писалась — вот даже можем открыть здесь. Вот отражено “Семья и семейный быт” — отказываются от самодельной мебели, как было принято у карел, как живут...»

«Да, я эту книгу почти наизусть знаю. Это для нас настольная книга. Ну, не настольная... Библия — настольная, но с этой книгой мы очень много работаем. Проводили “Вечер памяти” нашего поселка, вспоминали, викторину делали. Все отсюда использовали. Это очень дорогая книга, мы ее чуть не потеряли в библиотеке... Тираж ведь небольшой» (из интервью с Л.П. Кононыхиной).

Помимо прочего монография «Поселок лесорубов» в свое время решала идеологические задачи в качестве свидетельства преимущества социалистического строя в Карелии над капиталистическим в соседней Финляндии, близкой и географически, и по основной промышленной отрасли. Этот аспект имел особое значение в хрущевские времена, когда звучали обещания скорого построения коммунизма. В книге не раз проводятся параллели с повседневностью финляндских лесорубов. Сравниваются бытовые условия (в Финлян-

дии лесорубы зачастую проживали в бараках, рабочие карельского поселка — в собственных домах), уровень электрификации жилья лесных поселков (в Карелии — выше); доступность медицинской помощи (в Верхнем Олонце была своя амбулатория, финляндские же лесорубы были лишены элементарной медицинской помощи и пользовались советами из брошюры «Как обеспечить себя от несчастных случаев»)¹. «Поселок лесорубов» относится к разряду «забытых» и «несуществующих» текстов². Редкие ссылки на монографию в отечественной и зарубежной научной литературе имеют, как правило, третьестепенное значение, хотя она появилась, когда подобные финляндские проекты были лишь в стадии планирования.

В 1960—1970-х годах в финляндской этнографии актуализировалось изучение городского населения, различных профессиональных сообществ, предприятий и их истории, в целом городской культуры. Популярными в то время были также исследования, посвященные взаимоотношениям человека и окружающей среды, традиционным видам природопользования, современному состоянию традиционных промыслов (оленоводство, рыболовство). Труды этнографов, посвященные изменениям в сельской жизни, вызывали интерес у довольно широкой читательской аудитории. Как отмечает Ю. Лехтонен, этнографические штудии отвечали настроениям тосковавшего по своим корням первого поколения горожан спальных районов³. В 1979 году был издан обобщающий труд «Народная культура Финляндии»⁴ под авторством И. Талвэ, где сельская культура получила разностороннее освещение, отдельные главы повествовали о культуре городского населения и промышленных районов.

Вместе с исчезновением финляндской деревни ее изучение теряло смысл. К началу 1960-х годов крестьянство составляло менее 30 % от населения и более не олицетворяло национальный идеал для урбанизовавшейся страны⁵. Интерес исследователей переключился на изменения в традиционном образе жизни. Особенно результативными стали комплексные исследования, объединившие этнографов, историков, культурологов, географов, фольклористов, религиоведов и социологов. Итогом междисциплинарных проектов стали коллективные труды: «Изменяющаяся деревня», «Общество в деревне» и «Деревенские, граждане». Если в первых двух случаях акцент делался на историче-

¹ Верхний Олонец. С. 55, 89, 140, 149 и др.

² Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3 т. Таллин: «Александр», 1992. Т. I: Статьи по семиотике и типологии культуры; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 350.

³ Lehtonen J.U.E. Kansatieteen tutkimushistoria [История этнографических исследований] // Polkuja etnologian menetelmiin [Тропинки, ведущие к методам этнологии] / Toim. P. Korkiakangas, P. Olsson, H. Ruotsala. Helsinki: Ethnos, 2005. (Ethnos-toimite, 11). S. 19.

⁴ Talve I. Suomen kansankulttuuri. Historiallisia päälinjoja. [Народная культура Финляндии. Главные исторические линии] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1979. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 355). Ср. различия в степени обобщений: «финская народная культура» в ранее изданном труде Т. Вуорела (Vuorela T. Suomalainen kansankulttuuri. [Финская народная культура] Porvoo: WSOY, 1975) и «народная культура Финляндии» у И. Талвэ. Хотя в финляндском контексте *suomalainen* имеет двойственное значение *финский / финляндский*, в названии монографии Т. Вуорела присутствует более узкий «аграрно-этнический» смысл.

⁵ Lehtonen J.U.E. Kansatieteen tutkimushistoria. S. 19.

ском аспекте, то в третьем основной задачей было изучение общественных перемен¹.

В послевоенный период изучение исчезавшей финляндской деревни курировалось целым рядом именитых ученых с опытом военно-полевой работы, что составило основу современной культурно-идеологической экспансии финляндцев на Русский Север. Отечественные и зарубежные исследователи подчас увлечены воспроизводством симулякров «этнографической действительности» и созданием «этнографических» деревень, где разодетое в музейную одежду население занималось бы экзотическими промыслами и принимало бы туристов. В то же время упоминания в западных СМИ о повседневности, естественным образом сохранившей какие-то стороны традиционного уклада, служат примерами культурной и экономической отсталости постсоветской деревни. Активное участие финляндцев в проектах национальных парков Русского Севера, «этническом» туризме и в миссионерской деятельности диктуется внутрикультурными ожиданиями, воплощение которых по экономическим причинам никогда не было реальным в самой Суоми, не говоря уже об эфемерности других предпосылок.

Карелия представляет собой своеобразный полигон этнокультурных контактов двух (с определенной долей условности) этнических миров — прибалтийско-финского и славянского (русского). Динамика этих контактов, ведущих свое начало со Средневековья, не ослабевает по сей день. Выводы авторов «Поселка лесорубов» свидетельствовали о модернизации всех областей жизни, росте благосостояния, качественном скачке в духовном развитии населения, интенсивном обмене в культуре и быте, процессе сближения, происходившем между разными народностями при всестороннем влиянии прежде всего русской культуры. На лесозаготовки в республику в основном приезжали белорусы, украинцы и русские из центральных регионов страны.

«Как пришла идея построить храм? Ведь раньше, вот как в книге, — белорусы, украинцы, карелы — вместе строим социализм!»

«А теперь вот вместе строим церковь... Ну мы много говорили с жителями поселка, со стариками, которые уже умерли. Они говорили, что было бы неплохо, если бы появилась церковь... Те глубокие старики, рожденные еще до революции, сказали, что надо строить церковь... Я вам скажу, какая идея была — как храм есть в каком-то населенном пункте, он не умрет...» (из интервью с П. Алексеевым).

Положительным фактором в случае с Верхним Олонцом служит то, что он оказался вне пределов деятельности музейных и экологических проектов. Инициатива по развитию поселка исходит со стороны самих местных жите-

¹ Muuttuva kylä: Turun yliopiston kylätutkimusryhmän loppuraportti [Меняющаяся деревня: итоговый рапорт исследовательской группы Туркуского университета, занимавшейся изучением деревни] / Toim. P. Tommila, I. Heervä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1980. (Tietolipas, 84); Yhteiskunta kylässä: tutkimuksia Sivakasta ja Rasimäestä [Общество в деревне] / Tutkijaryhmä: P. Rannikko ym. Joensuu: Joensuun yliopisto, 1984. (Karjalan Tutkimuslaitoksen julkaisuja, 61 / Joensuun yliopisto); Kyläläiset, kansalaiset: tulkintoja Sivakasta ja Rasimäestä [Деревенские, граждане] / Tutkijaryhmä: S. Knuutila ym. Joensuu: Joensuun yliopisto, Karjalan tutkimuskeskus, 1996. (Joensuun yliopisto / Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja, 114). В туркуском проекте объектом изучения были 4 деревни, в севернокарельском — 2 (в них проводились исследования также в 1980–1990-е годы).



Рис. 3. А теперь вот вместе строим церковь

лей, борющихся против закрытия школы, строящих храм, обустроивших собственный краеведческий музей и женский клуб «Рябинушка». В преодолении произошедшей фрагментации культурного ландшафта формируются локусы коллективной «самости». В свою очередь поднятие таможенных пошлин на вывоз леса будет способствовать возрождению лесопромышленного комплекса и решению проблемы трудоустройства населения.

Напоследок у погоста беседуем со строителями церквушки. Они с интересом листают «Поселок лесорубов», узнают на фотографиях земляков, лежащих за кладбищенской оградой, ностальгически ухмыляются, изредка комментируют: «Сегодня все больше дачников...»

«Ну что ж, тогда следующая книга будет “Верхний Олонец — поселок дачников”, так?»

«Нет. Я думаю: “Верхний Олонец — новые традиции”».

Изучая традиции карел и вепсов, финляндские исследователи на первое место ставили этнический аспект, были заняты поиском родственных черт, тогда как, например, социальные и экономические стороны жизни не привлекали особого внимания, поскольку в них интерпретаторы видели лишь отра-

жение русского влияния¹. В этом смысле «Поселок лесорубов» и другие подобные тексты советского периода представляют собой определенную антитезу этноцентричным зарубежным исследованиям. Ценность обоих корпусов текстов заключается в том, что они содержат возможность стереоскопичного взгляда на преемственность традиций и предысторию современного диалог-конфликта между «местным» и «пришлым», по-разному и с различных идеологических позиций описывая и анализируя смежные или даже одни и те же культурные пространства.

¹ *Хейккинен К.* Использование этнографических материалов в исследованиях семьи // *Väestö ja perhe Karjalassa: Joensuun yliopistossa 24–26.09.2003 pidetyn seminaarin esitelmät* [Население и семья в Карелии: доклады семинара, проводившегося в университете г. Йоенсуу 24–26.09.2003] / *Toim. Y. Shikalov, T. Hämynen, J. Partanen. Joensuun yliopisto, 2003. (Historian tutkimuksia, 23). S. 165.*

Дарья Радченко

БОРОДАТЫЙ БАЯН С ЛОПАТОЙ: РЕАКЦИЯ НА НЕАКТУАЛЬНЫЙ ТЕКСТ В УСТНОЙ И СЕТЕВОЙ КОММУНИКАЦИИ

Анекдот как форма постфольклора многократно описан в научной литературе. Однако коммуникативная ситуация, связанная с рассказыванием анекдота, исследована еще далеко не полностью. В том числе интерес представляют формы реакции участников коммуникации на рассказанный анекдот, которая отнюдь не всегда позитивна. По определению, анекдот должен нести некую новую, неожиданную для слушателей информацию. Когда это условие не соблюдается, сообщество вынуждено пресекать попытки воспроизведения неактуальных текстов или компенсировать коммуникативное напряжение, возникшее в результате несоответствия текста ожиданиям. Как справедливо отмечает А.Ф. Белоусов, устаревшая шутка высмеивается потому, что она не смешит: «Отношение к анекдоту как к новости более соответствует не только образу и потребностям современной жизни, но и особенности жанра, изначально ориентированного на новизну»¹. В случае когда авторитет в группе тем или иным образом связан со знанием определенного корпуса юмористических текстов, не знакомых остальным, и умением его воспроизвести, реакция на устаревший анекдот также становится формой борьбы за лидерство, перераспределение авторитета.

Исследование такой реакции производилось главным образом на материале сетевых источников. За исключением материалов опроса, проведенного автором на базе личного блога, в основном это спонтанные высказывания участников сетевой коммуникации на различных площадках в рамках так называемого «кириллического сегмента» Интернета. Следует отметить, что отбор сетевых текстов по этническому признаку малопродуктивен, поскольку Интернет создает некое «надэтническое» пространство, в котором коммуникация возможна постольку, поскольку ее участники разделяют один и тот же язык. Кроме того, корпус сетевых текстов значительно пополняется представителями русскоязычных диаспор за рубежом (прежде всего в США, Канаде, Израиле, Великобритании и др.). В силу того что исследование нацелено на выявление особенностей сетевой коммуникации в целом, а не локальной специфики ее площадок, материалы отбирались по принципу доминирования в них русскоязычных текстов.

Основными источниками информации стали такие площадки сетевой коммуникации, как форумы и блоги. Сведения об участниках коммуникации на этих площадках, как правило, достаточно ограничены, однако в значи-

¹ Белоусов А.Ф. Современный анекдот // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 593.

тельном числе случаев можно определить пол и возраст коммуниканта. Достоверность информации о себе, предоставляемой коммуникантами в Интернете, не может не вызывать сомнений; тем не менее преднамеренное искажение информации фиксируется относительно редко: коммуниканты, как правило, не считают нужным скрывать такие данные о себе (в отличие от подлинного имени, контактных данных, сведений о семейном положении и пр.). Исключение обычно составляют узкоспециальные площадки сетевой коммуникации, где искажение информации о поле и возрасте может принести участнику некоторую выгоду (как, например, сайты знакомств, форумы, посвященные сексуальной тематике, и т.п.).

Тексты, в которых прослеживается реакция на неактуальный текст, делятся на две категории. Это комментарии к обсуждению некоторого общеизвестного текста (анекдота), встречающиеся в основном на тематических форумах, которые нередко располагают специализированной площадкой для свободного общения на любую тему, обмена анекдотами и т.п., и тексты мемуарно-аналитического характера, которые описывают мнение автора по поводу того, как реагировали на неактуальный текст в прошлом или как следует на него реагировать. В то время как первая группа текстов демонстрирует спонтанную реакцию, вторая определяет нормы коммуникации в Сети, определяя наиболее приемлемые в каждом контексте способы реакции.

В устной коммуникации выделяются два типа реакции на неактуальный известный анекдот. Первый из них можно обозначить как «конформный». Этот тип реакции осуществляется в ситуации, когда рассказчик такого анекдота — лицо, обладающее более высоким социальным статусом, чем слушатель, или когда для последнего имеет особое значение бесконфликтная коммуникация с рассказчиком. Конформная реакция выражается в попытке воспроизведения той реакции, которую исполнитель анекдота ожидает от слушателя.

Я либо вежливо хихикаю, либо в самом начале рассказывания говорю: «Ага, классный анекдот»¹.

Все зависит от того, кто рассказывает. Если я уважительно отношусь к человеку, то скромно улыбнусь².

Второй тип реакции («протестный») направлен на сообщение рассказчику информации о том, что предложенный им текст известен слушателю и последний негативно относится к воспроизведению такого текста. Данный тип реакции может реализовываться как в вербальной, так и в невербальной форме. Это может быть высказывание о том, что анекдот уже известен слушателю, завершение концовки анекдота слушателем:

А если по-простому, то предпочитаю обломать и в самом начале говорю окончание³.

Люблю произнести заключительную фразу вместе с рассказчиком и наблюдать, как его лицо длиной уподобляется провербальной бороде⁴.

¹ Комментарий в интернет-опросе (Ж., 28, Москва) <<http://radadar.livejournal.com/96971.html?thread=693451>> [16.01.2008].

² Комментарий в интернет-опросе (Ж., 24, Москва) <<http://radadar.livejournal.com/96971.html?thread=693707#t693707>> [16.01.2008].

³ Там же.

⁴ Комментарий в интернет-опросе (Ж., 31, Лондон) <<http://radadar.livejournal.com/96971.html?thread=690635#t690635>> [16.01.2008].

Однако наибольший интерес вызывает использование для выражения протестной реакции сложных речевых клише. Как отмечает К.В. Чистов, «типичность бытовых ситуаций может не осознаваться говорящими и их слушателями (или, чаще, партнерами диалога), хотя само произнесение стереотипных речевых формул можно рассматривать как более или менее сознательное маркирование ситуаций, как способ их осознания как типичных»¹. В случае реакции слушателя на устаревший анекдот следует говорить именно о сознательном использовании клише участниками коммуникации.

Такие клише могут представлять собой более или менее развернутые высказывания (в том числе первоначально сформированные индивидуальной реакцией на подобную ситуацию), которые и сами нередко ложатся в основу анекдотов:

А у нас при рассказывании старого анекдота было принято спрашивать, знает ли рассказчик, за что именно Каин убил Авеля. Ответ был: «За то, что он рассказывал старые анекдоты»².

(Ср. анекдот: *За что Иван Грозный убил своего сына? Ответ: «Он рассказывал старые анекдоты»³.*)

Когда Никулину рассказывали бородатый анекдот, он грустным взглядом смотрел на рассказчика. А когда тот спрашивал: «Вы этот анекдот уже слышали?», Никулин говорил: «От вас еще нет»⁴.

Наибольшую распространенность, однако, приобрело краткое клише «анекдот с бородой», где «бородатость» анекдота деноотирует его «старость», «устарелость».

Я уже давно ради приличия не смеюсь. Так и говорю обычно, что история — баян и несмешная, а анекдот бородатый⁵.

Эту форму, несмотря на ее устойчивость, характеризует высокая вариативность за счет введения в нее разнообразных означающих степени устарелости анекдота. Использование ее участниками коммуникации нередко перерастает в своеобразную речевую игру, способ проявления творческой активности. Слушатель, реагирующий на неактуальность анекдота, прибегает к гипертрофированному описанию «длины бороды», являющейся обозначением степени устарелости анекдота (*да у этого анекдота борода уже до пола⁶; у этого анекдота борода до колен⁷*), сравнению (*у анекдота борода длиннее, чем у меня⁸; у этих*

¹ Чистов К.В. Текст письменный — текст устный // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: сб. статей. М., 2005. С. 70.

² Комментарий к записи в блоге «Что такое бородатый анекдот?» (Ж., 38, Беер-Шева). <<http://kirulya.livejournal.com/1313656.html?thread=23751544>> [30.08.2007].

³ Анекдоты на украинском портале <<http://uaportal.com.ua/Anekdot/index.cgi?20070925>> [27.09.2007].

⁴ Сборничек анекдотов <<http://www.netzoom.ru/view/1470.html>> [27.08.2007].

⁵ Запись в блоге (М., 19, Санкт-Петербург) <<http://blogs.privet.ru/user/4eese/21693655>> [25.07.2007]. Здесь интересно обратить внимание на то, как автор текста разделяет употребление различных клише: «баян» применим к истории, байке; «борода» — к анекдоту.

⁶ Лучшие анекдоты // Форум MEDIAN <<http://forum.median.ru/viewtopic.php?t=4719&start=550>> [21.06.2006].

⁷ Форум любителей автомобилей Renault (Украина) <<http://www.renault-club.org.ua/forum/lofiversion/index.php/t3450.html>> [30.05.2006].

⁸ Форум газеты «Мой район» (Санкт-Петербург) <<http://forum.mr-spb.ru/archive/index.php/t-195-p-3.html>> [3.05.2007].

анекдотов борода длиннее, чем у Льва Толстого¹; как в том анекдоте с профессорской бородой²; анекдот с бородой, как у Хоттабыча³; бородатый, как академик Курчатов, анекдот⁴), пытается встроить означающее неактуальности в хронологию своей жизни и всеобщей истории (*а анекдот этот бородой оброс еще в мои школьные годы⁵; анекдоты, у которых борода росла еще до моего рождения⁶; пока у анекдотов растет борода, вы можете их рассказать тут⁷*). Пользуясь термином К.В. Чистова, можно сказать, что формула «вибрирует» «за счет так называемых равноценных обратимых замен синонимического характера»⁸.

Как отмечает К.В. Чистов, устная речь «неизбежно синкретична: слово вступает в сложные отношения и связи с несловесными (паравербальными) элементами, оно неотделимо от них»⁹. Это характерно также для реакции на неактуальный текст, нередко выражающейся в невербальной форме. Так, для протестной реакции характерна жестовая иллюстрация понятия «бородатый анекдот». Судя по литературным источникам, такие телесные практики имеют довольно давнюю историю. Так, в рассказе А.Т. Аверченко описана следующая ситуация:

За столом сидели шесть человек — три актера, два журналиста и адвокат. Я подсел к ним и принялся рассказывать анекдоты — все, какие знал. И после каждого анекдота присутствующие вынимали из карманов белые платки и прикладывали к ушам концами, так — что все лица были окаймлены белыми платками. В конце концов я не выдержал и спросил: «Что это значит?» — «Это? Белая борода.» — «Почему?» — «Все анекдоты, рассказываемые вами, так стары, что имеют седую бороду!!!»¹⁰

В современной повседневной коммуникации жесты, выражающие «бородатость» истории, мало вариативны. Наиболее типично следующее описание этой практики:

Про бородатые анекдоты в моем детстве показывали так: на вытянутой вниз руке кисть ставится сначала ладонью вниз (параллельно полу) а потом — ладонью вверх. Что означает «Когда я был ВОТ ТАКОЙ маленький, у этого анекдота уже была ВОТ ТАКАЯ борода»¹¹.

¹ Огромные приколы (М., 31) // Тульский форум <<http://www.tulataalk.ru/forums/?showtopic=12144>> [20.10.2005].

² Комментарий в блоге (Ж., 26) <http://users.livejournal.com/_gera_/923365.html?thread=14482149> [4.05.2009].

³ Форум команды по пейнтболу Guardians <<http://guardians.ru/forum/viewtopic.php?t=654&view=next#832>>.

⁴ Запись в блоге на сайте знакомств LovePlanet (М., ок. 40) <loveplanet.ru/a-ljpost/login-Serge68r>.

⁵ Игрушки своими руками // Оргазм-форум <<http://forum.orgasm-news.ru/showthread.php?t=19076&page=2>> [19.07.2006].

⁶ Запись в блоге <[URL:http://www.diary.ru/~lem/p70054483.htm](http://www.diary.ru/~lem/p70054483.htm)> [17.05.2009].

⁷ Анекдоты // Форум клуба «Порше» <<http://clubporscheclan.su/forum/12-22-1>>.

⁸ Чистов К.В. Текст письменный — текст устный. С. 73.

⁹ Там же. С. 68.

¹⁰ Аверченко А.Т. Искусство рассказывать анекдоты // Антология сатиры и юмора России XX века. М.: ЭКСМО, 2007. Т. 20. С. 742.

¹¹ Комментарий в блоге (Ж., 42, Стокгольм) <<http://kirulya.livejournal.com/1313656.html?thead=23677560#t23677560>> [30.08.2007].

Несколько реже встречаются описания, включающие только жест, демонстрирующий «длину бороды».

Провожу ребром ладони правой руки в той части тела, что по недоразумению иногда называют талией, и говорю: «Воооооот такая?» На логичный вопрос «Кто / Что такая?», дерзко отвечаю «Борода у твоего анекдота»¹.

(Ср. в пьесе Е. Шварца «Дракон»: *Бургомистр. Ха-ха! Так ему и надо! Обратительная личность. Бывало, рассказываешь анекдот, все смеются, а он бороду показывает. Это, мол, анекдот старый, с бородой*².)

Также отмечено бытование практик демонстрации неактуальности текста, совершенно не связанных с клише «бородатый анекдот»:

*Когда я в детстве рассказывала бородатый анекдот, то папа показывал мне ладонь. Первый раз я его спросила, что это. Он ответил, что когда раскопали пирамиду Тутанхамона, среди прочего нашли кусочек пергамента величиной с ладонь, а на нем был записан этот анекдот*³.

Важной характеристикой этих телесных знаков является то, что они в основном не функционируют без вербального сопровождения — разъяснения. Как показывают приведенные тексты, этот комплекс вербального и невербального жеста нередко фиксируется в семейной устной истории в следующем паттерне: ребенок рассказывает устаревший анекдот, лицо старшего возраста поясняет неприемлемость такого текста для коммуникации, сопровождая это пояснение жестом и комментарием к нему. Более того, информанты относятся к этому жесту как к устаревшей коммуникативной единице, редко встречающейся в современной ситуации и/или используемой преимущественно лицами старшего возраста.

В сетевой коммуникации также существуют различные практики протестной реакции на устаревший текст. В отличие от устной коммуникации, в Сети под определение «неактуальный текст» попадает не только шутка или анекдот, но и любой текст (в том числе визуальный), который требует от коммуникантов сколько-нибудь острой реакции. Более того, если в ситуации устной коммуникации в замкнутой группе при определенных условиях воспроизведение устаревшего текста может быть социально одобряемым (если речь идет о группопобразующем корпусе текстов), то в сетевой это практически исключено — по крайней мере, воспроизведение текста в полном объеме.

В отличие от коммуникации внутри «реального» сообщества, структура коммуникации в сетевом пространстве позволяет крайне быстро реагировать на событие, очень интенсивно распространять сведения о нем, создавать массу текстов, откликающихся на него, а затем в кратчайшие сроки их распространять. Вслед за активным (можно даже сказать, агрессивным) обсуждением события и откликов на него наступает уровень насыщения, когда событие становится неактуальным, наскучившим или просто вытесняется более актуальным. Неактуальное событие и отклики на него «архивируются» и крайне редко возвращаются в активное обращение.

¹ Комментарий в интернет-опросе (М., 35, Одесса) <<http://radadar.livejournal.com/96971.html?thread=692171#t692171>> [16.01.2008].

² *Шварц Е.Л.* Дракон. Клад. Тень. Два клена. Обыкновенное чудо и другие произведения. М.: Гудьял Пресс, 1999. С. 285.

³ Запись в блоге (Ж., 46, Ашкелон) <<http://kirulya.livejournal.com/1313656.html#cutid1>> [30.08.2007].

Для сетевой коммуникации важна быстрая реакция всех участников, позволяющая им всегда оставаться в русле постоянно изменяющегося контекста. Человек, не успевающий за ходом событий, воспринимается как существующий вне актуальной реальности, неудачник. Кроме того, републикация неактуального текста воспринимается участниками сетевой коммуникации как небрежность, лень или неуважение к членам сообщества: лицо, воспроизводящее такой текст, вероятнее всего, пренебрегло предварительным поиском информации в сообществе.

Затем благодаря принципу «копи-пейст» в интернет-пространстве возникает и мигрирует значительное число крупных текстов, постоянное воспроизведение которых в рамках конкретного сетевого сообщества приводит к резкому возрастанию уровня информационного шума, за которым теряются ценные для участников тексты, сообщения и дискуссии, и, в конечном счете, к утрате данной сетевой площадкой популярности, оттоку участников и «умиранию» ресурса. Наконец, неактуальный текст вызывает агрессию в силу того, что при выкладывании нередко не указывается его авторство — что автоматически подразумевает, что выложивший текст заявляет себя как автора и намерен поднять с его помощью свой авторитет. Интернет-сообщество как группа, иерархия которой основана практически исключительно на популярности текстов того или иного автора, не может допустить появления «фальшивого» авторитета, поскольку это также приведет к дисбалансу системы. Как справедливо отмечает Дмитриев, «функции юмора также заключаются в идентификации — процессе отождествления себя с другим человеком, группой»¹; в ситуации, когда такой группообразующий корпус текстов становится назойливо воспроизводящимся устаревшим текстом, само существование группы оказывается под угрозой. Воспроизведение неактуального текста оказывается, таким образом, не только признаком некомпетентности, но и проявлением неуважения к сообществу. Последнее реагирует формированием специфических клише, описывающих человека, назойливо повторяющего известные тексты, с явно негативным оттенком (*ну и флаг вам в руки, почетные баянисты*²; *бородатый баян, а ты местный баянист*³).

В свою очередь, попытки самооправдания со стороны «виновных» в воспроизведении такого текста или попытки обезопасить себя от негативной реакции на случай, если текст окажется баяном, приводят к созданию встречного типа клише (*возможно, баян, но* (далее следуют варианты: *мне понравилось; возможно, заинтересует* и т.п.); *наверняка баян с бородой, а может, для кого и без бороды, или борода без баяна*⁴; *ЕБМПХ — Если баян, мне это безразлично*⁵; *раз мне раньше не попадалась, значит, ни фига не баян*⁶).

¹ Дмитриев А.В. Социология юмора: Очерки. М., 1996. С. 74.

² Запись в блоге <<http://diary.ru/~LiTomoko/?comments&postid=36402297>> [11.10.2007].

³ Комментарий к записи в блоге (Ж., 17) <http://www.teamarena.ru/blog_zoom/3034?PH_PSESSID=c0eb9a4614b7b21cef6ff24e322e1ce7> [29.09.2007].

⁴ Запись в блоге (М., 46, Москва) <<http://vadus.livejournal.com/202233.html>> [11.12.2006].

⁵ Комментарий на форуме (Ж., Нижний Новгород) // Нижегородский городской сайт <http://www.nn.ru/community/hobby/flirt/?do=read&thread=504542&topic_id=9489599&archive=1> [7.07.2007].

⁶ Комментарий на форуме // Форум сайта «76–82. Энциклопедия нашего детства» <<http://www.76-82.ru/forum/viewtopic.php?p=50868&sid=9476d5b9dcb83fc4a106567d51d9e01a>> [7.08.2006].

Казалось бы, реакция на воспроизведение неактуального текста должна усиливаться по мере устаревания текста. Тем не менее это не совсем верно. В реальности количество негативных комментариев связано с уровнем цитируемости текста: чем больше информационное пространство насыщено данным текстом, чем шире количество участников коммуникации, одновременно его воспроизводящих, тем выше количество негативных комментариев. При этом рост негативного реагирования на текст минимально «запаздывает» по сравнению с ростом цитируемости. Так, анализ функционирования текста «Гостевая книга сайта Россия.Ру»¹ показывает, что первые негативные комментарии появляются спустя два месяца после возникновения текста в сетевом пространстве, но пик таких высказываний (реакция фиксируется почти в трети случаев воспроизведения текста) приходится на период его наибольшей популярности, но отстает от пика его популярности примерно на две-три недели. Спустя восемь лет после первого появления в Сети текст все еще продолжает воспроизводиться, но его неактуальность в основном игнорируется участниками коммуникации. С другой стороны, текст «Планета Железяка»² получил первые комментарии такого рода спустя всего три дня после своего создания (что связано со взрывным характером его распространения — 19% случаев его воспроизведения отмечено в первую неделю существования). Интересно отметить, что ряд упреков в неактуальности возник в качестве комментариев к первоначальной, авторской записи текста.

Основным клише для выражения негативной реакции является мем «баян»/«боян» (под термином «мем» традиционно понимается «устойчивый элемент информации, которая бесконечно копируется и повторяется»³, в сжатой форме содержащий комплекс смыслов, не сводимый к их буквальному значению). Как и выражение «бородатый анекдот», данное клише фиксируется как в вербальном, так и (реже) в невербальном выражении. Идеограммы, выражающие эмоциональное состояние («смайлы»), вообще весьма характерны для сетевой коммуникации⁴, однако смысловые идеограммы в этой среде достаточно редки и, как правило, связаны с наиболее распространенными мемами. Идеограмма «баян» может выглядеть следующим образом:

```

[:]||||[:]
[:]/^V^V^V[:]
[:]||||[:]
[:]VVV[:]
[:]W[:]
[:]www[:]

```

Несмотря на то что «баян» выражает универсальную установку негативно-ого отношения к неактуальному тексту, это далеко не единственное клише, свя-

¹ См., например, запись в блоге: <<http://sam667.livejournal.com/64715.html>> [30.06.2009].

² Запись в блоге <<http://soboleva-t.livejournal.com/29507.html>> [19.12.2005].

³ Ксенофонтова И.В. Специфика коммуникации в условиях анонимности: меметика, имиджборды, троллинг // Интернет и фольклор: сб. статей. М., 2009. С. 286.

⁴ См. например: Mason B.L. “Smileys” and “Sad Faces”. A Little Bit of Net Lore // Dear Mr Thoms. 1991. No. 20. P. 20–35.

занное с данной реакцией: можно выделить целую группу сетевых мемов, объединенных общим значением (например, «Канада», «лопата», «суслятина» и пр.). Хотя сетевое сообщество выдвигает целый ряд версий происхождения этих клише, в том числе расшифровывает их как акронимы, пытается создавать историко-лингвистические теории и пр. (некоторые из этих вариантов описаны, в частности, В.В. Метальниковой¹), создание клише данной группы подчинено общей закономерности: все они представляют собой ключевые слова анекдотов или других юмористических текстов, распространенных и регулярно воспроизводимых в сетевом пространстве (то есть собственно «бородатых анекдотов»). Так, «баян» происходит из анекдота: *хоботили тещу, порвали два баяна*, «суслятина» — из байки о том, как некий посетитель продуктового магазина, увидев на прилавке надпись «Суслятина Г.К.» (имелась в виду фамилия продавца), ошибочно поставил ее в один смысловой ряд со словами «говядина», «телятина» и т.п. и, решив отведать экзотическое мясо суслика, к возмущению продавщицы потребовал отпустить ему полкило суслятины. Тем самым данные тексты переходят в разряд прецедентных. Феномен возникновения паремий и клишированных высказываний на основании анекдотов достаточно характерен для отечественного постфольклора, где анекдот уже не столько воспроизводится, сколько цитируется в тексте или высказывании или просто упоминается партнерам по коммуникации (см., в частности, работу Е.Я. Шмелевой и А.Д. Шмелева², посвященную этому вопросу).

В силу того что новые участники коммуникации не всегда знакомы со смыслом данных клише, сетевое сообщество создает подробные истории их происхождения, составляет своеобразные **гlossарии мемов**³ и проводит другую активность, направленную на упорядочивание способов реакции на текст. Как будет показано далее, в ряде случаев сообщество приписывает отдельным выражениям различную интенсивность реакции и сознательно регламентирует их использование (например, в правилах сообщества). Однако участники коммуникации также склонны выражать определенную иронию по отношению к данному мему.

Действительно, прослеживается некая мода на те или иные клише, применяемые в ситуации неактуального текста. Использование некоторых из них ограничено относительно замкнутыми группами, тогда как другие имеют весьма широкое распространение. Тем не менее только клише «баян», как представляется, устоялось в сетевой коммуникации и, в отличие от прочих принадлежащих к той же группе, продолжает постоянно использоваться.

Особый интерес представляют способы, которые используются в сетевой коммуникации для демонстрации различной остроты реакции. Акцентирование неактуальности, как и в устной коммуникации, может создаваться за счет

¹ Метальникова В.В. Байка об ащком баяне (Традиционные фольклорные жанры и их модификация в Интернете) // Интернет и фольклор. М., 2009. С. 108–109.

² Шмелева Е.Я., Шмелев А.Д. Русский анекдот в двадцать первом веке: трансформации речевого жанра // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: труды Междунар. конф. «Диалог–2005», Звенигород, 1–6 июня, 2005 г. / под ред. И.М. Кобозевой, А.С. Нариньяни, В.П. Селегея. М., 2005. С. 292–298.

³ См. напр.: Луркоморье: энциклопедия современной культуры, фольклора и субкультур <<http://lurkmore.ru/%C1%E0%FF%ED>>; Словарь молодежного сленга <<http://teenslang.su/content/%E1%EE%FF%ED>> и др.

гипертрофирования признака: *супермегабаянице, аццкий боян, античный баян* и т.п.

Но наибольшим потенциалом усиления признака «неактуальность» для сетевого сообщества является гибридизация клише. Особенно ярким примером является часто встречающееся смешение в пределах одного высказывания чисто сетевого понятия «баян» и характерного для «реальной» коммуникации клише «бородатый анекдот». В результате возникает конструкция, обладающая двойным переносом смысла: использующий ее участник коммуникации основывается на знании адресатом или адресатами высказывания обоих типов клише. Эта структура обычно является объектом своеобразной языковой игры, где творческое начало участников коммуникации проявляется в поисках дополнительных усилителей признака: *баян редкий, бородатый*¹; *злостный бородатый баян*²; *бесконечно бородатый унылый баян*³; *бородатый исторический баян из натуральной липы*⁴; *борода этого баяна, конечно, мегабородатая*⁵; *бороду этого баяна можно обернуть вокруг Земли два раза*⁶; *баян мохнато-бородатый*⁷.

Еще ярче эта игра проявляется в конструкции «баян с бородой». Аналогично клише «анекдот с бородой» эта конструкция нередко содержит описание «длины бороды»: *баян, борода до пяток*⁸; *У этого баяна борода до пупа*⁹; *баян уже наверно с бородой до асфальта*¹⁰; *Баян с длинной китайской бородой*¹¹; *баян завернутый в седую бороду*¹²; *Баян, конечно, да и пол метет бородой*¹³. Однако также возникают развернутые определения, характеризующие отдельно «бородатость» и «баянистость» текста. Как мы увидим ниже, это понятия не являются синонимами и описывают разные стороны неактуальности текста; сетевое сообщество достаточно шепетильно относится к «правильному» употреблению данных терминов. Конструкция обогащается за счет абсурдного умножения числа «бород»: *анекдот с тремя бородами и двумя баянами*¹⁴, *а также за счет раздельного описания признаков: уже короче борода выросла, и баян до дыр загран*¹⁵ (что отсылает, с одной стороны, к возрасту шутки, а с другой — к интенсивности и длительности ее «использования» — воспроизведения).

¹ Запись в блоге <dnevnik.bigmir.net/show/dnevnik/1517998>.

² Запись в блоге <<http://www.kannabis.ru/t-414746-p-13.html>>.

³ Комментарий на форуме Sexnarod.ru <http://politic-arch.sexnarod.ru/topic158740_1015.html> [23.02.2007].

⁴ Там же.

⁵ Запись в блоге <http://users.livejournal.com/_hydrargyrum/20913.html> [18.10.2005].

⁶ Запись в блоге <<http://cr0mwell.livejournal.com/22704.html>> [24.09.2007].

⁷ Запись в блоге <http://navara.livejournal.com/471462.html> [28.12.2007].

⁸ Запись в блоге <http://durakdurakom.livejournal.com/978.html> [1.04.2007].

⁹ Запись на форуме // Сообщество системных администраторов «Сисадмин тоже человеk» <sysadmin.mail.ru/profession.php> [23.11.2005].

¹⁰ Запись в блоге <<http://f0s.livejournal.com/122793.html>> [31.05.2004].

¹¹ Запись в блоге <<http://pepsimist.ru/chego-lyibishsya/>> [21.07.2007].

¹² Запись в блоге <<http://b0ris.livejournal.com/662201.html>> [22.06.2007].

¹³ Запись в блоге <http://www.liveinternet.ru/users/alex_scv/post60297537/> [13.12.2007].

¹⁴ Запись в блоге <<http://www.liveinternet.ru/users/1295993/post36608588/>> [17.04.2007].

¹⁵ Запись на форуме // Форум Street Racing <http://streetracing.org.ua/cgi-bin/ultimatebb.cgi?ubb=get_topic;f=2;t=000429> [18.05.2004].

Аналогично возникают метисизированные клише, состоящие из нескольких сетевых клише (баян и лопата, баян и суслятина, баян и канадский анекдот): *два бородатых канадских баяна*¹; *бородатый баян с лопатой в руках*²; *Баян канадский с суслятиной*³; *Бородатый Канадский Баян, набитый Суслятиной ГЖ*⁴.

Метисизация клише преследует, разумеется, не только чисто регулятивные цели (усиление клише). Участники коммуникации с помощью более или менее творческой манипуляции клише стремятся достигнуть самоценного комического эффекта:

*Круговорот баянов и лопат в околоземном пространстве получается*⁵.

*Хорошо темперированный баян в лопате не нуждается*⁶

*Отберите лопату у археолога, а то еще, блин, баянов накопает*⁷.

Метисизация также позволяет участникам коммуникации устанавливать своеобразную иерархию неактуальности текстов:

*Баян с огромной бородой, я этот текст встречал, еще будучи в фидо году в 1996-м*⁸.

*Это даже не баян, это шутка с бородой*⁹.

*Это ж даже уже не баян, это просто классика и бородатый анекдот*¹⁰.

Во всех приведенных примерах имеется отсылка к некоторой среде (будь то реальная коммуникация или сеть fidonet), в которой анекдот по умолчанию присутствовал раньше, чем в сетевой коммуникации. Особенно показательным следующее высказывание:

*Баян воооот с такой бородой — Этот анекдот впервые я услышал в 1994 году... Тогда я еще даже не знал, что есть Интернет*¹¹.

Здесь имеет место имитация интонации, которая в устной коммуникации сопровождала бы жестовую демонстрацию размеров «бороды». В ответ на это второй участник диалога также меняет регистр с «сетевого» на «устный»: ссылается на то, что анекдот услышан ранее в устной коммуникации, и, более того, указывает год первой встречи с ним.

¹ Комментарий на форуме // Форум по рынку FOREX <<http://www.fxo.ru/forum-2/forum2-38.html>> [11.2.2002].

² Комментарий на форуме // Форум системных администраторов <<http://forum.sysadmins.ru/14/72262/?view=previous>>.

³ Комментарий на форуме <<http://www.raum.ru/forums/index.php?showtopic=1605>>.

⁴ Комментарий на форуме // Форум клуба «Шелчок-авто» <<http://phorum.schelchok.ru/read.php?f=4&i=26017&t=26001>>.

⁵ Комментарий на форуме // Форум любителей автомобилей Toyota <<http://www.boards.auto.ru/toyota/archive/2007-07-18/>> [18.07.2007].

⁶ Запись в блоге <<http://xura.livejournal.com/796575.html>> [7.08.2006].

⁷ Комментарий на форуме // Форум Dreamworld, Одесса <<http://www.uo.od.ua/board/topic42032.html>>.

⁸ Комментарий на форуме // Научно-аналитический форум <[URL:http://www.scilog.ru/viewtopic.php?id=1253&p=1](http://www.scilog.ru/viewtopic.php?id=1253&p=1)> [6.10.2006].

⁹ Запись в блоге (М., 19, Санкт-Петербург) <<http://kudjo-maddog.livejournal.com/221400.html>> [17.11.2006].

¹⁰ Запись в блоге (М., 21) <[URL:http://smetan-oioioi.livejournal.com/3738.html](http://smetan-oioioi.livejournal.com/3738.html)> [15.10.2007].

¹¹ Комментарий на форуме // Форум любителей Counter-Strike Otstrel.ru <http://otstrel.ru/forum/boltatelnje/prikoly/3105-esche_anekdot.html> [25.04.2005].

Изошренность негативной реакции (описываемой выражением «кинуть баян») на неактуальный текст порождает следующий этап развития понятия «клише». В силу значительного числа участников коммуникации на отдельных сетевых площадках практически любой пересказываемый текст может быть уже известен нескольким из них. Эти последние могут либо промолчать, либо сообщить о неактуальности текста и даже развернуть целую кампанию, унижающую рассказчика. В связи с этим лидеры данного сообщества на определенном этапе его развития поднимают вопрос о регуляции пользования тем или иным термином, чтобы, с одной стороны, не снижать его роли как инструмента поддержания актуальности информации, а с другой — не перекрывать доступ информации, возможно, уже опубликованной в Интернете или в несетевых СМИ, но неизвестной членам сообщества и представляющей для них интерес. Появляются суждения следующего рода:

Кстати, «баян» допускается в ответ на бородатый анекдот, но никак не в ответ на явную глупость¹.

На одном и том же — это АЦЦКИЙ БОЯН... А если где-то уже было — просто баян².

Баян — длинная борода; канацкий баян — очень длинная борода³.

Предлагаю для обозначения того, чего на RSDN⁴е не было, однако бородатое до жути, использовать слово «Канада». Соответственно, «баян» — было на rsdn, а «канада» — на rsdn не было, однако все уже читали сто тысяч мильёнов лет тому обратно⁴.

баян — он же [:]www[:] — постоянно повторяемый получает сначала статус «Канада», после чего становится «Суслятиной», затем «Канадской суслятиной» и, наконец, «Канадской баянистой суслятиной»⁵.

Для удобства новичков сообщества, которые не присутствовали при обсуждении использования понятия неактуальности для данной сетевой площадки, создаются глоссарии, нормирующие ситуации использования того или иного термина и обладающие той же силой, что и основные правила сообщества, которые могут быть зафиксированы отдельным постом, веткой или выделены в FAQ.

Наконец, сетевые клише начинают фиксироваться в устном (несетевом) фольклоре. Так, встречается следующая байка:

Я один раз, когда кто-то рассказал анекдот такой, у которого борода растет, наверное, от Петрозаводска до Москвы, не сдержался, сходил в свою комнату за инструментом, вернулся обратно и заиграл на баяне⁶.

¹ Комментарий на форуме // Форумы о хобби <<http://hobby-info.msk.ru/fido7.ru.golo-volomka/6510.html>> [27.08.2006].

² Комментарий на форуме (М., Москва) // Форум уличных гонщиков <<http://phorum.dragrace.ru/viewtopic.php?p=422494>> [24.12.2005].

³ Запись в блоге (М., 32, Москва) <<http://cardiolog.livejournal.com/14546.html>> [22.07.2003].

⁴ Комментарий на форуме // Форум Russian Software Developer Network <<http://www.rsdn.ru/fofum/life/2686379.all.aspx>>.

⁵ Комментарий на форуме (М., 24, Москва) // Форум российских сноубордистов <<http://www.onboard.ru/talkabout/show.php?id=199353>> [20.01.2005].

⁶ Комментарий в блоге (М., 23, Петрозаводск) <URL:<http://exler.ru/blog/item/1489/>> [4.08.2006].

В целом развитие форм реакции на неактуальный текст свидетельствует о тесной связи между устной и сетевой коммуникацией. Сетевая коммуникация, в отличие от устной, характеризуется стремлением участников установить авторство и историю как неактуальных текстов, так и речевых формул, применяемых для обозначения негативной реакции на них, однако сама практика использования речевых формул, нередко сопровождаемых невербальными знаками (жестами, идеограммами, графикой), распространена в обеих ситуациях. Несмотря на то что различие между устными и сетевыми клише осознаются и активно обсуждаются участниками сетевой коммуникации, последние активно вводят в свою речь клише, ранее характеризовавшиеся исключительно устным бытованием, творчески перерабатывая их и встраивая в систему сетевого сленга. В то же время клише сетевого происхождения все шире фиксируются в устной речи как за счет популяризации их средствами массовой информации, так и в результате расширения количества пользователей Интернета, принадлежащих к различным демографическим и социокультурным группам. В то же время происходит смешение различных сетевых и устных клише, а также структурирование их фонда участниками коммуникации, выработка норм их использования в определенных контекстах в целях поддержания функционирования коммуникационного пространства.

Константин Логинов

СВЯТОЧНЫЕ ПЕРИОДЫ В КАЛЕНДАРЕ НАРОДОВ КАРЕЛИИ¹

После выступления на конференции, посвященной памяти Кирилла Васильевича Чистова, автор этих строк намеревался написать статью, посвященную только святочным гаданиям Заонежья. Когда объем работы превысил два авторских листа, но текст оказался далеким от завершения, стало понятно, что работа зашла в тупик. При этом возник вопрос: «А насколько далеко удастся продвинуться в изучении проблемы по сравнению с тем, что сделал корреспондент газеты “Олонецкая неделя” П.О. Коренной, описавший святки одного-единственного заонежского села Космозеро² в 1915–1917 годах?» Конечно, обнаружались способы гаданий, не зафиксированные Коренным, варианты уже описанных им гаданий или словесных формулировок, сопровождавших гадания. Куда интереснее оказалось выяснить, почему сроки проведения святочных ритуалов заонежан так резко отличаются от сроков проведения аналогичных ритуалов у соседних групп русских и русского населения Центральной России, а также у карел и вепсов Карелии. В основном этому вопросу и будет посвящена данная статья. Наличие публикаций, в которых описываются и сравниваются между собой святочные традиции карел и вепсов Карелии³, во многом облегчает нашу задачу. Иногда в этих публикациях имеются отсылки, затрагивающие реалии святочных ритуалов русской этнической традиции, но целенаправленный сопоставительный анализ локальных традиций осуществляется впервые.

Святочные ритуалы всех трех коренных народов Карелии включали семь обязательных компонентов. Ими являлись святочные гадания; ежедневные святочные беседы; гостьба девушек на выданье в чужих деревнях у родственников; хождение ряженных; прославление Христа; обряды повышения девичьей славы и приближения замужества, а также очистительные обряды церковного освящения воды в ночь на Богоявление (Крещение). Исполнение

¹ Работа подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

² *Коренной П.О.* Святки в Заонежье I. Кривые святки // Олонецкая неделя. 1915. № 52; *Он же.* Святки в Заонежье II. Прямые святки // Олонецкая неделя. 1916. № 2; *Он же.* Святки в Заонежье III. Васильевский вечер // Олонецкая неделя. 1916. № 5; *Он же.* Встреча Нового года в деревне // Олонецкая неделя. 1917. № 3.

³ *Винокурова И.Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994. С. 36–53; *Она же.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 1996. С. 74–86; а также: *Конкка А.П.* Святки в Панозере или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии / под ред. А.П. Конкка, В.П. Орфинского. Петрозаводск, 2003. С. 130–153; *Он же.* Календарная мифология и обрядность сямозерских карел // История и культура сямозерских карел / отв. ед. В.П. Орфинский. Петрозаводск, 2009. С. 301–324; и др.

обрядности последнего компонента означало завершение святок, исполнение обрядов первых шести компонентов — что святки уже начались или продолжаются. Впрочем, с гостьбой девушек у родственников, особенно среди вепсов Прионежья, не все было однозначно, но объем данной статьи не позволяет нам останавливаться на этом вопросе, как и сравнить между собой все остальные компоненты святочной обрядности народов Карелии.

Вопросами приуроченности русских святочных ритуалов к календарному циклу занимались такие известные в России фольклористы и этнографы, как В.И. Чичеров¹, В.Я. Пропп², Л.Н. Виноградова³ и др. Их главный вывод сводится к тому, что у русских на Севере святки могли начинаться со дня Николая зимнего (6/19 января), с дня Спиридона поворота (12/25 января), но «в норме» было характерно приурочивание святочных гаданий к классическим православным святкам, первая неделя которых в народе именовалась «страшными» вечерами (25.12—31.12 ст. ст.), вторая — «святыми» (2.01—6.01 ст. ст.). Рубежом между этими «неделями» являлся Васильевский вечер, или Новый год (1.01 ст. ст.).

На «классические» сроки приходились святки у русских Выгореции в Средней Карелии⁴. У русских Пудожья и Заонежья святки начинались раньше на две недели за счет того, что «классическим» святкам там предшествовали так называемые «кривые святки» (Заонежье)⁵ или «полусвятки» (Пудожье)⁶. Ритуалы таких святок начинались со дня астрономического зимнего солнцестояния (со дня Спиридона поворота), воплощавшего действительный переход от укорачивания зимнего дня к его удлинению, а значит, и к символическому «обновлению года» внутри годового цикла. У поморов Карелии «кривые святки» начинались еще раньше — с Николая зимнего (6.12 ст. ст.)⁷. Особых объяснений начет выбора именно этого дня в качестве начальной даты святок нет. Н.Л. Виноградова указывает, правда, что в Польше и Словакии последние 20 дней до Рождества считались особо опасными из-за присутствия на земле нечистой силы⁸. В.И. Чичеров предполагал, что период с Николая зимнего до

¹ Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XX веков. М., 1957.

² Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.

³ Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 13—43.

⁴ Логинов К.К. Материальная культура, производственная и семейная обрядность групп даналовцев и выгозеров // Научный архив Карельского научного центра РАН (далее — НАКНЦ). Ф. 1. Оп. 50. Д. 957. Л. 78.

⁵ Коренной П.О. Святки в Заонежье I. Кривые святки...; а также: Логинов К.К. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 72.

⁶ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива ИРГО. Пг., 1915. Вып. 2. С. 922; а также: Логинов К.К. Святочные гадания на Водлозере // Водлозерские чтения: Естественно-научные и гуманитарные основы природоохранной, научной и просветительской деятельности на охраняемых природных территориях Русского Севера. Петрозаводск, 2006. С. 180.

⁷ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 240, 243.

⁸ Виноградова Л.Н. Указ. соч. С. 13—14.

Рождества завершает «старый год», а Рождество Христово зачинает «новый год»¹. Т.А. Бернштам, не вдаваясь особо в глубинный мистический смысл этого дня, указала, что в Поморье к Николину дню с промысла возвращались рыбаки, после чего впадали в пьяный загул на неделю и более. Молодежь же, которой употреблять хмельные напитки не полагалось, начинала ходить ряжеными, гадать о судьбе и замужестве, чтобы заполнить праздное вечернее время².

Таким образом, начало гаданий и начало зимнего сезона выбора брачного партнера, как отмечал еще Д.К. Зеленин, в Поморье совпадали идеально. Удивительно, но автор этих строк не встретил (скорее всего, пропустил) в публикациях указаний на то, что Николай Угодник в силу одного из приписываемых ему христианских подвигов (тайно снабдил бедного отца четырех девиц достойным приданым для выхода замуж) считался покровителем брака. Так что увязывание начала брачного выбора молодежи с днем Николы Угодника — это тоже весьма логичный повод для утверждения поморской традиции.

К сожалению, автор не имеет сведений и о том, в какие сроки начинались святки у русских Карелии, расселенных от Заонежья и Пудожья к северу до Выгореции, а также от Выгозерии до Поморья. Старики уже вымерли, и если не будут открыты на этот счет какие-либо еще не введенные в научный оборот документы, то данный вопрос так и останется неразрешенным. Но можно предположить, что, пребывая под сильнейшим влиянием старообрядчества даниловского толка и не участвуя в морских промыслах, молодежь этих территорий, скорее всего, ориентировалась на сроки зимних святок Выгореции. Здесь, однако, надо быть осторожным в предположениях. Большая часть старообрядческого населения Выгореции была выслана в Сибирь еще в 1854 году. Освободившиеся территории оказались заселенными частично окрестными русскими, частично — переселенцами из Псковской губернии³, то есть носителями «классической» святочной традиции. Полевые же записи на территориях Выгореции и соседнего Выгозерья автором были сделаны в 1985, 2004, 2006 и 2009 годах⁴, когда старинные обычаи уже сильно выветрились из памяти информантов.

В календарные сроки «классических» русских святок полностью укладывались святки вепсов Прионежья и в значительной степени карел Южной Карелии. На севере Средней Карелии и в Северной Карелии святки иногда начинались на 3 дня⁵, реже — на неделю и даже на 2 недели⁶ раньше православного Рождества (7.07 н. ст.), то есть совпадали с началом «кривых святок» / «полу-святков» Заонежья и Пудожья. Проще всего указанную привязку начала святочных традиций в народном календаре карел и вепсов объяснить влиянием русских соседей. Но это было бы отчасти неверно в отношении вепсов, а в отношении карел — совсем неверно.

¹ Чичеров В.И. Указ. соч. С. 77.

² Бернштам Т.А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX — начало XX в.) // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 111.

³ Майнов В.В. Поездка в Обонежье и Корелу. СПб., 1877.

⁴ НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 957; Ф. 1. Оп. 6. Д. 674–675, 706, 721–722.

⁵ Конкка А.П. Святки в Панозере. С. 133.

⁶ Конкка А.П. Календарная мифология. С. 306.

Заимствованный от русских термин *sv'atkad* («святки») для обозначения святочного периода был хорошо известен прионежским вепсам и одной из групп карел Карелии (карелам-ливвикам)¹. В этом, безусловно, проявилось влияние русской праздничной традиции. Однако дух Святке русской этнической традиции был чужд мифологическим представлениям карел и вепсов. Нишу святочного духа у вепсов занимал дух Сюндю. У южных карел он так и назывался — «Сюндю» (вариант — «Сюнди») или «баба Сюнду»; у северных карел также «баба Виеристя» (*Vieristi akka*) или «Крещенская баба», изредка — «святочная Свинья» (*Vierissän siga*) и «Холодный башмак» (*kylmäkenkä*). Мифологические образы Сюндю и Виеристя у кестенгских карел во многом сливались с мифологическим образом водяного. С явлением этих духов на землю вепсы и карелы в древности связывали начало святочного периода. Если представления о Сюндю у вепсов до исследователей дошли в столь неопределенной форме, что невозможно даже понять, какого он пола, то представления карел Карелии о святочных духах зафиксированы вполне надежно². Вепсы Карелии именовали святочный период «сюндума» (вепс. *sünduma*), карелы «сюндюма» (*sündümä*) и «сюннюмуан айгу» (*synnnumuan aigu*) или «виеристян кески» (*vieristän keski*), что на русский язык может переводиться как «земля Сюндю», «рождение Сюндю», «период Сюндю», «период» или «время Виеристя», «время пребывания духа Сюндю (вариант — Виеристя) на земле». У карел-ливвиков изредка период святков обозначается как *viändöi*, то есть «время поворота» (с зимы на лето).

Исследовательница календарной обрядности вепсов В.И. Винокурова в одной из своих монографий утверждает, что год у вепсов в древности начинался многодневным праздником «сюндюма» (вепс. *sünduma*) в честь зимнего солнцестояния и что период этот «соответствовал древнеславянским святкам»³. В дальнейшем, согласно Винокуровой, за «сюндюма» закрепились твердые даты (25.12—6.12 ст. ст.) и лишь в начале XVIII века (после утверждения Петром I гражданского календаря) серединой вепсского «сюндюма» стал Новый год (1.01 ст. ст.)⁴. Ни один из авторов, занимавшихся святочной обрядностью карел Карелии, даже рассуждая о *viändöi* («времени поворота»), не сделал прямого вывода о том, что карельские святки в древности начинались с дней зимнего солнцестояния. Зато однозначный их вывод о том, что святочные гадания у карел начинались со дня явления на землю святочных духов, нам представляется исключительно важным. Ведь это один из компонентов, ясно указывающий на то, что святочный период начался либо продолжается. Пусть в нескольких деревнях Сямозерья гадать карелы начинали с момента начала *viändöi*,

¹ Миронова В.П. Зимние святки у ливвиков (по полевым материалам 1990—2000-х гг.) // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: сб. ст. памяти Ю.Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 2009. С. 267. (Гуманитарные исследования. Вып. 2).

² Конкка А.П. Святки в Панозере... С. 131—134; *Он же*. Календарная мифология. С. 302—319; а также: Миронова В.П. Указ. соч. С. 267—269; Иванова Л.И. Крещенская баба: к вопросу о семантике и пространственно-временных аспектах образа (по материалам севернокарельской мифологической прозы) // Уч. зап. Петрозавод. гос. ун-та. Общественные и гуманитарные науки. 2009. № 10 (104). С. 53—61.

³ Винокурова И.Ю. Традиционные праздники. С. 74.

⁴ Там же.

выпадавшего на Васильевский вечер, то есть со старого Нового года¹, зато на окраинах своего расселения карелы начинали гадать даже со дня Спиридона поворота (см. выше).

Таким образом, мы выходим на три варианта объяснения приуроченности начала «кривых святок» / «полусвяток» Заонежья и Пудожья ко дню зимнего солнцестояния. Традиция эта могла 1) сохраняться на окраине ойкумены расселения русских с языческих времен, 2) иметь древнее вепсское или 3) карельское происхождение. По крайней мере, вепсский и карельский субстрат в составе русских Заонежья, Пудожья (да и Поморья) повлиял на традиционную культуру весьма заметно, что без особого труда выявляется при этнографических исследованиях². Почему у поморов сроки «кривых святок» удлинились еще на одну неделю, было вполне разумно объяснено Т.А. Бернштам (см. выше).

¹ Конкка А.П. Календарная мифология... С. 314.

² Бернштам Т.А. Поморы: формирование группы и система хозяйства. Л., 1983; а также: Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1993; *Он же*. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006.

Ольга Фишман

KEGRINPÄIVÄ В УСТНЫХ И ПИСЬМЕННЫХ БИОГРАФИЯХ ТВЕРСКИХ КАРЕЛ¹

В 1937 году в журнале «Советская этнография» была опубликована статья известного этнографа Г.С. Масловой “Kegrin päiva”, остающаяся до сих пор единственной работой на русском языке, посвященной архаичному осеннему празднику тверских карел — дню Кегри². Статья была написана на основании сведений, полученных во время экспедиции 1931 года Московского областного музея и Калининского педагогического института в ныне не существующую деревню Комоедиха Ново-Карельского района (б. Толмачевская вол.) Калининской области, а также повторной командировки автора в 1936 году в карельские деревни этого и Лихославльского районов. Лично Масловой день Кегри не наблюдался, так как, по ее словам, в этих местах «обряд бытовал лет 30–40 тому назад». Однако память о нем была достаточно полной, притом что объяснение названия праздника сообщили только жители уже упомянутой деревни: «Kegri — пугало; Kegrin päiva — “пугало-день”». Высокий профессиональный уровень автора позволил составить довольно четкое его описание с указанием локальных и временных различий.

1. Kegrin päiva³ — «один из своеобразных обычаев, являющийся пережитком древних социальных отношений и религиозных представлений», прежде всего связанных с культом мертвых. 2. Основные элементы: изготовление каши и поминание умерших родственников; маскирование или закрывание/замазывание лица группой или одним ряженым; наличие у Kегri таких устрашающих атрибутов, как горб, палка, ухват и т.п.; запугивание. 3. Время празднования — 2 ноября — совпадало с окончанием полевых работ и началом нового хозяйственного года и женских занятий по обработке шерсти, льна, прядению. 4. «Утратив свое обрядовое значение, “Kegrin päiva” в измененной форме существовал в виде полубабы довольно долго».

Мои более поздние полевые данные свидетельствуют, что день Кегри сохранялся у отдельных локальных групп тверских карел значительно дольше, чем было установлено Г.С. Масловой — вплоть до конца 1950-х годов. Словарный материал, собиравшийся с 1930-х годов петрозаводскими лингвистами

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 08-04-00318а «Устное повествование как источник для исследования биографии и меняющейся картины мира».

² Маслова Г.С. “Kegrin päiva” у карел Калининской области // Советская этнография. 1937. № 4. С. 150–152.

³ Разночтения в написании праздника в тексте статьи отражают 1) различные нормы карельского языка в первые годы создания письменности для тверских карел в 1930-е годы и современные словарные — 1990-х годов; 2) особенности цитируемых текстов (Г.С. Маслова, А.А. Беляков, А.И. Лебедев); 3) диалектные различия разговорного языка (полевые записи).

и опубликованный А.В. Пунжиной лишь в 1994 году, также подтверждает устойчивость обычаев Кегри¹. Исследования финских и отечественных исследователей оценивают традицию как отголосок мифологических представлений о так называемом «времени раздела», характерном для древнего земледельческого календаря прибалтийско-финских народов². Облик и ритуальное поведение главного персонажа — Кегри, комплекс обрядовых действий участников подчеркивали кризисный, опасный, переходный характер календарного периода «безвременья». Символично-семантическая множественность праздника затрудняет его однозначную характеристику, но свидетельствует о специфической эволюции, отличной от той, которая известна по материалам финского праздника кекри/кеури, совпадавшего в XIX века с лютеранским Днем Всех Святых (2 ноября).

На примере устных воспоминаний об этом празднике, полученных в ходе полевой работы 1980-х годов, а также архивных записей карельских краеведов конца XX века рассмотрим коммуникативные аспекты исследования и интерпретации устных и письменных повествований биографического характера. Среди тех, чьими устными и письменными свидетельствами я располагаю, — люди разных поколений, пола, религиозных убеждений, образовательного уровня, характера трудовой деятельности, включая представителей сельской и городской карельской интеллигенции, то есть людей с различными социальными статусами; с уникальными и одновременно типичными для своего времени судьбами.

Очевидно, что их рассказы и записи о прошлой жизни — это некая версия, или реконструкция, социальной действительности, отражающая субъективный характер восприятия истории и культуры тем или иным человеком. Именно поэтому до сих пор остается дискуссионным даже то, можно ли считать автобиографический нарратив социальной реальностью, артефактом или же системой культурных символов.

Отмечу, что личные сообщения о жизни всегда были одним из основных этнографических источников, но лишь недавно «парадигмальный сдвиг» в гуманитарных и социальных науках в сторону познания личности позволил биографии занять достойное место и в предметной области этнографической науки. Во многом это произошло благодаря работам фольклористов по изу-

¹ «Kegri — ряженный во время древнего осеннего праздника, завершающего аграрный год, который праздновали через неделю после Казанской; у кегри одета шуба наизнанку; для кегри нужно приготовить клубок спряденной шерсти» (Словарь карельского языка (тверские говоры) / сост. А.В. Пунжина. Петрозаводск, 1994. С. 93). Ср. с примерами из других словарей: 'страшилище, которым пугают детей' (Suomen kielen etymologinen sanakirja. Part. 1–7 // Lexica societatis Fenno-Ugricae. Vol. XII. Helsinki, 1981. Part. 7. P. 178); 'старый осенний праздник, «кекри», окончание полугодия в прошлом', 'изображение старика, помещенное в углу избы на празднование «кекри»' (Karjalan kielen sanakirja. Part. 1–5 // Lexica societatis Fenno-Ugricae. Vol. XVI. Helsinki, 1974. Part. 2. P. 119, 120); 'кёгря, тёгря' — 'черт, нечистая сила' / 'страшилище, которым пугают детей' / 'старый мужчина, старик' (Новгородский областной словарь / отв. ред. В.П. Строгова. Новгород, 1993. Вып. 4. С. 38; 1995. Вып. 11. С. 28).

² *Vilkuna K.* Finnisches Brauchtum im Jahreslauf // Folklor Fellows Communications. Helsinki, 1969. № 206. S. 288–291; *Шлыгина Н.В.* Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. Конец XIX — начало XX в. / отв. ред. С.А. Токарев. М., 1973. С. 122–123.

чению индивидуального начала в творчестве известных народных исполнителей¹.

Отличительным признаком устного нарратива по сравнению с письменным является влияние на него личности интервьюера, а также способов его фиксации. Кроме того, в рассказе более очевидны «факты умолчания и переключения на более безопасные темы, мифологизация ушедшей реальности и реидентификация ее в связи с текущим самосознанием личности, с осознанием ею конкретного момента и ее места в нем. Игра сознательного и бессознательного в устном повествовании выступает ярче и поддается уточнению посредством сопутствующих вопросов и действий интервьюера»². Именно поэтому при работе с устным нарративом или же биографией, записанной респондентом по предложенной схеме, следует особенно усилить анализ коммуникативной ситуации. Важную роль в процессе коммуникации наряду с контекстом общения играют особенности вербальной и невербальной коммуникации, стереотипы и предрассудки, типы или виды национального характера, основанные на особенностях этнического мировоззрения, а также на общих и индивидуальных особенностях эмоционального склада. Исследователи, обладая своим набором профессиональных стереотипов, различным уровнем восприимчивости к чужой культуре и степенью коммуникативности как таковой, используют различные стратегии поведения для снятия противостояния между собой и информантом, установления адекватного взаимопонимания и, наконец, диалогового общения³. Это неизбежно находит отражение в характере, полноте и достоверности биографических сведений и всей полевой информации в целом.

При анализе устных «историй жизни» и письменных мемуаров очевидные результаты дает биографический метод, который, будучи историчен по определению, стремится к созданию убедительного исторического объяснения сведений, заключенных в такого рода документах. Из всех интерпретаций биографического метода, используемого в литературоведении, структурной лингвистике, исторической и культурной антропологии, социологии, фольклористике и других «науках о человеке», наиболее всего коммуникативному аспекту анализа устных и письменных нарративов соответствует формулировка его сути в психологических исследованиях, данная известным ученым Б.Г. Ананьевым. Он подчеркивал, что использование этого метода позволяет «делать умозаключения о характере, самосознании, жизненной направленности, таланте и жизненном опыте той или иной личности», которая понимается

¹ Чистов К.В. Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (вступительное слово) // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: докл. III Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения–99» / редкол.: Р.Б. Калашникова, В.П. Кузнецова, С.М. Лойтер, И.В. Мельников, Л.В. Трифонова. Петрозаводск, 2000. С. 7–15.

² Безрогов В.Г. Память текста: автобиографии и общий опыт коллективной памяти // Сотворение истории. Человек. Память. Текст: Цикл лекций / отв. ред. Е.А. Вишленкова. Казань, 2001. С. 38.

³ Фишман О.М. Исследователь и объект исследования (опыт полевой коммуникации) // Полевые этнографические исследования: материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений / редкол.: Е.Е. Герасименко, В.А. Дмитриев, Д.В. Дубровский, А.В. Ковналов. СПб., 2009. С. 15–21.

как «современница эпохи и сверстница поколения, как объект и субъект общественных отношений и исторического процесса, субъект общения и общественного поведения — носитель нравственного сознания»¹. Именно с этих позиций будут проанализированы воспоминания о дне Кегри, записанные в ходе экспедиций к тверским карелам у А.Ф. Любимовой, а также изложенные А.А. Беляковым и А.И. Лебедевым — двумя известными карельскими краеведами — в их автобиографических записях. Проверка достоверности источников осуществлялась на основании массовой полевой информации, собранной в 1980-е годы у современников и сородичей Любимовой, а также материалов, содержащихся в уже названной статье Г.С. Масловой.

Анастасия Федоровна Любимова родилась в 1915 году в д. Стешково Вышневолоцкого у. Тверской губ., закончила 4 класса сельской школы. После войны и до выхода на пенсию жила и работала в Вышнем Волочке кладовщицей на складе, позже — бухгалтером. Вообще она предпочитала умалчивать подробности своей биографии. Была глубоко верующим человеком, жизнерадостным, стойким, несмотря на многие болезни. Сама вызвалась быть нашим проводником по родным местам, проявляя завидную скорость в пеших переходах. Жила она вместе с семьей своего сына, но в доме, поделенном на две части. Многое свидетельствовало о том, что странности мамы не устраивали сына и особенно невестку. Из этих странностей перечислю зарядку и обливание холодной водой в палисаднике, увлечение новомодными способами народной медицины, например диетой из одуванчиков.

Воспоминания А.Ф. Любимовой записаны в контексте беседы о календарных праздниках в 1925–1930-х годах. В ее последовательном изложении о Великом посте, а затем о Рождестве, когда «ходили ряжеными в шубы вывернутые», видимо, по ассоциации возникла тема Кегри. «Кегрипаят — дни кегри; кегри тулла — придут кегри из лесу; дети должны были напрясть шерсти мотки, как можно больше. Переодеваются женщины или даже старики. Пугали детей, что придут, а тебе нечем ударить». Для того и пряли мотки — «будет чем ударить кегри. Дети — девочки должны сидеть за прялкой. Дверь специально не закрывали; клубок рядом. Пугали, но и успокаивали: если ударишь (клубком), то с собой не возьмет. Прогоняли мотками шерсти. [Мой вопрос: как выглядел кегри? — ответ:] Лицо закрыто. [И далее:] В это время женщины были в доме... Это только один день. Кегри задабривали блинами»².

Впоследствии по моей просьбе А.Ф. Любимова написала очерк на русском языке о старой жизни своей родной деревни. При описании праздника она обратилась к индивидуальной памяти нескольких своих односельчанок, и тем самым ею было составлено некое аутентичное коллективное воспоминание уже родовой группы.

Среди тех, к кому обратилась за помощью А.Ф., были ее сверстницы 1905–1914 г.р. — колхозницы и одна сельская учительница русского языка, Ольга Александровна Белякова. Самое полное описание Кегри было получено именно от нее. Отмечу одно немаловажное обстоятельство коммуникативного свойства: для поддержания своего статуса Белякова никогда не говорила с од-

¹ *Ананьев Б. Г.* О проблемах современного человекознания. М., 1977. С. 310.

² Полевые материалы автора (далее — ПМА). 1981. Тетр. 1. Л. 20 об. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Стешково.

носельчанами на родном языке, и это — как стало известно через год после нашего знакомства — при отличном владении им; более того, она обладала глубокими знаниями традиционной обрядовой культуры, в том числе из области тайных знаний. Ее дочь, А.Г. Белякова (1941 г.р.), записала от матери заговоры на карельском языке, которые никто в деревне уже не знал.

О.А. Белякова вспоминала: «Кегри — октябрь. 7 ноября по-новому; до Михайлова дня. Родительский день — поминальный. Нужно было пряхть, чтобы, когда кегри придет, бить его этой пряжей. На голове у него было одето что-нибудь худое. В руках палка и котомка»¹ / «Вывернет шубу, возьмет корзинку, палку. [У них в деревне Волхово — в пору ее детства так одевалась одна женщина. — О.Ф.] / Ходила тетя Груша, любили рядиться. Давали пирог, чтобы детей не брал. Пожилые люди ходили, по-одному; угощали блинами». [Детям говорили:] «Негодный, плохой, тебя кегри заберет» / «Если угостят, то собирает в корзинку / [тетя Груша. — О.Ф.] Говорила: “Ты озоруеть, заберу”. Пугали ребятишек, чтобы они смирнее себя вели»². Другие информанты уточняли: «Дети знали, когда он приходит в дом, то надо успеть ударить его по лбу; чтобы кегри не взял, надо было больше сделать шерсти».

По сравнению с данными Г.С. Масловой фиксируется дрейф времени проведения дня Кегри, путаница со старым и новым стилями, совмещение с советскими праздниками: «октябрь — после Казанской (22 октября по ст. ст.) / дмитриевская суббота (26 октября по ст. ст.) / «октябрь, до Михайлова дня» (8 ноября по ст. ст.); / «7 ноября по-новому» / между 11 и 19 ноября по новому стилю, то есть так или иначе до дня Архангела Михаила. Подчеркну, что рассказ о дне Кегри — при ответе на прямой вопрос о том, помнят ли информанты такой праздник, — обычно начинали с указания его даты в названные отрезки времени.

Так как память о празднике относится к детству информантов, они особенно подробно излагали то, что произвело на них тогда наиболее сильное впечатление: последовательность ритуальных действий, их ментально-смысловая составляющая. «Детей пугали: не ходи на улицу, там кегри, кехно». А.Г. Белякова, делясь своими детскими воспоминаниями, говорила: «Кегры был в сознании постоянно, как страх; вот ты не спишь — придет кегры, вот тебе даст. Будет ругать. Существо недоброе». Рассказывали, что «входил, не крестясь, здоровался, стоял у порога». Далее Кегри вступал в разговор: «Ты озоруеть, заберу»; «“Вы прядете, дайте мне”». Матери и давали ему шерсти». [На дополнительный вопрос: что еще давали? — ответ:] «то же, что и побирушкам» / блины / «давали пирог, чтобы детей не брал» / «Нужно было пряхть, чтобы, когда кегри придет, бить его этой пряжей» / «Дети знали, когда он приходит в дом, то надо успеть ударить его по лбу — кегрим оччуа вашожитта». При рассказе женщины зачастую переходили на карельский язык.

Если информанты Г.С. Масловой упоминали различные возрастные группы ряженных: молодежь, стариков и старух, то из более поздних описаний, которыми мы оперируем, явствует, что изменился их половозрастной и численный состав: чаще всего это были пожилые люди. По мере изживания традиции, в 1940–1950-е годы, это стал уже один персонаж — старуха, выступающая хранительницей карельских традиций.

¹ Слэшами обозначены одновременные записи, сделанные у одного информанта.

² ПМА. 1987. Тетр. 1. Л. 18–23 об. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Волхово.

Отмечу, что в этих воспоминаниях отсутствовала какая-либо оценка, тем более насмешка над старым обычаем, хотя рассказывали о нем, уже будучи покинутыми людьми и с позиции пройденного жизненного пути. Не случайно бывало и так, что первый вопрос о Кегри запускал некий механизм воспоминаний о прежней жизни. Главным в них оставалась «реальность опыта» безоблачного детства.

Для А.Ф. Любимовой устный и особенно письменный нарратив также стал способом возвращения в детство, переоценки своей судьбы, конструирования картины идеальных отношений в деревенском сообществе. Текст биографии свидетельствует о том, какое сильное воздействие на формирование ее личности оказала та непосредственная среда: деревенская жизнь, родственники, односельчане, — в которой она жила. Большое место в воспоминаниях занимает описание повседневности, взаимоотношений в семье, этапов и форм социализации молодежи. Мы встретились с Любимовой, когда она уже была на склоне лет, в ситуации личностного кризиса, именно поэтому она так легко и с удовольствием взялась за описание «докризисной» праздничной жизни, рецептов народной кухни, детских игр, песен ее юности; но есть и записи духовных стихов. Написание воспоминаний стало для А.Ф. Любимовой и средством излечения, помогающим «найти облегчение взрослому опыту страданий», так как через мыслительное оформление происходило очередное психологическое и эмоциональное примирение с внешним миром и самим собой, очередной этап социализации. Известно, что «сам акт припоминания <...> меняет облик прошлого <...> образ состоявшегося в прошлом события», в чем и выступает «работа памяти по их отбору и определенной схематизации»¹.

Те же задачи переоценки своей жизненной стратегии, самоидентификации и социализации решает в своих мемуарах и письменных записях о старой жизни карельских крестьян и Алексей Антонович Беляков. Но не только. Его тексты, как и аналогичные письменные свидетельства других краеведов, предназначены для читателей, кем бы они ни были. Из явных побудительных мотивов написания автобиографии выделю необходимость самооправдания, самоисповеди, самопрезентации и даже самоотпущения грехов, ведь пишутся они в преклонные годы. А.А. Беляков завершил автобиографию в 1972 году в возрасте 71 года и назвал ее «Эпизоды жизни. Воспоминания», в ней 116 машинописных страниц². Знаменательно оглавление, структурирующее текст: *Золотое детство; Высшее начальное училище; После окончания ВНУ; Школа II ступени; Как я учительствовал; Организация с/х артели; В деревне после армии; Дербужинская комсомольская организация; Козловская комсомольская организация; Козловская школа крестьянской молодежи; В Москве; В Лихославле; Опять в Москве; В Калинине*. Его автобиографию можно рассматривать как изображение «модельного варианта жизненного пути» человека советского общества 1920—1980-х годов. Алексей Антонович Беляков родом из глухой карельской деревни, принадлежит к поколению первой волны карельской интеллигенции советского времени, как и его младший брат, Александр Антонович, известный в Карелии филолог. Алексей Антонович окончил Институт по изучению народов СССР (ИПИН), работал учителем, затем редактором многих карель-

¹ Безрогов В.Г. Память текста: автобиографии и общий опыт коллективной памяти. С. 9.

² ГАТО. Ф. Р-1363. Оп. 1. Д. 44.

ских издательств. Будучи аспирантом ИПИНа, активно участвовал в создании карельской письменности, известен как автор карельского алфавита на основе кириллицы. Был членом Комиссии по карелизации, одним из организаторов и руководителей Карельского национального округа. К моменту ареста в начале 1938 года по так называемому «Карельскому делу» (№ 13601) занимал должность заведующего кафедрой кареловедения. К слову сказать, в его автобиографии, законченной за 13 лет до рассекречивания в 1995 году дела о «карельской буржуазно-националистической, террористической, контрреволюционной организации», нет ни одного слова, ни намек на 1930-е годы, а, как выяснилось, А.А. Беляков числился в нем первым номером.

После выхода на пенсию в 1961 году всю свою последующую долгую жизнь он посвятил изучению истории и традиционной культуры родного народа. Как краевед, автор ряда публикаций в местной газетной периодике был хорошо известен в общественных кругах области и среди карельского населения. Им написаны работы по истории и этнографии верхневолжских карел, собран карельский фольклор, составлена хроника важных событий гражданской истории. Эти и многие другие результаты его трудов хранятся как рукописи и машинописные копии в Государственном архиве Тверской области (ГАТО), районных архивах и музеях Тверской обл. и в Российском этнографическом музее (РЭМ). В этом тиражировании своих сочинений и воспоминаний я усматриваю желание А.А. Белякова, исходящего из опыта собственной нелегкой жизни, непременно сохранить свои знания и передать их потомкам, чтобы разоблачить, как он писал, «слухи, сплетни, легенды» об истории тверских карел. Важным мотивом для Белякова была и потребность в придании своему индивидуальному жизненному опыту надындивидуального характера, в назидании, в осуществлении тем самым связи с родным народом. В этом прослеживаются его склонности к просветительской/учительской миссии и научной работе.

Описание Кегри содержится в машинописном труде «Верхневолжские карелы: этнографический очерк» за 1981 год. «Карелы хотя давно уже приняли христианство, но продолжали праздновать Кегри, в детстве я имел представление о Кегри — это поросшее шерстью существо, живет в лесу. За плечами имеет большую сумку куда забирает непослушных детей и уносит их в лес. Однажды с окна я увидел на улице Кегри, который намеревался прийти к нам. Мы с братом спрятались на печке и выглядывали что будет дальше. Кегри пришел к нам и спросил у мамы: нет ли у вас непослушных детей. Мама сообщила, что в общем то дети послушны, но иногда бывает, расшались. “Ты пожалуйста не забирай их, я тебя накормлю ячневой кашей со шкварками”. Когда Кегри ушел нам мама сообщила, что хорошо что оказалась ячневая каша со шкварками, а то Кегри мог забрать нас в лес. Ведь не каждый день варим кашу, может случится, что Кегри придет, а каши у нас не будет. Тогда нужно будет всегда быть послушным, чтобы не забрал Кегри. День Кегри празднуется Дмитриеву субботу. Связано ли происхождение Дмитриевой субботы или нет, и вообще происхождение Кегри, остается загадкой. Соблюдение нехристианского праздника Кегри сочеталось со строгим соблюдением постов. Священники так внушили карелам необходимость соблюдать посты, что ни при каких обстоятельствах они не смели нарушить установленное правило»¹.

¹ ГАТО. Р-1363. Оп. 1. Д. 29. Л. 111–112.

Детские воспоминания А.А. Белякова совпадают хронологически и отчасти ментально с началом 1930-х годов и потому близки при анализе к исходному тексту Масловой, но описательно являются безусловно авторскими — автобиографичными. Текст Белякова представляет интерес и как коммуникативный акт — послание к потомкам. При этом обращает на себя внимание тот факт, что при описании старого крестьянского праздника Беляков переходит к просторечию, его язык заметно упрощается, обедняется лексика, включаются диалектизмы и карелианизмы, что отражает нормы обиходно-бытовой русской речи двуязычных карел. И это при том, что во всех своих исторических эссе он ориентируется прежде всего на использование книжного и журнального лексического фонда, к которому он тяготел по роду своих интересов и занятий или же считал релевантным признаком учености/книжности.

Высокая репрезентативность его сведений о традиционно-бытовой карельской культуре, фольклорных материалов, собранных и записанных на карельском языке (кириллицей), делают его воспоминания не только исключительным письменным нарративом, но и в целом важным типом этнографического и исторического источника.

О том, что индивидуальная память может быть шире коллективной, говорят и письменные воспоминания Алексея Иосифовича Лебедева (1918–1990). Как и А.А. Беляков, Лебедев принадлежал к плеяде первых карельских гуманистариив, хотя был моложе его на 17 лет и формировался как личность в условиях советского общества. Он был одним из первых карельских профессиональных историков, преподавал в Калининском пединституте. Первые публикации по истории Верхневолжья были напечатаны А.И. Лебедевым уже в 1938 году, вслед за этим им были написаны статьи по истории тверских карел, топонимии и ономастике. В числе подготовленных им рукописных монографий — «Переписные книги Бежецкого Верха 1709 года как исторический источник» (1968), «Тверская Карелия» (1980–1984; на 164 листах); «К этнической истории Верхневолжья» (1989)¹.

В главе «Материальная и духовная культура тверских карелов» рукописи «Тверская Карелия» автор пишет о Кегрин пйиво / «День Кегри», не напрямую ссылаясь в том числе и на статью Г.С. Масловой: «Этот персонаж социальных и религиозных представлений очевидно был связан с поминаниями предков. Но помимо прошлого, он был обращен в БУДУЩЕЕ — на воспитание детей путем внушения страха, с помощью пугала, роль которого играл Кегри... У меня в памяти осталось личное впечатление о посещении Кегри нашего дома вечером, когда на улице было уже темно, а днем о нем не слышно было. И навядывание Кегри под окно со стуком палкой в подоконник или раму повторялось в последующие 1–2 дня. Как выглядел этот Кегри. Наряжавшийся в Кегри надевал вывороченную мехом вверх шубу или тулуп, лицо мазал сажей или краской, приделывал льняную бороду, усы, с кочергой или ухватом или палкой в одной руке, с корзиной или кошелкой — в другой (или за плечами). Иногда Кегри лицо накрывал сеткой или редким платком (при отсутствии бороды или усов). При входе в дом менял свой голос на напоминающий рычание зверя. При этом посещались не все дома, а только те, в которых имелись малые дети [выделено Лебедевым. — О.Ф.]. Какая цель при этом ставилась перед Кегри? —

¹ ГАТО. Ф. Р-1523. Оп. 1. Д. 3; Д. 5.

Одна единственная — педагогическая: путем наведения страха в сознании детей, их испугом повлиять на дальнейшее поведение, чтобы они не капризничали, не озоровали и не шалили чрезмерно, были послушны и старательны в работе. Например, чтобы девочки старались прясть пряжу. При этом Кегри угрожал непослушным детям взять их с собой в лес»¹.

Исследователи автобиографических текстов обычно отличают те из них, которые предназначены для публикации (как тексты А.А. Белякова и А.И. Лебедева), от не преследующих таких целей (как текст А.Ф. Любимовой). Разница якобы заключается в том, что для первых «преимуществом является большая фактическая достоверность», необходимость придать повествованию некоторую литературную форму, а для вторых характерна «высокая степень раскрытия личного отношения к пережитому»². Но наши примеры не подтверждают полностью подобное наблюдение. Хотя и в различной мере, но устным и письменным нарративам свойственны и внутренняя цензура, и реконструкция, соответствующая конкретному моменту жизни человека и общества, и ошибки, и смещения, вызванные потребностью «рационально мотивировать любое событие с точки зрения “сегодняшнего” мировосприятия»³.

Более того, анализ карельских нарративов о Кегри подтверждает их принадлежность к единому жанру письменных автобиографий с общими для их авторов (несмотря на различие в статусах) этнопсихологическими концептами поколения первой трети XX века, включая и внутреннюю логику объяснения обрядовых норм, выработанных карельским крестьянским социумом. Отдельно подчеркну, что устные и письменные воспоминания А.Ф. Любимовой и А.А. Белякова сближает объединяющая их потребность в коммуникации, необходимости разобраться в себе, в осмыслении итогов своей жизни и закономерностей своей судьбы, в самовыражении, наконец. При этом в качестве отличительной черты нарратива А.А. Белякова выделю присущее ему, как человеку образованному и при этом жертве сталинских репрессий, «врагу народа», обостренное чувство этничности. Кроме того, влияние «образованности» на повествовательные стратегии карельских краеведов (Белякова и Лебедева) просматривается в уже отмеченной ранее назидательности текстов, их популяризаторской и пропагандистской направленности.

В целом сопоставление описаний дня Кегри в этих нарративах и публикации Г.С. Масловой говорит о высокой степени надежности и аутентичности анализируемых источников. Написанные в духе «истории жизни», они существенно дополняют круг используемых источников по этнографии тверских карел, расширяют возможности изучения традиционной культуры через целостный анализ картины мира человека этой культуры, его исторической памяти, восприятия себя в мире⁴.

¹ ГАТО. Ф. Р-1523. Оп. 1. Д. 5. Л. 131–133.

² *Девятко И.Ф.* Методы социологического исследования. Определение и истоки биографического метода в социологии // Библиотека «Полка букиниста» <http://society.polbu.ru/devyatko_socresearch/ch08_i.html>.

³ Там же.

⁴ На современном этапе развития биографического метода в социологии рассказы о собственной жизни приобрели самоценный и в определенной степени самодостаточный характер. «Истории жизни», в которых «совершаются базовые, фундаментальные процедуры смыслоконструирования и смыслополагания, — это уже не просто способ описания, отражения

В настоящее время информацию о Кегри, представляющую собой переложение или скрытое цитирование статьи Г.С. Масловой, архивных текстов А.А. Белякова и некоторых устных свидетельств, полученных от сородичей, а также современных финских исследователей, можно найти на официальных сайтах и в блогах Тверской Карелии. Представляется, что этот факт свидетельствует о современном осознании роли праздника в качестве одного из символов этнолокальной идентичности. Приведу некоторые примеры. «Православные, карелы еще в прошлом веке верили в своих собственных духов — духов дома, бани, гумна. Был у них и праздник — Кегри пяева, “День Кегри”. Спрашивал я у стариков-карел — да, вроде был такой, но с чем он связан, нет, не помнят — забылось уже. Лишь книги старые да статьи сохранили о Кегри память. Устраивался он поздней осенью, в Дмитриеву субботу. Кегри — противоположность верховного бога Юмала, поросшее шерстью существо, живет в лесу, за плечами сумка, куда забирает непослушных детей и уносит в лес. И вот, в этот день один-три веселых односельчанина наряжались в страшилища, на голову решето или горшок, шубу наизнанку, ноги шкурами заматывали, и перед окнами домов появлялись, всех пугали»¹.

Другой текст — статья о Кегри, написанная Т.А. Даниловой, библиотекарем из карельского села Толмачи. Она представляет собой контаминацию опубликованных текстов Г.С. Масловой, А.А. Белякова и устных свидетельств, сохраняющихся в памяти жителей некоторых карельских деревень до сих пор: «В старину отмечался у карел уже забытый теперь День “Kegri” — загадочный праздник, который, видимо, первоначально был языческим праздником смены года. В древности смена года происходила осенью после сбора урожая. Затем праздник стал отмечаться как праздник сбора урожая. Возможно, что Кегри — карельский бог — покровитель скота. В ночь на “Kegri” по домам ходили ряженые. Во время “Кегри” над скотом производили магические заклинания. Для “Кегри” надо было приготовить клубок пряжи. Жители деревни Васильки до сих пор помнят день Кегри. Рассказывали, что в этот день молодежь наряжалась в вывернутые наизнанку шубы и стучалась в дома. Непослушных детей пугали Кегри: “Вот придет Кегри, тебя заберет и снесет в лес”².

Возвращаемые таким образом в информационный фонд коллективной памяти тверских карел сведения о Кегри стали одним из способов современной этнической коммуникации и одновременно формой межпоколенной трансляции и сохранения этнокультурной традиции. Очевидная востребованность таких свидетельств, сохраненная в воспоминаниях и записях предшествующих поколений и транслируемая в настоящее время средствами Интернета, противоречит широко распространенному мнению о «смерти» фольклора в современном мире.

и интерпретации социокультурного мира, но акта его творения и перетворения, акт мироустройства, а по Бергеру и Лукману — акт конструирования социальной реальности» (*Голубович И.В.* Язык «историй жизни» и ренессанс биографического метода // Семинар РГГУ «Культура детства: нормы, ценности, практики» <<http://childcult.rshu.ru/article.html?id=60443>>).

¹ *Кривоцов Никита.* «Омаранда» под Тверью // Вокруг света. 1996. № 8 <http://www.transport.ru/2_period/v_sveta/1996_08/3.htm>. См. то же на сайте Тверской областной библиотеки им. А.М. Горького: <<http://www.tverlib.ru/karel/etno5.htm>>, а также сайт «Тверские карелы» <<http://tverinkarielat.ru>>.

² *Данилова Т.А.* День Кегри // Тверская Карелия. Лихославльский район <<http://karel.tverlib.ru/tvercarel/obichai/prazdniki.html>>.

ИСПОЛНИТЕЛИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Юрий Новиков

БЫЛИНЫ КОЛОДОЗЕРСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ

Колодозеро — небольшой по северным меркам водоем на юго-востоке Карелии, в окрестностях которого на рубеже XIX—XX веков располагалось около десятка деревень. Собиратели фольклора редко посещали этот отдаленный район. В 1860 году здесь проездом в Каргополь и на реку Онегу побывал П.Н. Рыбников, зафиксировавший часть былинного репертуара Колодозерского старика. Спустя два года он получил записанные по его поручению 8 старин Трофима Романова. Последующие визиты фольклористов в плане эпической поэзии оказались малоэффективными. В 1940 году сотрудник Карельского научно-исследовательского института культуры В.Р. Дмитриченко нашел здесь единственную сказительницу Домну Андреевну Шпагину, исполнившую былинку «Добрыня и Алеша»; это же произведение в 1957 году студенты МГУ записали от Дарьи Семеновны Шпагиной.

В количественном отношении совокупный репертуар колодозерских певцов (15 вариантов, 13 сюжетов) сопоставим с индивидуальными репертуарами таких пудожских сказителей, как Никифор Прохоров, Андрей Сорокин, Иван Фофанов, и заметно уступает обширному былинному багажу Григория Якушова и Федора Конашкова. Быть может, этим объясняется тот факт, что на протяжении почти полутора столетий старины колодозерских сказителей оставались на периферии интересов отечественной науки. Между тем они заслуживают самого пристального внимания, поскольку позволяют составить более полное представление о некоторых закономерностях бытования былин, в частности о соотношении и взаимодействии локальных эпических традиций на Русском Севере.

От **Домны Андреевны Шпагиной** и ее младшей однофамилицы **Дарьи Семеновны** (видимо, невестки)¹ записана былина «Добрыня и Алеша»². Эти варианты настолько близки по всем параметрам, что их общие корни не вызывают сомнений. Шпагина-младшая, вероятнее всего, усвоила старину от своей свекрови. Судя по небольшому количеству инициальных частиц и наличию прозаических фрагментов (у Домны Андреевны их меньше), оба текста записаны не с пения. Отчасти это можно объяснить преклонным возрастом исполнительниц: в момент встречи с собирателями и Домне Шпагиной, и ее невестке было около 80 лет. Их варианты взаимно дополняют друг друга некоторыми факультативными подробностями, но сюжетобразующие мотивы и ключевые формулы в основном совпадают. В былине Шпагиной-младшей гораздо заметнее просматривается естественная для второй половины XX века тенденция к обновлению архаичной лексики. *Гусельшико яровчато* превратилось в *весельшико*; игру Добрыни-музыканта на пиру исполнительница не описала. Вместо *знатетки* и *изложенки* (приметы, по которым мать узнает Добрыню) появилось слово *ширём* (шрам).

Некоторые детали в былинах сказительниц свидетельствуют о взаимодействии местной эпической традиции с традициями как Прионежья на западе, так и Кенозерско-Каргопольского края на востоке³. В частности, это относится к знаменитой формуле быстротекущего времени:

*День за днем, как дождь дождит,
А неделя за неделю, как вода бежит.*

По нашим данным, восточнее Колодозера она встречается только в записях от книги вариантах. То же можно сказать о другом эпическом стереотипе:

*И стал Олёшенька к ей подхаживать,
Стал Настасьюшку да уговаривать.*

А вот формула «*Мне брат крестовые да лучшие рódного*», напротив, популярна на Кенозере, Моше, Волдозере и не характерна для обонежских записей. Домна Шпагина использовала также типичное для кенозерских певцов описание внешнего вида богатырского коня:

*А у Бурушка гривушка трех локот,
Шёрсточка трёх рядов⁴.*

¹ Это подтверждается косвенными данными. Домна Шпагина была на 20 лет старше Дарьи; после смерти мужа она переехала жить из деревни Усть-Река (в «Былинах Пудожского края» она ошибочно названа «Устеркой») в Заозерье, к сыну (Былины Пудожского края / подгот. текстов, статья и коммент. Г.Н. Париловой и А.Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941. С. 436, 502). В этой же деревне Заозерье проживала Дарья Шпагина.

² Былины Пудожского края. № 67; Архив кафедры фольклора МГУ. Экспедиция 1958 г. Тетр. 3. № 17.

³ Здесь и далее для сопоставлений используются не типовые, общепотребительные мотивы, формулы и словосочетания (описания пира у князя Владимира, богатырской скачки *чуть повыше леса стоячего*, постоянные эпитеты *чистое поле, добрый конь* и т.п.), а гораздо более информативные элементы — редкие или имеющие ограниченный ареал бытования.

⁴ Ср.: Онежские былины / подбор былин и науч. ред. текстов Ю.М. Соколова; подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948. № 209. Далее ссылки на былины из этого сборника с указанием порядковых номеров даются непосредственно в тексте

Единственная более или менее близкая параллель в других пудожских записях обнаруживается в былине А. Голованова (Соколов-Чичеров, № 56).

В отличие от репертуара Шпагиных эпический репертуар **Трофима Романова** из деревни Пирзаковской довольно обширен. В сборнике П.Н. Рыбникова опубликовано 7 былин, в том числе два контаминированных текста («Исцеление Ильи Муромца» + «Илья Муромец и Соловей-разбойник» и «Илья и голи кабацкие» + «Илья и Идолище»), а также ритмизованный пересказ сюжета «Святогор и Илья Муромец»¹. Собираатель получил их в 1863 году в чужой записи, судя по всему, достаточно точной. О возрасте сказителя сведений нет, но можно предположить, что в момент записи ему было не менее 50 лет. По данным А.Ф. Гильфердинга, Романов умер в 1870 году. С. Максимов, один из кенозерских певцов, считал его своим учителем (Гильфердинг, III, 502). На Русском Севере за пределами семьи былины перенимали, как правило, у пожилых людей, пользовавшихся репутацией умелых *нетарей*.

Отметив, что старины сказителей-земляков «близки по складу», П.Н. Рыбников считал Романова преемником Колодозерского старика, с которым ему довелось работать в 1860 году (Рыбников, I, LXXXVIII). Редактор второго издания сборника А.Е. Грузинский отнесся к мнению собирателя настороженно: «Трудно сказать, насколько это замечание верно: из пяти былин Колодозерского старика, вошедших в Рыбниковский сборник, только одна совпадает по сюжету с Романовскими (“Три поездки Ильи”), но она действительно сходна у обоих и притом она очень своеобразна» (Рыбников, II, 289). Сопоставительный анализ текстов подтверждает правоту Грузинского.

Колодозерские варианты «Трех поездок Ильи Муромца» близки по композиции и стилистическому оформлению; в них немало оригинальных элементов, отсутствующих у других олонечских сказителей. Оба исполнителя осознавали разбойников как *заставу великую короля Латынского*, оба включили в повествование развернутый эпизод из былины «Илья Муромец и голи кабацкие» (Колодозерский старик — № 165, стихи 58–85; Романов — № 142, стихи 52–80). В их текстах, поехав в ту дорожку, *где богаты быть*, богатырь *побил / убил поганого Чудища*. Вряд ли эти новации восходят к «более древнему изводу былины», как полагал А.Е. Грузинский (Рыбников, II, 431). Скорее всего, сказители путем перенесений из других произведений пытались сохранить как художественное целое ускользающую из памяти старину о трех поездках Ильи Муромца. Характерно, что во второй ее части Романов нарушил традиционную последовательность эпизодов — герой сначала едет *во ту росстань, где богаты быть*, а потом — *где женату быть*.

Некоторые мотивы и детали в «Трех поездках Ильи» Колодозерского старика и Т. Романова свидетельствуют об их контактах с кенозерами. Прежде всего это подробный рассказ о столкновении героя с чумаками-целовальниками и угощении вином голей кабацких. На Кенозере он неоднократно фиксировался собирателями как в виде самостоятельного произведения (Гильфер-

статьи; Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года: в 3 т. М.; Л., 1950. Т. 3. № 225 и др. Далее ссылки на записи А.Ф. Гильфердинга даются по этому изданию его сборника с указанием порядковых номеров непосредственно в тексте статьи.

¹ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: в 3 т. М., 1910. Т. 2. № 138–145. Далее ссылки на былины олонечских сказителей даются по этому изданию сборника П.Н. Рыбникова с указанием порядковых номеров непосредственно в тексте статьи.

динг, № 239, 249 и др.), так и в качестве вставного эпизода в былине «Илья Муромец и Идолище» (Гильфердинг, № 220, 232 и др.). С былинами из этого региона колодозерские варианты роднит также употребление редкой формулы *кожан в пятьсот рублей* (ср.: Гильфердинг, № 223, 240 и др.), упоминание *земли / города / короля латынского* (ср. *дорожка латынская*: Гильфердинг, № 239; *жеребцы латынские*: Гильфердинг, № 223, 229 и др.)¹. Однако самая чеканная формула, включающая это определение, принадлежит колодозерским певцам: *Заперта была земля Латынская*.

В текстах Романова имеются и **другие точки соприкосновения с кенозерской эпической традицией**. Обнаружив перед Киевом богатырскую заставу, Дюк благополучно избегает поединка с Ильей Муромцем и заручается его поддержкой: «...станут ли обижать [киевляне], сюда весть держи». Эта модификация сюжета, популярная на Кенозере, зафиксирована и на Пудогге (Рыбников, № 131 — А. Сорокин; Гильфердинг, № 218 — М. Нигозеркин). Как и в былине кенозера А. Гусева (Гильфердинг, № 288), Добрыня не сам идет за стрелой в терем Маринки, а посылает за ней *своего паробка да слугу верного*. Отчество жены Соловья-разбойника *Акулины Дудентьевны* навеяно редкой исторической песней о Щелкане Дудентьевиче, большинство вариантов которой записано на Кенозере (отдельные тексты найдены собирателями в Поморье и на Урале — сборник Кирши Данилова). К некоторым нестандартным мотивам и формулам Т. Романова близкие параллели обнаруживаются в географически удаленных от Колодозера районах. Таково, например, гиперболическое описание падения Соловья-разбойника с семи дубов:

*Мать сыра земля да всколыбалася,
Во Пачей-реке вода с песком помутилася* (Соколов-Чичеров, № 139)².

С былинной мошинского певца Н. Швецова (Гильфердинг, № 304) романовский вариант «Ильи и Калина» сближает оригинальный поэтический образ — не надеясь на спасение от нашествия татар, киевляне *звонят в плакун-колокол* (Соколов-Чичеров, № 141). Еще одна уникальная формула — *На вишо пропью, на колач проем* — кроме Колодозера зафиксирована собирателями только на далекой Печоре. В тексте Романова так собирается поступить с пленным Соловьем-разбойником его победитель Илья Муромец, а в старине одного из лучших печорских сказителей П. Маркова Алеша Попович и его *паробок* Еким намерены пропить брошенный в них Тугарином булатный нож с серебряными припоями (Свод, I, № 115).

Перекличек с обонежскими записями (Кизи, Повенец-Толвуй, Пудожский берег и центральная Пудога) в былинах Романова гораздо меньше, чем можно было ожидать. Его побывальщина об Илье Муромце и Святогоре (Соколов-Чичеров, № 138) по содержанию близка к ритмизованному пересказу Л. Бог-

¹ Этот эпитет использовал также выгозерский сказитель Ф. Никитин — *речь латынская* (Рыбников, № 110).

² Ср.: Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг.: в 3 т. СПб., 2002–2003. Т. 2. № 239 — Кулой; Былины: в 25 т. (Свод русского фольклора). СПб.; М., 2001. Т. 1–2: Былины Печоры; 2003–2006. Т. 3–5: Былины Мезени (далее — Свод, с указанием тома и порядкового номера текста. Т. 4, № 152, 153 и др. — Мезень).

данова из Кижей (Рыбников, № 51), заметно уступая ему по объему и обстоятельности повествования. Название освобожденного Ильей Муромцем русского города *Бежегов* (Соколов-Чичеров, № 139) созвучно или даже буквально совпадает с топонимами, встречающимися в вариантах ряда прионежских сказителей (Рыбников, № 61; Гильфердинг, № 56; Соколов-Чичеров, № 44 и др.). Формула *Киев-град на красы стоит* (Соколов-Чичеров, № 144) обычна в записях с Пудогги и из Кижей (Рыбников, № 63, 130; Соколов-Чичеров, № 21 и др.). В рамках местной традиции выдержано описание зыбучих болот — одной из застав, которые преодолевает Илья Муромец на пути в Киев (Соколов-Чичеров, № 139; ср.: Рыбников, № 127, 170 и др.).

Возвращаясь к сюжету «Три поездки Ильи Муромца», отметим, что у колодозерских сказителей совпадают или очень близки и другие нестандартные словосочетания:

И раздумался старый своим разумом

(у Романова — *своим умом*);

Зарычал атаман / атаманушко во всю голову

(этот глагол встречается еще в двух былинах Романова — Соколов-Чичеров, № 139, 140);

Налил <...> чашу красна золота¹.

Оригинальна формула, вложенная в уста королевны-обманщицы из «Трех поездок Ильи Муромца»:

У тебя есть ли охота, горит ли душа?

Видимо, эта новация принадлежит Колодозерскому старику, поскольку он неоднократно использовал ее в «Ставре», где подобный вопрос выглядит органичнее (Соколов-Чичеров, № 167, стихи 111, 124, 146, 171)². В *погребях глубоких* у коварной королевны

Наобманывано сорок царей, сорок царевичев,

Сорок королей, сорок королевичев.

(У Романова обманщица — просто *красная девица*, а не *королевична*, как в большинстве других олонецких записей, в том числе и у Колодозерского старика.)

В других старинах Т. Романова переключек с вариантами его земляка немного. Оба сказителя использовали составной эпитет *тоненький, беленький новшатер* (Соколов-Чичеров, № 145, 166); дополнили традиционное описание

¹ В другой былине Т. Романова есть формула, в которой глаголы *насыпать* и *налить* используются как синонимы:

Насыпь-ко ты чашу красна золота,

Другую насыпь скатна жемчугу,

А третью налей чиста серебра (Соколов-Чичеров, № 141).

² Частично эта формула представлена в старине А. Сорокина «Ставр Годинович»: «Горит душа, мне хочется» (Рыбников, № 133, стихи 159, 195). Этот пудожский сказитель родом из деревни Ченежи, примерно в 60 верстах к западу от Колодозера.

шегольских сапожек Чурилы Пленковича и Дюка Степановича еще одной подробностью:

*Под пята-пята воробышко летит,
Воробышко летит, перепурхивает;*

подчеркивали не совсем учтивое обращение богатырей с добытыми силой невестами:

Красну девицу в торока вязал (Соколов-Чичеров, № 145, 166);
(обычно так поступает Илья Муромец с побежденным Соловьем-разбойником).

В старинах сказителей-земляков сохранились архаичные детали, встречающиеся у немногих эпических певцов. Богатырь вяжет коня к воткнутому в землю копыю:

*Копье тупым концом во сыру землю,
Шелковый повод на злаченый гвоздь* (Соколов-Чичеров, № 139, 167)¹.

В былине Колодозерского старика Василий Буслаев, захватив в качестве трофея *шалыгу девяноста пуд*, доволен тем, что *брат пришел, по плечу ружье принес*². Аналогичную мини-формулу находим в «*Илье и Калине*» Романова. *Плененный татарами Илья Муромец*

*Стал исподлобья выглядывать,
И по плечу оружьяны присматривать.*

С текстами мезенских певцов (Свод, III, № 37, 40, 47; IV, № 97 и др.) переключается описание богатырской поступи:

*Он левой ногой во грядню столовую,
А правой ногой за дубовый стол*
(Соколов-Чичеров, № 169 — Колодозерский старик).

У Романова формула упрощена:

*Отворяй дверь на пятау,
Наперед ступай левой ногой* (Соколов-Чичеров, № 141).

¹ Ср.: Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / подгот. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М., 1977. № 11 (далее ссылки на уральский сборник даются в тексте статьи с сокращением КД и указанием порядкового номера текста); (Гильфердинг, № 80 — Т. Рябинин) и др.

² В старину слово «ружье» означало также «оружие вообще» (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1955. Т. 4. С. 109).

Возможно, с деловой практикой русского средневековья связана формула

*У нас записи-то с ним пописаны,
К записям у нас руки приложены,
К рукам у нас головы приклонены*

(Соколов-Чичеров, № 145; ср. стихи 165–167 в старине Колодозерского старика — № 169).

В усеченном виде эта формула есть и в сборнике Кириши Данилова: князь Владимир руку приложил к ерлыку скоропищату (КД, № 16).

Однако в целом количество сходжений в эпических песнях этих двух сказителей не превышает обычного для жителей соседних деревень уровня. Многие общеэпические формулы, которые могут быть использованы в разных сюжетах, встречаются только у одного из колодозерских певцов, а у другого их либо вообще нет, либо они оформлены иначе. Так, Т. Романов усложнил или изменил некоторые типовые формулы:

*Поклоняется на все на четыре стороны,
Князю Владимиру пятой поклон* (Соколов-Чичеров, № 139);

Крест на шатре, будто жар горит (Соколов-Чичеров, № 141).

Колодозерский старик использовал другие поэтические образы: поставив шатер в чистом поле, Михайло Потык

*Маковку надел красна золота,
От маковки лучи пекут:
День пекут по красному солнышку,
А ночь пекут по светлomu месяцу* (Соколов-Чичеров, № 166).

В одной из былин Романова (Соколов-Чичеров, № 145) герой говорит <...> да не с удрбюю («не робея»), но сказителю известен и типовой вариант формулы — «говори <...> не с упадкою» (Соколов-Чичеров, № 141). Сравнение Соловья-разбойника с сенной кучей *неподъемной*, встречающееся в былинах ряда олонецких сказителей, тоже слегка видоизменено: *И сидит Соловей у стремена*, как сenna копна (Соколов-Чичеров, № 139).

В художественном арсенале Т. Романова, как и у его земляка, сохранились архаичные синтаксические конструкции, свойственные языку средневековой деловой письменности, — сочетания глагола с отглагольным существительным или двух глаголов, которые равнозначны одному слову:

Чинил первую поездку богатырскую (Соколов-Чичеров, № 139);

Станем со мной бой держать (Соколов-Чичеров, № 145).

Оригинальны и выразительны некоторые другие формулы сказителя:

*Эта слава шла про Чурилушку Пленковича не ложная,
Что шея у Чурилы будто белый снег,*

*Личико у Чурилушки будто маков цвет;
А эта славушка про Чурила шла ложная,
Что умеет Чурилушка честь отдать и поздравствовать* (Соколов-Чичеров, № 144);

*У меня срощена собака на моем дворе
Отдать за тебя, Иванушко Годинович!* (Соколов-Чичеров, № 145).

Два текста Романов завершил былинными концовками: *Тем старина эта и покончилась* (Соколов-Чичеров, № 139, 141); его земляк ни разу их не использовал.

Приведенные факты не поддаются однозначному объяснению. Колодозерский старик, сказитель из соседнего поселения, безусловно, был известен Трофиму Романову¹. От него (или от общего предшественника) он усвоил былинку о трех поездках Ильи Муромца. Но считать, что Романов обязан своему земляку всем своим эпическим знанием, вряд ли правомерно. В их старинах совпадающих или близких общеэпических формул гораздо меньше, нежели в текстах «учителей» и «учеников» (например, Т. Рябинин и его потомки; И Сивцев-Поромский и А. Артемьева; Н. Прохоров и И. Фофанов; А. Сорокин и Г. Сидоров-Полевой и др.). Следует отметить, что в былинах Колодозерского старика тоже немало типовых формул, которые отсутствуют у его земляка, поэтому диапазон расхождений становится еще шире.

Трофим Романов не был выдающимся эпическим певцом, но некоторые фрагменты его текстов не уступают лучшим образцам классического формульного стиля. Таково, например, построенное на системе подхватов описание шубы богатыря-щеголя:

*На молодце шуба соболиная,
Того ли-то соболя заморского,
Заморского соболя ушистого,
Ушистого соболя, пушистого* (Соколов-Чичеров, № 144).

Выразительным сравнением с использованием диалектного глагола *пахнуть* («вымести») украсил сказитель своего «Илью и Калина»:

Как метлой пахнули силу поганую (Соколов-Чичеров, № 141).

В его былинах встречаются и другие областные слова: *выстал*; *ольги* (болота) *топучие*; *бажены* (любимые) *детушки*; *воронец*² («доска, привешенная на ве-

¹ Осведомленность олонечских крестьян о жителях удаленных деревень и происходящих там событиях достойна удивления. От Андрея Сорокина, жившего примерно в 20 километрах севернее Пудожа, П.Н. Рыбников «разведал про замечательных певцов в Волдозере, на Кенозере и других местностях Пудожского уезда» (Рыбников, I, с. LXXXVII). А.Ф. Гильфердинг не был на Колодозере, ближайшие точки его маршрута отстояли от него на 70–80 верст. Но собирателю сообщили о том, что Т. Романов уже умер (Гильфердинг, I, с. 40–41).

² *Воронец* вместо боевого оружия Илья Муромец использует и в былине кенозерской певицы И. Калитиной (Гильфердинг, № 232).

ревках поперек избы»); *дробь* («выжимки») — два последних примечания принадлежат П.Н. Рыбникову (Рыбников, II, с. 301, 303). Вместе с тем Романов иногда использовал церковнославянизмы и другие чуждые фольклорному лексикону слова и речевые обороты (*громкий глас; поёшь, еси* («ешь»); *просит* <...> *со усердием; искать докторов; Дюкова наложница*).

И в других случаях сказителю не удавалось избежать отклонений от эпического канона, смысловых неувязок и противоречий. Зачин «Ильи и Идолища» (Соколов-Чичеров, № 140) позаимствован из сюжета «Илья Муромец и Соловей-разбойник». Добрыня живет *в Москве, на горке на Вишвой* (ср. местную редакцию былины «Соловей Будимирович»), но мать запрещает ему *в Киев* ездить *во тыя улочки Маринские* (Соколов-Чичеров, № 143). Механические перенесения из других сюжетов не всегда согласуются с контекстом. На богатырской заставе Дюк находит не только Илью Муромца, но и Самсона Самойловича (наваяно пудожской модификацией сюжета «Илья Муромец и Калин-царь»), называет его *дядюшкой*, хотя сам он вырос за пределами былинного Киевского княжества и впервые едет в его столицу (Соколов-Чичеров, № 144). Чернигов осознается как чужеземный город, что характерно для пудожских редакций сюжета «Иван Годинович»; более того — расположен он *за славным за синим морем* (Соколов-Чичеров, № 145). У киевского *князя* Владимира *царский двор, царское крылечико, цареви приворотники* и т.п., а в знаменитой столице православного мира правит *цареградский князь* (Соколов-Чичеров, № 140).

Иногда Романов включал в свои былины сказочные мотивы и образы. Соперником Ивана Годиновича оказывается *Кощей* Бессмертный, перед поединком с богатырем он говорит:

Кому на бою будет Божья помочь.

В устах мифического персонажа эта фраза явно неуместна. В финале «Добрыни и Маринки» (Соколов-Чичеров, № 143) *бабушка-задворенка*, возвращающая герою человеческий облик, *обвернула злодейку собакою* (ср. с волшебной сказкой¹).

Т. Романов — один из немногих сказителей, которые вместо традиционно имени *Калин* называли татарского царя *Каином* (Соколов-Чичеров, № 141). В.П. Аникин высказал предположение, что «“Калин” — обычная народная этимология имени Каина»; «Массе народных сказителей эпических песен имя Каин не было понятно, и они превратили его в “Калина”»². С такой трактовкой трудно согласиться. Народная этимология предполагает замену непонятого слова понятным. Имя *Калин* ничего не говорит русскому крестьянину, а *Каин* многим был знаком по Ветхому Завету и церковным проповедям.

Колодозерский старик, имя которого так и осталось неизвестным науке, — самая яркая фигура среди местных носителей эпической традиции. Его искусство высоко ценил П.Н. Рыбников, считавший этого певца одним из немногих

¹ The Types of the Folktales: A Classification and Bibliography / A. Aarne's Verzeichnis der Marchentipen (FF Communication. No. 3) translated and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1964. No. 449.

² Аникин В.П. Русский богатырский эпос: пособие для учителя. М., 1964. С. 109.

«настоящих сказателей» (Рыбников, III, с. 317). (Заметим, что этого звания он не удостоил таких незаурядных певцов, как Никифор Прохоров, Терентий Иевлев, Николай Дутиков.) Собирателю не удалось зафиксировать весь репертуар Колодозерского старика. По дороге из Шалы в Пудож Рыбников сильно ушиб руку, что заметно снизило его работоспособность. «Сам я мог записывать с большим трудом. Так, в Колодозере я отыскал первостепенного сказателя, с лишком девяностолетнего старика. <...> Будь я здоров, я с ним не расстался бы; а тут пришлось записать 5 былин, и некого было попросить заступить мое место, потому что даже старшина был неграмотен» (Рыбников, I, с. LXXXVIII). Не исключено, что по просьбе собирателя работа с этим сказателем все-таки была продолжена. Через год с небольшим он писал П.А. Бессонову, что ждет «сборников былин из Колодозера от старика, у которого я уже прежде записывал былины, и от сумозерского сказателя» [Андрея Сорокина. — Ю.Н.] (Рыбников, III, 317). Но если старины Сорокина Рыбников получил, то колодозерских так и не дождался. На наш взгляд, его надежды на новые записи были вполне обоснованными. Перечисляя эпические песни, которые знал Колодозерский старик, собиратель назвал «Дюка», оставшегося незафиксированным. Маловероятно, чтобы сказитель такого масштаба не знал самых популярных на Пудог сюжетов «Добрыня и Алеша», «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Исцеление Ильи Муромца».

Безупречный художественный вкус, виртуозное владение словом позволяли сказителю создавать оригинальные поэтические образы, легко и непринужденно формировать отдельные стихи и «выстраивать» их в крепко спаянные тирады. Перечисляя киевских богатырей, он для каждого из них находил характерный эпитет. Князь Владимир

*На богатырей службы наметывал:
На первого богатыря, старого Илью Муромца,
На второго богатыря, молода Добрыню Микитича,
На третьего, на душечку Михайлу Потыка Ивановича*
(Соколов-Чичеров, № 166).

Катерина Микулична, с нетерпением поджидавшая в гости Чурилу, пеняет ему за задержку:

*У меня ставленые столики — не обранные,
А ставленые питьица — не выпитые,
А сряжены ества — не съеденые:
Все ждала Чурилушку Пленковича*
(Соколов-Чичеров, № 168).

У князя Владимира

*Некому играть в гусли на честном пиру,
Игр играть, напевки напевать
Про старые времена и про нынешни,
И про все времена доселюшны*
(Соколов-Чичеров, № 167).

Колодозерский певец обладал редкостным даром органично сопрягать краткость с выразительностью, добиваясь афористического звучания отдельных строк:

*Кто от беды откупается,
А Чурила на беду накупается;*

Того дела Чурилушка не пятится (Соколов-Чичеров, № 168);

*Званому гостю место есть,
А незваному гостю места нет* (Соколов-Чичеров, № 169);

И кинуло его в забытку спать;

Силу всю прибил, припленил (Соколов-Чичеров, № 166).

Увидев своего *крестового батюшку* в разгар боя с новгородцами, Василий Буслаев выговаривает ему:

*Тебя ли черт несет
На своего на любимого крестничка?
А у нас-то ведь дело деется,
Головами, батюшка, играемся* (Соколов-Чичеров, № 169).

Некоторые сюжетобразующие мотивы, детали и формулы Колодозерского старика не имеют близких аналогов в других записях былин и, возможно, являются результатом его индивидуального творчества. Когда *князь новгородский* отказался принять дары у матери Василия Буслаева и помириться с ее сыном, Авдотья Васильевна

*Рассеяла красно золото и чисто серебро
И скатен жемчуг по чисту полю,
Сама говорила таковы слова:
«Не дорого мне ни золото, ни серебро, ни скатен жемчуг,
А дорога мне буйная головушка
Своего сына любимого,
Молода Васильюшка Буслаева»* (Соколов-Чичеров, № 169).

Известное лучшим кенозерским певцам гиперболическое описание «джигитовки» Чурилы Пленковича:

*С коня он на конь перескакиваё,
Через три-то он коня да на четвёртого* (Гильфердинг, № 229)

в былине пудожского сказителя оформлено по-другому, но не менее ярко и выразительно:

*С коня на конь перескакивает,
Умолодцев шапочки подхватывает,
На головушки шапочки покладывает* (Соколов-Чичеров, № 168).

Следует отметить, что Колодозерский старик удачно использовал в своих формулах бытовую и диалектную лексику. Чтобы вынудить *змею подземельную* принести живой воды, Михайло Потык убивает змееныша:

*Он положил под каблук змееныша, —
Одна стала грязь подпорожная.*

Поднять камень, в который коварная жена превратила Потыка, смог только прохожий старичок (на самом деле — *Микола Можайский*); киевским богатырям это оказалось не под силу.

*Прискочил ко камню Добрыня Никитич,
А не мог под камень ветра подпустить* (Соколов-Чичеров, № 166).

Вооружившись *черленным вязом*, Василий Буслаев расправился с новгородской *силой*. *Набило мужиков, как погоду*, — резюмировал сказитель (Соколов-Чичеров, № 169). (В севернорусских говорах *погодой* называют непогоду, ненастье¹.)

Как уже отмечалось выше, некоторые диалектные слова и грамматические формы встречаются в текстах обоих пудожских певцов. К этому списку можно добавить еще несколько примеров из былин Колодозерского старика: *приплыла* (приползла) *змея подземельная*; *стоснулося* (стало *тошно* — тяжело, несносно) *богатырю во сырой земле*; *пестнё-угол* («против устья печки» — примечание собирателя: Рыбников, II, с. 469); *времена доселюшны* (прежние, до сего дня); *жуковины* (перстни); *бить* <...> *нежалухою* (два последних слова использовали и другие прионежские певцы: Гильфердинг, № 77, 151 и др.).

На фоне других пудожских записей былины Колодозерского старика выделяются наличием мощного пласта архаичных элементов разного уровня, многочисленными переключками с вариантами из других регионов, порой удаленных от его родной деревни на тысячу — полторы тысячи километров. Характерные для эпических песен картины средневекового быта сказитель нередко обогащал новыми красками. Подданные князя Владимира жалуются, что Чурила со своими дружинниками

*Кунных-то лисов всех выловил,
Кунную рыбу выдавал*² (Соколов-Чичеров, № 168).

Выделенный нами эпитет означает «обильный, дорогой» и связан с теми даяками временами, когда «беля, кунья, соболя меха заменяли деньги»³. В другом тексте упоминается *булат иверьянский* (Соколов-Чичеров, № 167) — либо испанский («Иберийские горы» на северо-западе Пиренейского полуострова), либо закавказский, что более вероятно («Иберия» — древнее название Грузии). Традиционное заклинание *Настасьи Лиходеевны*, превратившей

¹ Даль В. Указ. соч. Т. 3. С. 155.

² У Рыбникова ошибочно записано *повыдавал*.

³ Даль В. Указ. соч. Т. 2. С. 218.

Михайла Потыка в *бел горюч камень* (Соколов-Чичеров, № 166), дополнено весьма архаичной подробностью:

*А пройдет времечка три году,
И пройди сквозь матушку сыру землю
(то есть смерть богатыря станет необратимой).*

С этими фактами гармонично сочетаются лексические архаизмы и историзмы, грамматические формы древнерусского языка: *изба куреная* (курная); *мелкая чета*, *князья-бояре* (подвластные князю Владимиру); *дощечка тавлейная*, *играть в дороги тавлеи красна золота*; *труднички-рабнички* («работающие на монастырь по обету, бесплатно»¹); *и приводил ю [ее] во веру крещеную*; *блеста позолоченная* («кольцо, вделанное в металлическую доску и прибитое к воротам»²).

Примечательно, что в текстах Колодозерского старика нет ни одного слова или формулы, выходящих за рамки традиционного былинного лексикона, — случай едва ли не уникальный в истории бытования русского эпоса. В этом плане с ним не могут сравниться даже самые прославленные сказители Олонечского края, в старинах которых изредка встречаются лексические модернизмы: Т. Рябинин — *рубашечки-манишечки*; В. Лазарев — *слесаря*; А. Чуков — *карты билиартовы*; П. Калинин — *фельдмаршалы*; Н. Прохоров — *балалаечки*; А. Сорокин — *публикуй указы строгие*; И. Сивцев-Поромский — *извозчик*; П. Воинов — *шляпа с полимажами* и др. Подобные новации есть и у Кирши Данилова — *приказчики хорошия*; *таможня*; *караулы* и т.п.

Как и у большинства лучших сказителей Прионежья, влияние сказок в былинах этого певца почти не ощущается. Можно указать лишь два примера: упоминание *меча-кладенца* в описании богатырского оружия и необычную развязку сюжета «Михайло Потык»: женившись на своей спасительнице, дочери царя Вахрамея, богатырь

*Да в том царстве царем стал,
Тут стал жить да быть,
Добра наживать, и теперь живет* (Соколов-Чичеров, № 166).

В былинах Колодозерского старика особого внимания заслуживают мотивы и образы, близкие параллели к которым обнаруживаются в сборнике Кирши Данилова (Урал). Только эти два исполнителя соединили былины «Чурила и князь» и «Чурила и Катерина» в одно сводное произведение. Пудожский певец довел повествование до логического конца (Соколов-Чичеров, № 168), а в уральском сборнике второй сюжет обрывается в самом начале (по следам на снегу выясняется, что новый княжеский стольник Чурила Пленкович тайком зашел во двор *старого Бермяты Васильевича к его молодой жене Катерине прекрасной*) (КД, № 18). Служба Чурилы в Киеве кратко описана в некоторых кенозерско-каргопольских вариантах первого сюжета (Гильфердинг, № 223; Рыбников, II, с. 463 — подстрочное примечание), но в них интрига исчерпыва-

¹ Даль В. Указ. соч. Т. 4. С. 437.

² Там же. Т. 1. С. 96.

ется повышенным вниманием княгини Апраксии к герою и недовольством князя Владимира по этому поводу. В былине колодозерского сказителя Чурила живет во *Киевце*, на матушке <...> на *Сороге на реке*; в уральском сборнике — *пониже Малова Киевца*, на берегу реки *Череги*. *Малой Киев* фигурирует в одной из пинежских записей старины «Илья Муромец и Соловей-разбойник»¹. Традиционная река *Сорога* у Кириши Данилова заменена сходным по звучанию названием реальной реки *Череги* в окрестностях Пскова (КД, с. 440 — примечание Б.Н. Путилова). Факт замены очевиден, поскольку прозвище отца Чурилы в уральском варианте осталось прежним и оно напрямую связано с былинным названием реки — *Пленка Сорожения*.

После стихотворного текста «Трех поездок Ильи Муромца» П.Н. Рыбников поместил свой собственный пересказ побывальщины об этом богатыре, которую он слышал от Колодозерского старика (Рыбников, II, 435–436). В нем конспективно изложено содержание двух сюжетов — «Илья Муромец и Сокольник» (у пудожского певца «*Бориска*») и «Бой Добрыни с бабой Авдотьей *Горыничкой*». Контаминация этих же произведений есть в уральском сборнике (КД, № 50), причем и здесь сын Ильи Муромца — *Борис-королевич млад*, а его мать — *баба Горыничка*. (Первое имя встречается также в ряде архангельско-беломорских былин и в одном из алтайских текстов².) В прозаическом вступлении к старине «Василий Буслаев» (Соколов-Чичеров, № 169) ключевой мотив созвучен с финальным эпизодом былины о Дунае-свате в сборнике XVIII века (КД, № 11). Оба сказителя использовали нехарактерный для эпического лексикона глагол «*плонуть*» — Колодозерский старик в былине «Михайло Потык» (Соколов-Чичеров, № 166), а Кириша Данилов — в «Ставре» и «Илье и Калине» (КД, № 15, 25). Есть это слово и в старине «Василий Буслаев» калики из Красной Ляги (Рыбников, № 198 — Каргополье). Еще одна параллель — необычная краткая форма прилагательного *не весел*, *не радощен* (Рыбников, № 169; КД, № 16, 22 и др.). Изредка она встречается у сказителей с Кенозера и Моши (Гильфердинг, № 222, 227, 306).

С фольклорными традициями сопредельных районов у Колодозерского старика есть и другие примечательные точки соприкосновения (часть из них была указана при анализе былин Т. Романова). Он — единственный прионежский сказитель, описавший редкий способ эпической расправы: Михайло Потык *царя Вахрамея на воротах расстрелял* (Соколов-Чичеров, № 166). Этот мотив был известен ряду певцов из Кенозерско-Каргопольского края (Гильфердинг, № 266; Рыбников, № 196), зафиксирован он и на реке Кулой³. Былину о Чуриле с кенозерскими вариантами роднит подробное описание его дружинников (Соколов-Чичеров, № 168, стихи 80–89; ср.: Гильфердинг, № 251, стихи 157–171; и др.). Как и мошинский сказитель Н. Швецов (Гильфердинг, № 304–306), Колодозерский старик использовал редкое в былинах слово *сударь* (Соколов-Чичеров, № 167) (ср. некоторые печорские и мезенские

¹ Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. СПб., 2002. Т. 1. № 38.

² Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова / изд. подгот. С.Н. Азбелев и Ю.И. Марченко. СПб., 2002. № 94 и др.; Былины и исторические песни из Южной Сибири / записи С.И. Гуляева. Новосибирск, 1939. № 29.

³ Архангельские былины и исторические песни. СПб., 2003. Т. 2. № 249, 271.

тексты: Свод, I—II, № 6, 179, 235; V, № 149 и др.). В этих же регионах бывшей Архангельской губернии неоднократно фиксировалась уникальная для олонецкой традиции формула колодозерского певца — Василий Буслаев

*Прямо шел во грядню столовую,
Он левой ногой во грядню столовую,
А правой ногой за дубовый стол*

(Соколов-Чичеров, № 169; ср.: Свод, III, № 37, 40, 50 и др.), а также характеристика юного богатыря: *малешенек <...> и зеленешенек* (Соколов-Чичеров, № 169; ср.: Свод, I, № 12, 141; IV, № 173 и др.).

В отличие от вариантов Трофима Романова в текстах его земляка гораздо больше сходжений с записями из западных былинных регионов Олонецкого края (Пудожский берег и центральная Пудога, Кижы, Повенец-Толвуй). В былине «Михайла Потык» (Соколов-Чичеров, № 166) князь Владимир отправляет богатыря *коренить языки человечески* (покорять другие народы), *прибавлять земельки святорусския*. Аналогичный наказ

*Кори ты там языки неверныи,
Прибавляй земельки святорускияи*

получает герой в варианте Н. Прохорова (Гильфердинг, № 52). В этой же старине царь *Вахрамей Вахрамеевич* отказывается убивать спящего богатыря, успокаивая его жену-изменницу:

*Единое дерево не темный лес,
А един человек не рать в поле!*

Аналогичную формулу пудожские сказители разных поколений использовали в сюжете «Соломан и Василий Окулович» (Рыбников, № 137; Соколов-Чичеров, № 27 и др.). Как и у Никифора Прохорова, *старичище*, вернувшийся Михайла Потыка к жизни, оказался *Миколой Можайским* (в других прионежских вариантах — *Миколой святителем, Михайлом Архангелом* — Гильфердинг, № 6, 40 и др.). Для прионежской традиции характерны еще два эпических стереотипа, входивших в художественный арсенал колодозерского сказителя:

*Не достать Ставра, разгневить посла,
А достать Ставра, увезет Ставра.*

(Соколов-Чичеров, № 167; ср.: Гильфердинг, № 151; Рыбников, № 133 и др.);

*Ай же ты, мой добрый конь!
Сюда меня нес три месяца,
А взад меня носи в три часа.*

(Соколов-Чичеров, № 166; ср.: Гильфердинг, № 49, 107 и др.)

Приведенные выше факты и наблюдения позволяют сделать некоторые обобщения.

Вплоть до конца XIX — начала XX века на Колодозере сохранялись весьма *благоприятные условия для активного бытования эпической поэзии*. Плотная группа деревень, населенных давними старожилками этих мест (возможно, прямыми потомками новгородских переселенцев эпохи раннего Средневековья), расположена на пересечении важнейших путей сообщения. В древние времена через Колодозеро проходил один из главных маршрутов из Новгорода в его северо-восточные владения. Позднее здесь проложили тракт, соединивший Обонежье с Каргопольем и южными уездами Архангельской губернии. Отсюда начиналась «столбовая» почтовая дорога на Кенозеро, реку Онегу и Мошинское озеро (до революции эти районы входили в состав Пудожского уезда Олонецкой губернии). В колодозерских деревнях ночевали водлозеры, торговавшие рыбой с каргополами и покупавшие у них пшеницу; здесь останавливались каргопольские *калики перехожие* — бродячие певцы духовных стихов, которые кроме религиозных произведений нередко знали и исполняли старины. Благодаря этому местные знатоки былевого эпоса получали возможность не только демонстрировать гостям свое мастерство, но и пополнять свой эпический багаж новыми сюжетами, оригинальными мотивами и формулами, позаимствованными у жителей соседних районов.

Именно в таких условиях, в зонах повышенной контактности формировались репертуары лучших сказителей Прионежья и Кенозерско-Каргопольского края — Т. Рябинина, А. Чукова, Н. Прохорова, А. Сорокина, И. Сивцева-Поромского и др. Не удивительно, что и на Колодозере, которое было обследовано собирателями гораздо хуже, в 60-х годах XX столетия нашли *незаурядные исполнители — Трофим Романов и Колодозерский старик*. К сожалению, их тексты до сих пор остаются малодоступными для массового читателя. Отчасти это объясняется тем, что составители хрестоматий и антологий предпочитают публиковать записанные с пения варианты из сборника А.Ф. Гильфердинга (П.Н. Рыбников и его корреспонденты нередко записывали под диктовку исполнителей), а отчасти тем, что даже в лучших былинах Колодозерского старика встречаются прозаические фрагменты, что снижает их художественную ценность в глазах популяризаторов фольклора.

После революции из-за изменения административных границ Колодозеро оказалось на крайнем юго-востоке Карельской республики и превратилось в настоящий «медвежий угол». Некогда оживленные дороги, как поется в былинах, *заколodelи, замуравели*, мосты разрушились, многие деревни опустели. Естественно, и эпическая традиция в этих местах постепенно угасала, что подтвердили материалы экспедиций МГУ. Такую же картину собиратели наблюдали на Выгозере, Сумозере, Кумбасозере, Лекшмозере и в других регионах, оказавшихся в сходной ситуации.

Анализируемые тексты подтверждают некоторые закономерности бытования былин, выявленные на другом материале. Многие десятилетия *Колодозеро служило своеобразным мостом между эпическими традициями Обонежья и Кенозера*. У Т. Романова доминировала кенозерская составляющая, в старинах его земляков она уравновешивалась прионежскими элементами. Чтобы выяснить, чем вызваны те или иные схождения — общими корнями локальных вариантов

национальной культуры или прямыми контактами их носителей, в каждом конкретном случае нужны дополнительные исследования.

В статье указано *немало совпадений* или переключек *с записями из отдаленных областей России, вплоть до Кулоя, Мезени, Печоры и Урала* (сборник Кирши Данилова). Видеть в них заимствования вряд ли правомерно — вероятность непосредственного общения пудожан с жителями этих местностей ничтожно мала. Не менее рискованно ссылаться на проявления типологического сходства, обусловленные близостью художественного мышления эпических певцов. Этим можно объяснить 3–4 подобных случая, а в текстах колодозерских сказителей наберется около 20 очевидных переключек с архангельско-беломорской традицией и уральским сборником. На наш взгляд, необходимо учитывать еще одну возможность. Многие из отмеченных выше деталей и формул некогда могли входить в общерусский фонд, но впоследствии они сохранились в одних регионах и выветрились в других.

Ко второй половине XIX века в колодозерских былинах, как и в других эпических регионах, усилилось *влияние волшебных сказок* (не случайно их меньше всего в текстах самого старшего по возрасту сказителя — Колодозерского старика). Здесь гораздо раньше, нежели в соседних локальных традициях, наметилась *тенденция к усложнению структур эпических песен* путем соединения самостоятельных сюжетов в одном произведении. Среди опубликованных в сборнике П.Н. Рыбникова текстов доля контаминированных составляет почти 40 процентов (5 из 13). На остальной территории Пудогги в до-революционных изданиях удельный вес контаминированных былин в два раза меньше (16 вариантов из 86), а на Кенозере он не превышает 11 процентов (4 из 37). В записях советского времени контаминированные варианты стали довольно массовым явлением¹. Сравнение текстов Колодозерского старика и его младших по возрасту землячков подтверждает еще одну закономерность, характерную для эволюции русского эпоса, — *постоянное обновление лексики*. Видимо, во все времена устаревшие, ставшие непонятными слова и грамматические формы заменяли новыми, но происходило это в рамках традиционного фольклорного лексикона и бытовой речевой практики крестьян. На рубеже XIX и XX столетий и здесь обозначились кризисные явления. Сказители новых поколений все чаще начали обращаться к книжной лексике, реалиям современного городского быта и к другим чужеродным для эпической поэзии элементам (церковнославянизмам, заимствованиям из западноевропейских языков и т.п.). Примечательно, что в текстах Колодозерского старика, родившегося во времена Фонвизина и Пугачева, подобные новации отсутствуют, а в былинах Трофима Романова, Домны и Дарьи Шпагиных они становятся обыденным явлением. А вот областные слова и грамматические формы, к которым охотно прибегали Колодозерский старик и Романов, их землячки не использовали.

¹ Подробнее см.: Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С. 51–60.

Фарида Галиева

ПЕРЕДЕЛКИ РУССКИХ ПЕСЕН У НАРОДОВ БАШКОРТОСТАНА¹

Целью статьи является освещение процесса переделок русских песен у народов Башкортостана — башкир, татар, чувашей, удмуртов и других, а также у самих русских на протяжении XX века и до наших дней. Хронологические рамки обусловлены тем, что в прошлом столетии в Урало-Поволжье особенно активно проходили процессы индустриализации, интернационализации, ассимиляции малочисленных народов в русской среде. Сложился русский культурный суперстрат², который повлиял на все сферы жизни, в том числе на фольклор, в частности способствовал распространению русских песен и их переделок. Нет сомнений в том, что это явление имело место в регионе и в более ранний период³. Вместе с тем заслуживает отдельного внимания богатый и разнообразный верхний пласт культуры (а это немного и немало — целое столетие).

Переделки народных песен описал Ю.М. Соколов в классическом университетском учебнике «Русский фольклор», где один из разделов назван «Песенники и народные переделки песен». В нем автор анализирует получившие распространение с конца XVII века рукописные и печатные песенники — связующее звено между литературными и фольклорными текстами, отмечая частые «подставки новых текстов к популярным мотивам». Ю.М. Соколов выделяет переделки механические (от непонимания или «недослышки» исполнителей, из-за ошибок памяти) и органические. При этом «народный вкус, воспитанный на прекрасной многовековой поэтической традиции», творчески перерабатывал материал, часто улучшая текст исходя из новой социальной реальности, «устраняя непонятное, идеологически и психологически чуждое»⁴.

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ — Урал, № 09-04-84403 а/у.

² Русские в Башкирии на протяжении последних столетий по своей численности превосходят другие этносы. В 2002 году их насчитывалось 1 490 715 тыс. чел. (36,4 % населения республики). С середины XIX века до наших дней славянское (русские, украинцы, белорусы) и тюркское (башкиры, татары, чувашаи) население находятся в устойчивом демографическом равновесии (соответственно 38,1 % и 54,0 %). Другие народы, включая финно-угорские (удмурты, марийцы, мордва), составляют менее 10 % населения. Всего к началу 2002 года в Республике Башкортостан было представлено 130 национальностей и этнических наименований.

³ См.: *Рыбаков С.Г.* Очерк быта и современного состояния инородцев Урала // Наблюдатель. 1895. № 7. С. 271–291; № 8. С. 294–309; *Он же* Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта // Записки Имп. АН по ист.-филол. отд.-нию. СПб., 1897. Т. 2. № 2. В частности, С.Г. Рыбаков писал, что башкирскую песню «Тэфтелев» на слова М.Ю. Лермонтова на Урале распевают русские: *Рыбаков С.Г.* Музыка и песни уральских мусульман. С. 7.

⁴ *Соколов Ю.М.* Русский фольклор: учеб. пособие. 3-е изд. / отв. ред. В.П. Аникин. М., 2007. С. 485, 491, 497, 483. (Классический университетский учебник).

Опираясь на опыт предшественников и накопленный собственный материал, мы определяем переделку песен как творческое явление, характерное для фольклорно-этнографической среды разных народов Южного Урала: русских (Э.В. Померанцева, Н.П. Колпакова, А.И. Лазарев, В.Е. Гусев, Л.И. Брянцева), башкир и татар (Л.Н. Лебединский, А.И. Харисов, Р.С. Сулейманов, Б.С. Баимов), чувашей (М.Г. Кондратьев), удмуртов (Т.Г. Миннияхметова), украинцев (М.М. Плисецкий, М.Я. Береговский), белорусов (Ф.Г. Ахатова), мордвы, марийцев и других (И.Е. Карпухин).

Башкирские фольклористы установили, что переводы русских песен на башкирский и татарский языки с их дальнейшей переработкой получили широкое распространение после Октябрьской революции, когда в музыкальный быт местных народов стремительно вошли песни нового, революционного времени: «Интернационал», «Марсельеза», «Варшавянка», «Кузнецы», «Похоронный марш»¹; произведения молодых советских поэтов и композиторов: «Марш Буденного», «Красная Армия всех сильнее», «Дан приказ ему на запад», «Три танкиста»². В 1920-х годах с новыми башкирскими словами пелись русские песни «Знаю, ворон, твой обычай», «Рассыпайся врассыпную». Припевы в этих песнях, выражающие основную идею произведения, оказывались прямым переводом с русского. От солдатской песни «Соловей, соловей, пташечка» в башкирском и татарском исполнении осталась мелодия и лишь начальные слова³.

С 1930–1940-х годов башкиры и татары пели русские песни «Светит месяц», «Косилка-молотилка» в вольном переводе на родные языки. Песня М. Исаковского и М. Блантера «Катюша» исполнялась и с основным текстом, и в башкирском переводе Г. Амири под названием «Зэйтунэкэй»⁴. Среди башкир Самарской и Саратовской областей стала популярной песня «Проводы» («Как родная меня мать провожала»), сочиненная Д. Бедным на мелодию восточнославянской песни «Про комара». Она была переинтонирована и распространялась среди киргизо-камеликских (курганских) башкир как башкирская песня под названием «Халдат йыры» («Песня солдата») ⁵.

Создание новых текстов к мелодиям, заимствованным от русского населения, происходило у удмуртов Башкирии. Так, например, И.Е. Карпухин заметил, что на мелодию «Хас-Булат удалой» в удмуртской среде была создана песня «Тон чебер апае» («Ты — красивая сестра») ⁶. Чаше местные удмурты создавали новые тексты к популярным татарским и башкирским мелодиям. Например, мелодия шуточной татарской песни «Шестеро парней» послужила

¹ *Лебединский Л.Н.* Башкирские народные песни и наигрыши / под общ. ред. С.А. Аксюка. М.: Сов. композитор, 1962. С. 50; *Харисов А.* Наследие: Наблюдения и исследования по башкирскому фольклору и образцы народной словесности / сост. З. Мамаева (Харисова), А. Сулейманов. Уфа, 2004. С. 375.

² *Сулейманов Р.С.* Жемчужины народного творчества Урала. Уфа, 1995. С. 152.

³ *Баимов Б.С.* Башкирская современная народная песня // Башкирский фольклор. Исследования и материалы. Уфа: Гилем, 1999. С. 131.

⁴ *Сулейманов Р.С.* Указ. соч. С. 154.

⁵ Там же.

⁶ *Карпухин И.Е.* Свадьба русских Башкортостана в межэтнических взаимодействиях / Стерлитамакский гос. пед. ин-т; Рос. АН, Уфимский науч. центр, Ин-т ист., яз. и литер. Стерлитамак, 1997. С. 170.

отправной точкой для сочинения новых текстов на удмуртском и русском языках для концертного исполнения¹. Нами на удмуртском празднике В́ой (аналог русской Масленицы) была записана хороводная величальная песня на русском языке на мелодию широко распространенной татарской песни с запевом «Эх, тала-тала», а другая — русская песня «А мы просо сеяли»². От русского населения она записана И.Е. Карпухиным³.

Песня о просе зафиксирована М.Г. Кондратьевым в переработке у чувашей Башкортостана под названием «Зерем пгсса вир акргм». Прообразом чувашской песни «Шывсем юхаз» («Текут воды») стала русская песня «Ах, по морю», «несмотря на то что чувашаи сохранили сакральное отношение к хороводным песням»⁴. Зафиксированы примеры сочинения текстов на чувашском языке к популярным русским песням «Коробейники», «Светит месяц», «Ах, Самара-городок». Реже такому переосмыслению подвергались авторские произведения. Например, напев песни М. Блантера «Под звездами балканскими» в Федоровском районе записан с текстом «Пирмн ялгм» («Моя деревенька»)⁵.

Распространение переделок русских песен у башкир, татар, чувашей, удмуртов и других народов Башкортостана обусловлено несколькими факторами, но особенно — сложившимся несколько столетий назад численным превосходством русского населения, полиэтнизацией селений и широкой популярностью русской песенной культуры. В годы социалистического строительства русский песенный фольклор в Башкирии жил «полнокровной жизнью», пели все и везде: на колхозных полях, в садах, на скотных дворах, деревенских улицах и клубах, в домах⁶.

У старшего поколения русских дольше сохранялось предпочтение традиционной песни, особенно лирической. В репертуаре был календарный, свадебный, необрядовый фольклор, в том числе песни с многовековой историей. Например, историческая «Соловей кукушечку уговаривал», игровая «Где же ты, зайныка, погуливал?», шуточная «Заводила ничего, да поставила на чело» встречаются в песенниках с конца XVIII века. Нередки переделки текстов литературного происхождения: «Сидели две голубки» («Сережа-пастушок») — стихотворение М.В. Ломоносова, «Ехали солдаты со службы домой» — С.Т. Аксакова⁷ и т.д. Об этом свидетельствуют материалы экспедиций Башкирского научно-исследовательского института языка и литературы

¹ Миннихметова Т.Г. Роль этнической среды в формировании песенного репертуара деревни // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С. 134–136.

² Полевые материалы автора (далее — ПМА) 1991 г. Д. Ташкичи Илишевского района Башкортостана.

³ Зоренька вечерняя: сб. песен / сост., вступ. ст. и коммент. И.Е. Карпухина; сост. и муз. ред. И.Н. Васильева. Стерлитамак, 2000.

⁴ Кондратьев М.Г. Музыкальная культура чувашей Приуралья // Традиции и современность в культуре народов. Уфа, 1999. С. 40–42.

⁵ Кондратьев М.Г. Музыкальная культура: традиции и новации // Чуваши Приуралья: культурно-бытовые процессы / Науч.-исслед. ин-т яз., литер., истории и экономики при Совете министров Чувашской АССР. Чебоксары, 1989. С. 96–97.

⁶ Русское народное творчество в Башкирии / под общей ред. Э.В. Померанцевой; сост. С.И. Минц, Н.С. Полищук, Э.В. Померанцева. Уфа, 1957. С. 6–7.

⁷ Там же.

в 1938–1939 годах под руководством Н.П. Колпаковой (Ленинград) и кафедры фольклора Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова совместно с Башкирским научно-исследовательским институтом истории, языка и литературы им. М. Гафури в 1948–1949 годах под руководством Э.В. Померанцевой¹.

Полубившиеся русские песни переходили в репертуар других народов, прежде всего украинцев и белорусов, что привело к формированию общего пласта их культуры. Одновременно происходила творческая переработка в среде как русских, так и народов, заимствовавших тексты. Так, старинная песня с зачином «Поле мое, поле чистое» в записи от русских в 1948 году в г. Благовещенске представляет собой контаминацию исторической песни «Поле чистое турецкое» с разбойничьей или тюремной песней². В 1942–1943 годах она была записана М.М. Плисецким и М.Я. Береговским от украинцев Башкортостана как песня о революционных событиях XIX–XX веков под названием «Та віють вітри все буйнеє». Перейдя от русских к украинцам, она зазвучала в двух вариантах. В одном из них «герои» — немцы, в другом — турки; действие происходит на поле турецком или немецком³.

В то же время украинские песни прочно укрепились в репертуаре русских исполнителей. Чумацкая «Молодой чумаченько, чего зажурился» в русской среде стала лирической песней о «чувашеке»⁴. Песня «Распрягайте, хлопцы, коней» по-своему исполнялась в украинских, русских, белорусских, башкирских, татарских, удмуртских, мордовских селениях⁵, подвергаясь различным фонетическим, лексическим, морфологическим модификациям: *випрягайте / роспрягайте / распрягайте / запрягайте*; *криниченька (родник, источник) / крычененька / крывыченька / крyonoчка*; *копал / копав; вийду / вийду / піду; дарил / дарив; не даєт / не дає; не взела / не бере; видєт / веде; видирєчка / відєрєчко*⁶. В варианте М.М. Плисецкого вместо «конів» — «волы»; появились экспозиция и эпилог-вывод: *Зайшло сонечко за хмари, // Стало тьомно, не видать; Ой, дурний, дурний козаче, // Дурна твоя голова, // Біле личко, чорні брови // Ти на ленту промінєв*⁷.

¹ Русский фольклор Башкирии. Записи фольклорных экспедиций 1938–1939 гг. Башкир. НИИ яз. и литер. под рук. Н.П. Колпаковой (г. Ленинград). Записи фольклорных экспедиций 1948–1949 гг. кафедры фольклора МГУ им. М.В. Ломоносова совместно с Башкир. НИИ ист., яз. и литер. им. М. Гафури под рук. Э.В. Померанцевой // Архив Уфимского науч. центра РАН Ф. 3. Оп. 2. Д. 79–81, 181–197. Например, песня «Катюша»: Д. 194. Л. 350–351; Д. 195. Л. 444–445; «Огонек»: Д. 194. Л. 348; Д. 195. Л. 449, 455.

² Русское народное творчество в Башкирии. С. 234; Русский фольклор Башкирии. Д. 194. Л. 271–272.

³ Фольклор українських переселенців у Башкирії // Архив Ін-та искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рильского Нац. АН Украины. Оп. 1. Д. 3. Л. 87, 62–64, 47, 51–52, 279, 280.

⁴ Русский фольклор Башкирии. Д. 195. Л. 526–527, 623–624, 632–633; Д. 194. Л. 157 и др. Чумак — перевозчик грузов на дальние расстояния.

⁵ Песенный фольклор украинских переселенцев в Башкирии / вступ. ст., сост., примеч. В.Я. Бабенко и Ф.Г. Ахатовой. Київ; Уфа, 1995. С. 63–64; *Ахатова Ф.Г.* Восточнославянские песни в Башкортостане: фольклорные процессы в многоэтничном регионе. М., 2006; *Миннихметова Т.Г.* Указ. соч.; *Карпунин И.Е.* Указ. соч.

⁶ Варианты: Русский фольклор Башкирии. Д. 194. Л. 196–197; Д. 195. Л. 196, 502–503.

⁷ Фольклор українських переселенців. Д. 3. Л. 114.

По нашим материалам, в творчестве белорусов Башкортостана (в последние десятилетия они говорят о себе: «Мы не белорусы, мы — башкирские белорусы») русские и украинские песни и романсы быстро были приняты как «свои» и исполняются сейчас как «белорусские песни»: «Несе Галя воду», «Распрягайте, хлопцы, коней», «Катя-пастушка» («По деревне ходила стадом овец»), «Падруги вы, падруги», «Возле милага крылечка», «Поехав мой миленький, поехав» и др.¹

Если хранителем традиционных песен было старшее поколение, то песни советских композиторов и поэтов раньше подхватили среднее и молодое поколение. В середине прошлого столетия часто пели «Катюшу», «Землянку», «Одинокую гармонь», «Матросский вальс», «Услышь меня, хорошая». Распространились песни, сочиненные в их продолжение: «Ответ “Одинокой гармонии”», «Ответ на “Огонек”», «Ответ “Катюше”», «Ответ “Землянке”»². К тексту А. Суркова «Землянка» были досочинены три четверостишия³ и т.п.

Процесс фольклоризации авторских песен в русской среде коснулся манеры исполнения. В связи с тем, что на территории республики расселены русские переселенцы из разных губерний России: северных, центральных, южных — исполнение песен сопровождалось внесением локальных исполнительских традиций. Так, например, в Дуванском (северо-восточном) районе в 1940-х годах авторские песни по сравнению с оригиналом пели «более протяжно и с красивыми переходами, на два голоса», транслируя песенный стиль русских переселенцев из Пермской губернии⁴. Со временем стирание диалектных особенностей не исключило сохранения в ряде случаев местной специфики⁵.

Выше рассмотрены переделки поэтических текстов русских песен как русскими, так и нерусскими исполнителями. Отметим также, что творческой переработке подверглись мелодические тексты русских песен. В ряде случаев они стали отправной точкой для возникновения некоторых башкирских фольклорных сочинений, например хороводных песен «Социализм», «Паровоз», «Комиссар». На этот факт указывают башкирские фольклористы, уточняя, что главное отличие башкирских и русских вариантов заключается в характере русской мелодики с ее широтой и раздольностью многоголосных мелодических разводов, в то время как башкирские песни одноголосны, но богато «орнаментированы»⁶. Выявлены многочисленные примеры интонационного сходства башкирских такмаков с русскими песнями: «Гэлькэйем», «Зэйнэ-бем» — с популярной русской песней «Как на речке калина», припева такмака «Ай-ли Гэльбикэ» — с песней «Яблочко»⁷ и др.

Имеются примеры сочинения башкирских текстов к мелодиям не только русских, но и украинских песен с творческой переработкой музыкальных тек-

1 Песни белорусских переселенцев в Башкортостане / вступ. ст., примеч., сост. Ф.Г. Ахатовой. Уфа, 2001.

2 Русский фольклор Башкирии. Д. 194. Л. 54–55, 415; Д. 195. Л. 455–456, 502.

3 Там же. Д. 195. Л. 348.

4 Там же. Д. 194. Л. 402.

5 Здобнова З.П. Судьба русских переселенческих говоров в Башкирии / БашГУ; Мин-во образ. РФ. Уфа, 2001; Она же. Словарь русских говоров Башкирии: в 2 т. Уфа, 1998–2000.

6 Сулейманов Р.С. Указ. соч. С. 152–155.

7 Харисов А. Указ. соч. С. 379; Фоменков М.П. Башкирская народная песня. Уфа, 1976. С. 91–92.

стов на башкирский лад. Так, в Куйбышевской и Саратовской областях, по материалам Р.С. Сулейманова, «большой популярностью пользуется переинтонированный в башкирской народной среде напев украинской народной песни “Ой, за гаєм, гаєм”, именуемой по-башкирски “Гэйем” <...>. Данный напев прочно вошел в репертуар гармонистов как инструментальный плясовой <...>. В настоящее время он бытует также с текстом и исполняется в хороводно-плясовых играх». Две местные записи этой мелодии, в отличие от украинской традиционной, основаны на пентатонике, они приобрели «оттенок, напоминающий башкирские скорые песни кыска-кюй». В одной из записей башкирские слова смешаны с русскими: «Самарала девчоночки гармун иг(ы)рают»¹.

Какое место занимают перделки народных песен сегодня? Для того чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим современный песенный репертуар русских селений Башкортостана. Выяснилось, что некоторые песни сохранились, очень многие забыты либо, приспособившись к новым условиям, зазвучали в сокращенных вариантах. В разных селениях Башкортостана на протяжении последних десятилетий исполняются одни и те же свадебные песни: «Молодка моя, молоденькая», «Что ни я ли, молода, пряхть охотница была?», «По погребу бочонок катается» и др. Есть примеры, когда традиционная песня стала служить отправным моментом для создания самостоятельной песни («Коса моя, косонька, русая коса»). Появились новые варианты песен путем слияния традиционных мотивов и символов нескольких песен («Как у нас в огороде луг и болото»)². Лучше сохраняется песенный фольклор в горнозаводских селах республики³, хуже — в центральных урбанизированных районах.

Согласно полевым материалам 2009 года, в Дуванском районе, удаленном от столицы на три сотни километров, сохранилась любовь к традиционному фольклору. Здесь поют «Во саду, саду была», «Трубочка», «Грушица», «Ромашка», «Субботея», «Комара муха любила», «Это было давно», «У церкви стояла карета», «Ой, да ты, калинушка», «Черный ворон», «Ванька-цыган», «Раз помалу Маша жала», «Не было ветру», «Сама садик я сдила», «Перевоз Дуня держала», «Светит месяц», «Выйду я на улицу», «Смуглянка», «По Дону гуляет». В ряде случаев можно проследить достаточно длительную эволюцию литературных источников, получивших новую жизнь в фольклоре. Так, песня «Ехал из ярмарки ухарь-купец» сочинена в 1858 году И.С. Никитиным; в 1940-х годах она записана Э.В. Померанцевой в с. Дуван⁴, а в 2009 году — нами в с. Метели⁵. Подобная история у текстов Н.А. Некрасова «Коробейники» 1861 года («Эх, полным полна моя коробушка»), Н.А. Панова «Ванька-ключник» 1888 года.

¹ Сулейманов Р.С. Указ. соч. С. 70.

² Карпухин И.Е. Указ. соч. С. 27–28.

³ Русские свадебные песни горнозаводских сел Башкирии: сб. материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета. Магнитогорск: Минитип, 2000; Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала: сб. материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета (1993–2003). Магнитогорск: МаГУ, 2003.

⁴ Русский фольклор Башкирии. Д. 195. Л. 719–720.

⁵ ПМА 2009 г. С. Метели. Дуванского района Башкортостана. Фольклорный ансамбль «Гармошка».

Текст «Среди лесов дремучих разбойнички идут» восходит к переводу стихотворения немецкого поэта Фрейлиграда, сделанному в 1846 году Ф.Б. Миллером¹. Экспедицией Э.В. Померанцевой в 1949 году песня была записана в с. Месягутово и с. Ярославка. В кратком варианте говорится просто о солдате², в другом, более полном, — о Чуркине-атамане³. В 2009 году «старинную песню о Чуркине-атамане времен Ивана Грозного, про разбойника» мы записали в с. Вознесенка. Отметим также, что в России известны переделки этой песни: о кубанском казаке в записи 1895 года, где упоминаются отступающие кадеты⁴, о казаке, погибшем на турецкой земле («Не с лесов дремучих»), о Чапаеве («Среди песков сыпучих»)⁵, о солдатах Первой мировой войны, где вместо кадетов — «германцы», «немцы», «красные» и «белые»⁶. Отличие записей песни в Башкортостане заключается в его не куплетно-припевной, а строфической форме.

В с. Вознесенка современные исполнители народной считают песню Ю. Кима «Думы окаянныя». Ее поют на местный лад, подчеркивая «фольклорную» природу:

*Думы окаянныя, думы потаенныя,
Бестолковая любовь, головка загубённая.
Всё вы думы знаятё, всё вы думы помнятё,
До чего ж вы маё сердце этим огарчаютё.
Позову я голубя, позову я милага,
Пошлю миламу письмо,
Да мы начнем всё съезнова⁷.*

Современный полевой материал представляет многообразие видов переделок русских песен у народов Башкортостана. Предметом вдохновения для творчества являются не только фольклорные либо авторские произведения, ставшие народными, но и мелодии из советских мультфильмов: «Бременские музыканты», «Я на солнышке лежу», «Пусть бегут неуклюже», «От улыбки станет всем светлей», «Чунга-Чанга», «Медленно минуты убегают вдаль», «Я когда-то странной игрушкой безымянной» и др. С башкирскими текстами они известны в д. Якшимбетово Куяргазинского района. Установлен автор этих текстов⁸, но главное — песни были подхвачены односельчанами, они с удовольствием поются на молодежных вечеринках, внося веселье и юмор.

¹ Соколов Ю.М. ссылается на работу: *Розанов И.П.* Фрейлиград в русском фольклоре // Книжные новости. 1936. № 2 (*Соколов Ю.М.* Указ. соч. С. 500).

² Русский фольклор Башкирии. Д. 195. Л. 643.

³ Там же. Л. 723.

⁴ *Варавва И.Ф.* Песни казаков Кубани. Краснодар, 1966. № 313.

⁵ <<http://www.a.-pesni.golosa.info/grvojna/kr/srediles-gr.htm>> (дата обращения: 01.03.2010); *Астахов А.М.* Фольклор Гражданской войны. Советский фольклор. М., 1934. Вып. 1. (вариант партизан Беломорского побережья); *Сенкевич В.* Песни сибирских партизан. М., 1935. С. 1.

⁶ *Элшасов Л.Е.* Народная революционная поэзия Восточной Сибири эпохи Гражданской войны. Улан-Уде, 1957. С. 105–107.

⁷ ПМА 2009 г. С. Вознесенка Дуванского района Башкортостана. Женский фольклорный ансамбль «Семеновна». Средний возраст участников — 70 лет.

⁸ ПМА 2000 г. Халитова Ф.В. (1968 г.р.), преподаватель школы д. Якшимбетово Куяргазинского района Башкортостана.

Новые тексты зачастую не соотносятся с прежним содержанием, как, например, в тексте, сочиненном к мелодии «Чебурашки» («Я был когда-то странной игрушкой безымянной»):

<p><i>Касандыр минен атай Эсмэгэн хэм тартмаган. Урамда уны бер кем хатта танымаган.</i></p> <p><i>Хэзэр дустары артты, Аракылар килтерэ. Эсэлэр, йырлайзар. Косалашып илайзар.</i></p>	<p><i>Когда-то мой папа Не пил и не курил. На улице его никто не узнавал.</i></p> <p><i>Сейчас друзей прибавилось, Водочку приносят. Пьют, поют, Обнявшись, плачут.</i></p>
---	---

Тексты на башкирском языке порой допускают русские слова и выражения (опять-таки с юмористической целью), как в тексте на мелодию «Улыбки» («От улыбки станет всем светлей»)

<p><i>Йылмайыгыз, матур апайзар, Йылмайыу кешенен эмерен озайта. Йылмай кызга, йылмай егеткэ,</i></p> <p><i>Йылмай хин, в конце концов, аксалы картка.</i></p>	<p><i>Улыбайтесь, красивые женщины, Улыбка жизнь людям продляет. Улыбайтесь девушке, улыбайтесь парню,</i></p> <p><i>Улыбайся, в конце концов, денежной старости.</i></p>
--	---

Согласно интернет-сайтам, русские народные песни переделываются повсеместно и очень часто: для исполнения на свадьбе («Как хотела меня мать»¹), турнирах КВН², «корпоративах», телепередаче «Comedy Club», детских новогодних утренников³ и т.д. Всемирная паутина пестрит рекламой вокальных и инструментальных групп, чей репертуар построен на основе переделок русских народных песен, причем фолк может соединяться с рэпом, попсой, джазом⁴. Такие коллективы есть и в Башкортостане.

Отрадно сознавать приход на авансцену стилей «фолк», «этно», что проявляется не только в деятельности молодежных музыкальных коллективов, но и в стиле одежды, обуви, украшений, аксессуаров, оформлении интерьера современных домов и т.д. Объяснить это просто: в этнических традициях, в фольклоре скрываются неисчерпаемые ресурсы для многих поколений художников (в широком смысле этого слова). Удивительно другое: городская мода изменила отношение к этнографическим реалиям и фольклору в сельской местности, возведя их из положения «пережитков прошлого» в ранг современного и актуального искусства. Именно к такому выводу мы пришли в результате последних экспедиций. Во многих селениях люди перестали освобождать свои дома

1 <Rsnd_kv.narod.ru> (дата обращения: 01.03.2010).

2 <<http://rsnd-kvn.narod.ru/pesni-peredelki.html>> (дата обращения: 01.03.2010).

3 <<http://www.nasha.lv/article.php?id=5604519&>> (дата обращения: 01.03.2010).

4 <<http://prazdnik-volgograd.ru/artist.htm>; <http://humor.kinnet.ru/an/an0111/o011104.htm>> (дата обращения: 01.03.2010).

от тканых или вышитых изделий, а напротив, начали их культивировать. Подогревают интерес к «этнопредметам» и телепередачи «Школа ремонта», «Квартирный вопрос», «Дачный ответ», где дизайнеры организуют жилое пространство посредством старинных вещей — медных самоваров, тканых дорожек, лоскутных одеял. Благодаря усилиям СМИ, национально-культурных обществ, работников культуры и образования звучат народные песни — такие родные и вновь востребованные обществом. Деятельность фольклорных ансамблей вовлекает в свою орбиту разные поколения исполнителей и слушателей. Расширяется их репертуар за счет обращения к опыту старожил — хранителей бесценных сокровищ народных традиций.

Светлана Воробьева

СКОМОРОХИ В ЗАОНЕЖСКИХ ПОГОСТАХ (по материалам исторических источников XV–XVII вв.)

Роль скоморохов в формировании и развитии народной культуры XII–XVII веков давно привлекает внимание исследователей. Существует большое число исследований¹, касающихся разных сторон искусства профессиональных скоморохов. Неоднократно поднимались вопросы о влиянии скоморошеской традиции на распространение и сохранение былинной традиции, на их участие в календарной и семейной обрядности², на значение их искусства в формировании русского театра. К решению проблемы определения их социального статуса и территориального размещения часто привлекались архивные документы, в том числе писцовые и переписные книги³.

Исследования, основанные на подобных материалах, дают представление о скоморохе как исторической личности: «скоморох “ходит” с князем М.В. Скопиным-Шуйским, попадает в холопы, становится закладчиком, имеет хозяйство (сила которого поддается определению); получает на льготных условиях землю, обзаводится семьей, покупает и продает недвижимость, жертвует средства монастырю, приглашается на пир, становится разбойником и “тюремным сидельцем”»⁴.

Авторы, которые обращались к материалам писцового делопроизводства, ставили перед собой цель определить количественный и качественный состав скоморохов, привлекая опубликованные материалы, касавшиеся всей России. Выявлен значительный актовый материал, где упоминаются различные скоморошьи профессии: «гусельник», «домерник», «медведник».

Не менее важным, на наш взгляд, является рассмотрение проблемы возможного бытования скоморошья традиции на определенной территории в течение относительно большого отрезка времени. Это возможно в том слу-

¹ Скоморохи: Аннотированный библиографический указатель. 1790–1994 г. / авт.-сост. В.В. Кошелев. СПб., 1994.

² *Власова З.И.* Скоморохи и фольклор. СПб., 2001; *Миллер В.Ф.* Русская былина, ее слагатели и исполнители // Русская мысль. 1895. № 10. С. 1–19.

³ *Кошелев В.В.* Писцовые и переписные книги конца XV–XVII вв. о древнерусском скоморошестве // Тез. докл. и сообщ. III Всесоюз. науч.-практ. совещания по вопросам изучения и издания писцовых книг и других историко-географических источников. Вологда, 1990. С. 60–64; *Петухов В.И.* Сведения о скоморохах в писцовых, переписных и таможенных книгах XVI–XVII вв. // Труды Москов. гос. архивного ин-та. М., 1961. Т. 16. С. 409–419; *Финдейзен Н.Ф.* Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII в. М.; Л., 1928; и др.

⁴ *Кошелев В.В.* Проблема скоморошества в истории науки (1854–1994 гг.) // Скоморохи: проблемы и перспективы изучения: сб. статей и рефератов Междунар. симп. СПб., 1994. С. 22.

чае, если на основании документов можно воспроизвести родословные скоморохов.

Как известно, скоморохи по своему социальному статусу делятся на бродячих, собиравшихся в ватаги, и оседлых, живших в городах и деревнях. Наиболее полно были исследованы городские скоморохи, которые, по мнению ученых, приравнивались к ремесленникам и посадским людям. В. Петухов в своем исследовании писал, что сельские оседлые скоморохи являлись членами крестьянской общины и были в большинстве своем бобылями¹, обрабатывающими небольшой участок земли и занимающимися «веселой игрой» как ремеслом. При этом автор отметил, что «данные о сельском скоморошестве в XVII веке весьма незначительны»².

В данной статье речь идет в основном о скоморохах, живших в деревнях трех заонежских погостов (Толвуйском, Шуньгском и Кижском) Обонежской пятины Великого Новгорода.

Историческими источниками для исследования являются документы по налогообложению — писцовые и переписные книги 1496–1707 годов, частично опубликованные³, а частично хранящиеся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА, Москва)⁴. Наиболее полно представлены материалы, касающиеся Кижского погоста. Данный комплекс документов содержит списки деревенского населения с упоминанием количества обрабатываемой земли (писцовые книги) или только подворного состава поселения (переписные книги). В текстах этих документов в XV–XVI веках ремесленные

¹ Согласно определению В.И. Даля: «Бобыль — пролетарий; крестьянин, не владеющий землею, не потому чтобы занимался промыслами или торговлей, а по бедности, калечеству, одиночеству, небрежению; бестягольный, нетяглый; одинокий, бездомок, бесприютный» (*Даль В.И.* Словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1955. Т. 1. С. 101). Историки относят их к особой экономической категории сельского населения: «Бобыль на Севере в XVII веке — непашенный тяглый человек, не состоящий членом волостного крестьянского общества. Среди бобылей <...> упоминаются бездворные, ютящиеся на чужих крестьянских дворах. Но обыкновенно бобыли живут в своих дворах или “дворцах”, которые и перечисляются в писцовой книге. Обыкновенно в громадном большинстве случаев бобыли не занимаются земледелием; изредка упоминаются, впрочем, и “пашенные бобыли” <...> они снимают землю не из тягла, а из оброка, т.е. являются временными арендаторами нанимаемых земельных участков <...> Их занятия по большей части ремесла, которые иногда указываются писцовой книгой: “швец”, “портной мастер”, “сапожный мастер” и др. <...> они несли свое особое тягло, платили так называемый бобыльский оброк — налог на право промысла» (*Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII веке: в 2 т. М., 1909. Т. 1. С. 136–137).

² *Петухов В.И.* Указ. соч. С. 416–417.

³ *Коновалов И.* Писцовые и переписные книги Заонежья. XVII век: Материалы к истории Заонежья. [Кондопога], 2004; Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 г. Л., 1930; История Карелии XVI–XVII вв. в документах. Петрозаводск; Йонсуу, 1993.

⁴ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 8554. Писцовая книга Заонежских погостов Обонежской пятины П. Воейкова и дьяка И. Льговского 1616–1619 гг. («дворцовые земли»). Кижский погост; Там же. Д. 308. Писцовая книга Заонежских погостов Обонежской пятины Н.Ф. Панина и подьячего С. Копылова 1628–1631 гг. Кижский погост; Там же. Д. 980, ч. 2. Переписная книга Заонежских погостов И.П. Писемского, Л.Г. Сумлина и подьячего Я. Еуфимова 1646 г. Кижский погост; Там же. Д. 1137, ч. 2. Переписная книга Заонежских погостов Олонцкого уезда И.А. Аничкова, И.Н. Аничкова и подьячего И. Венякова 1678 г.; Там же. Д. 8579. Переписная книга Оштинской половины Олонцкого уезда М.Л. Мордвинова 1707 г.

занятия крестьян упоминаются только изредка (кузнец, горшечник, кожевник). В XVII веке, особенно в середине столетия, эти данные встречаются чаще, расширяется и список профессий (серебряных дел мастер, плотник, пастух, плотник и др.).

В 1496 году в Шуньгском погосте скоморохи отмечены в двух деревнях, расположенных в его северо-западной части. В д. Киштове (современная д. Кефтеницы) на Кефтене Губе, находившейся недалеко от центра погоста, судя по помете «а старого доходу не было», незадолго до этого поселился «Микулка-скоморох с сыном». Они были единственными жителями деревни, их земельный надел составлял треть обжи пашни¹. Через двадцать лет, в время составления следующего кадастра, потомков Микулки-скомороха в деревне нет, но она получила двойное название «Деревня в Кефтеничах Скоморохов»², которое сохранилось до начала XX века.

Во второй деревне «на Лопской Матке», расположенной на древнем транспортном пути, в 1563 году жил Захарко Офонасьев Гусельник³. При публикации материалов писцовой книги, «Гусельник» написано с прописной буквы. Древнерусское имя «Гуся» не найдено в доступных словарях, видимо, перед нами прозвище, которое произошло либо от ремесла — изготовление музыкальных инструментов, либо от профессии, связанной с игрой на гусях, — скоморох.

В это же время в «деревне противу погоста» жил крестьянин с говорящим прозвищем — Иванко Васильев Дудыр⁴. К 1582 года оба поселения запустели.

В первой половине XVII века, через семьдесят лет после первого описания Шуньгского погоста, в деревне «Марковщина» на упомянутой Кефтене Губе жил бобыль Савка Федосеев⁵. Еще через двадцать лет, в 1646 году, переписчики указали: «(в)⁶ бобыль Савка Федосеев веселой⁷ с сыном с Фаранком»⁸.

А.С. Фаминцын в своем исследовании «Скоморохи на Руси»⁹ отмечал, что в исторических документах скоморохи часто именуются «веселыми людьми», «веселыми молодцами». Доказательство этого автор нашел в тексте Новгородской летописи 1571 года, в которой записано, что в это время по всей новгородской земле «на государя» брали «веселых людей», а далее по тексту — «поехал из Новгорода на подводах Суббота (дьяк) и с скоморохами»¹⁰. С.Б. Веселовский также связывал прозвище «Веселый», встречающееся в средневековых документах, с традицией скоморошества¹¹. В то же время в Словаре

¹ Писцовые книги Обонежской пятины. С. 3.

² Там же. С. 149.

³ Там же. С. 150.

⁴ Писцовые книги Обонежской пятины. С. 1563.

⁵ Коновалов И. Указ. соч. С. 56.

⁶ (в) — во дворе.

⁷ Во всех использованных автором статьи документах слово «веселой» написано со строчной буквы.

⁸ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 980. Л. 179.

⁹ Фаминцын А.С. Скоморохи на Руси. СПб., 1889.

¹⁰ Там же. С. 5.

¹¹ Веселовский С.Б. Ономастикон. М., 1974. С. 66.

древнерусских имен Н.М. Тупикова приводится личное некрестильное имя «Веселой»¹, которое встречалось в XVI веке в качестве отчества².

Крестьяне, занесенные в кадастры заонежских погостов в XVII веке, поименованы, как правило, личным именем и патронимом — именем отца: «Ивашко Петров», «Томилко Фефилов» и т.п., а в новгородских писцовых книгах 1496 года чаще всего названы только личным именем, реже — одновременно церковным и древнерусским именем: «Ивашко Пирог», «Сенка Медведь» (Вытегорский погост), «Ивашко Носко», «Овдокимко Пороз», «Ивашко Головарь», «Давыдко Черной», «Михейко Пыхач» (Шуньский погост). В писцовых и переписных книгах Обонежской пятины XVI—XVII веков автору ни разу не встретилось древнерусское личное имя «Веселой», хотя часто встречаются такие имена, как «Жданко», «Истомка», «Первушко», «Третьак», «Козаринко» и т.п.

К середине XVII века, ко времени первых упоминаний в документах прозвища «веселой», в рассматриваемых документах преобладают церковные имена, как в личных формах, так и в патронимах. При этом наблюдается тенденция к постепенной замене некрестильных имен на христианские. Приведу материалы писцовых книг 1616 и 1631 годов и переписной книги 1646 года по Кижскому погосту. В 1616 году в одном из дворов деревни Одуевская (о. Кизи) жили братья — *Жданко* [здесь и далее курсив мой. — С.В.] и Овдокимко Гавриловы³, а в 1646 году записан «Ивашка Гаврилов *прозвище Жданко*»⁴. В деревне Филипповская на Великой Губе в 1631 году жил «*Домашко Якимов*»⁵. В следующем описании — «Савка Екимов прозвище *Домачнейка*»⁶. В 1631 году в соседней деревне Моглецовская при переписи отмечен двор Пятунки Данилова с сыном *Гостюшкой*⁷, а в 1646 году в этом дворе жил «*Дейка Касьянов прозвище Гостюшка*»⁸. Встречается и иная форма написания: в деревне Родионовская (Яндомозеро) в 1631 году — (в) *Докучайко* Матфеев⁹, а в 1646 году — (в) бобыль Дороейко прозвище *Докучайко Матфеев*¹⁰; в деревне «*В Сувесаре острове у Вонежского озера*» в 1631 году (в) *Баженко* Митрофанов¹¹, а в 1646 году (в) Бориско прозвище *Баженко Митрофанов*¹².

В 1646 году в трех *Заонежских погостах* всего несколько раз встретились фамильные прозвища: «*Петрушка Тимофеев прозвище Ольхин*»¹³, «*Никифорко Ми-*

¹ «Веселой Иванов сын, слуга» (Тупигов Н.М. Словарь древнерусских личных собственных имен. М., 2004. С. 84).

² «Василей Лучанинов сын Веселово, боярский сын в Новгороде» (Тупигов Н.М. Указ. соч. С. 502).

³ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 8554. Л. 168.

⁴ Там же. Д. 980. Л. 127.

⁵ Там же. Д. 308. Л. 447.

⁶ Там же. Д. 980. Л. 142.

⁷ Там же. Д. 308. Л. 452.

⁸ Там же. Д. 980. Л. 143.

⁹ Там же. Д. 308. Л. 456 об.

¹⁰ Там же. Д. 980. Л. 144 об.

¹¹ Там же. Д. 308. Л. 429 об.

¹² Там же. Д. 980. Л. 161.

¹³ Там же. Д. 980. Л. 126. Его отец в 1616 году записан как «Истомка Васильев сын Ольхин».

хайлов Гужев»¹, «Федка Семенов Зубов»². В то же время именование «веселый» в деревнях этих погостов в 1646 году упоминается десять раз. Это позволяет предположить, что перед нами не прозвище, образованное от древнерусского имени или отражающее особенности характера человека, а указание на род его занятий, ремесло, которым он кормится, — скоморошество. Отметим, что в описании деревень Заонежских погостов 1646 года чаще, чем раньше, упоминаются ремесленные занятия крестьян: «бобыль Янка Еремеев *сапожник*», «Ивашко Микифоров *сапожник*», «Филка Ефтифеев с сыном с Евсейкою да с подсоседником с Петрушкою Семеновым *портным мастером*», «Симанко Иванов *коновал*», «бобыль Ефимко Насонов *пастух*», «бобыль Тараско Онтонов *портной мастер*» [выделено мной. — С. В.].

В 1646 году в Шунгском погосте в двух поселениях на Путкозере, расположенном юго-восточнее Кефтениц, жили еще три скомороха. В деревне «Онежаны на Путкозере на Сухом озере» — «бобыль Васка Алимпиев веселой и бобыль Онашко Федоров веселой»³, а в деревне «в Паницах же Хлевунова», находившейся в пяти километрах от Онежан жил «бобыль Гришка Васильев веселой»⁴. Последний из них указан в предыдущем описании 1627 года, но без указания прозвища, позволяющего отнести его к скоморохам⁵.

В Толвуйском погосте в описании 1582 года дважды встречаются упоминания о скоморохах: «дер. на Кузаранде же Илейки Ефимьева <...> (в) Тренка скоморох»⁶ и в «дер. на реке же на Медме (Падме) <...> (в) Омоско скоморох»⁷. Ни в ранних, ни в более поздних писцовых документах родственные связи этих крестьян не прослеживаются.

В 1646 году еще в двух толвуйских деревнях можно найти скоморохов: «на Родоре в наволоке а Шитиково тож <...> (в) бобыль Федейко Григорьев прозвище веселой»⁸; «что был поч. Ондреевской на Падме Озере, а Клепиковщину тож <...> (в) Ромашко Степанов веселой»⁹.

Первая из этих деревень расположена в непосредственной близости от административного центра погоста — села Толвуи — на древнем волоковом пути¹⁰. Вторая входит в куст деревень Падмозера, где, как отмечалось выше, в XVI веке уже жил скоморох.

Географически толвуйские деревни падмозерского куста расположены очень близко к поселениям Паяницы и Онежаны на Путкозере Шунгского погоста, где в это же время упоминаются скоморохи. По мнению лингвистов, на этой территории отмечено большое число деревень с основой «мат-

¹ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 308. Л. 418 об.

² Карелия в XVII веке: сб. документов. Петрозаводск, 1948. С. 53.

³ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 980. Л. 187–188.

⁴ Там же. Л. 188.

⁵ Коновалов И. Указ. соч. С. 62.

⁶ История Карелии XVI–XVII вв. в документах. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1993. С. 164.

⁷ История Карелии XVI–XVII вв. С. 176.

⁸ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 980. Л. 232.

⁹ Там же. Л. 218.

¹⁰ Муллонен И. И. Топонимия Заонежья: Словарь с историко-культурными комментариями. Петрозаводск, 2008. С. 91.

ка»¹, что указывает на существование между озерами участка древнего сухопутного пути².

В Кижском погосте в XVI—XVII веках скоморохи жили в семи деревнях.

Первое упоминание о них относится к 1563 году: «дер. в Погачиницах же словет на Гивечь наволоке (современный Гивеснаволок): <...> (в) Фефилка Яковлев Ключев да в том же дворе живет бобыль Коржава Скоморох»³. В дальнейших описаниях следы этого человека теряются.

В семи километрах южнее деревни Гивеснаволок на том же Большом Клименецком острове расположена деревня Плешки, которая в XVI—XVIII веках называлась Иевлевская. В XIX веке она была объединена («по близости угодий») с несколькими соседними поселениями в село Сенная Губа с церковью в центральном поселении, возведенной в XVII веке.

В 1646 году в деревне Иевлевская жил бобыль «Якушко Микифоров веселой». Его дед упомянут в описании деревни еще в 1582 году⁴, а его внук и дети его племянника занесены в ревизию 1720—1726 годов⁵. В начале XVII века бобыль Микифорко Агеев, отец Якушки Микифорова веселого, жил с соседом в полуразоренной деревне, где «два двора пусты да место дворовое, а жильцов побили и двор сожгли литовские люди»⁶.

В конце XVII века дети Якушки Микифорова веселого и его брата Мануйлика Микифорова числились уже не как бобыли, а как обычные крестьяне⁷. Несмотря на столь длинную родословную, охватывающую три столетия, принадлежность к скоморошескому ремеслу отмечена в этой семье только один раз.

В описании Кижского погоста 1616 году указано, что в деревне Микулинская Гора⁸ на Великой Губе «живут крестьяне, ходят в скоморохах»⁹.

В это время в деревне было десять дворов. В трех из них жили дети Федки Иевлева, занесенного в кадастровые ведомости 1582 года, а в четырех — потомки Огапитка Тимофеева, упомянутого еще раньше, в 1563 году¹⁰. Из десяти крестьян-скоморохов только двое были бобылями, остальные являлись полноправными хозяевами своих крестьянских наделов. Описание деревенских земельных угодий показывает, что военные действия Смутного времени сильно подорвали хозяйство — часть земли лежит «в пусте, лесом поросло», правда, сена накашивают «пятьдесят копен». Родословные схемы, составленные на основании документов второй половины XVII — начала XVIII века, показали, что потомки крестьян-скоморохов жили в этой деревне даже в 1707 году¹¹.

¹ В прибалтийско-финских языках Карелии *matka, matku, matk* — это «путь, дорога, расстояние» (Муллонен И.И. Дороги старой Толвуи в топонимии // Кижский вестник. № 7: сб. статей. Петрозаводск, 2002. С. 107).

² Муллонен И.И. Дороги старой Толвуи в топонимии... С. 109.

³ Писцовые книги Обонежской пятины. С. 132.

⁴ История Карелии XVI—XVII вв. С. 153.

⁵ РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 2371. Л. 288об.

⁶ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 8554. Л. 184.

⁷ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1, ч. 2. Д. 1137. Л. 344; Коновалов И. Указ. соч. С. 127.

⁸ На сегодняшний день это часть современного села Великая Губа (прим. авт.).

⁹ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 8554. Л. 208.

¹⁰ Писцовые книги Обонежской пятины. С. 123.

¹¹ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 8579. Л. 89.

В центре еще двух волостей Кижского погоста на протяжении XVI–XVII веков упоминаются скоморохи.

В деревне Большого Двора на Вегоруксе, в главном поселении бывших владений новгородского боярина Федора Остафьева Глухова, в 1582 году жил «Иванко Степанов скоморох»¹. С большой долей вероятности можно утверждать, что его потомки были жителями деревни и в середине XVIII века².

В описании 1646 года в этом же поселении появляется «бобыль Ульянко Малафеев веселой»³, правнук которого, Евдоким Дмитриев, со своим сыном Гаврилой записан в ревизию 1748 года⁴.

В середине XVII века в деревне Кононовская на Космозере (с середины XIX в. это часть деревни Погост) среди крестьян-дворохозяев перечислен «Оксенко Федоров сын Скоморох»⁵. Сын Оксенки Федорова занесен в кадастровые документы 1707 года⁶.

Следует вспомнить, что в конце XVIII века в соседней космозерской деревне Карташевская жил знаменитый на всю округу сказитель — слепой Михайло Гусельник, рассказы о котором были записаны Е. Барсовым. От учеников Михайлы Гусельника перенял свое знание былин Иван Аникеевич Касьянов.

Два других скомороха, которые упоминаются в Кижском погосте в XVI–XVII веках, жили в так называемой Корельской трети — землях, лежавших к западу от Заонежского полуострова.

В одной из деревень на Мелой губе, в северной части Уницкой губы, рядом с д. Кокориново, в 1616 году жил крестьянин Лучка Федоров со своим сыном Федкою⁷. Этот крестьянин в описании середины XVII века назван «Федка Лукин веселый»⁸. Его сыновья упоминаются в документах начала XVIII века⁹.

В XIX веке от крестьянина Иева Еремеева из деревни Кокориново А.Ф. Гильфердинг вел записи былин.

В деревне Северного конца на Лычном острове озера Сандал в 1646 году жил «Якушко Григорьев веселой»¹⁰. Этот же крестьянин, но без дополнения «веселой», упомянут в предыдущем описании волости от 1631 года¹¹. В самом начале XVIII века двор его сына Артемия значится как запустелый «по смерти хозяина»¹².

В писцовых документах XVI века сохранились сведения о скоморохах в нескольких погостах Пудоги, а также в Андомском и Оштинском погостах. Так, писцовая книга 1563 года отмечает, что в одной из деревень на Колодозере («словет Скороботовская») живут «Сенка Карпав да <...> Офонка Спиридо-

¹ История Карелии XVI–XVII вв. С. 155.

² Коновалов И. Указ. соч. С. 182.

³ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 980. Л. 163.

⁴ Коновалов И. Указ. соч. С. 183.

⁵ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 980. Л. 146–147.

⁶ Там же. Д. 8579. Л. 106.

⁷ Там же. Д. 8554. Л. 224.

⁸ Там же. Д. 980. Л. 151.

⁹ Там же. Д. 8579. Л. 132–132 об.

¹⁰ Там же. Д. 980. Л. 157–158.

¹¹ Там же. Д. 308. Л. 483.

¹² Там же. Д. 8579. Л. 130.

нов, скоморохи»¹. Через двадцать лет эта деревня пуста, а следы ее жителей теряются.

В центре Никольского Пудожского погоста в деревне «у погоста Болшей Двор», состоявшей из шести дворов, в 1582 году жил бобыль «Пятушка Яковлев скоморох»².

В это же время в соседнем Шальском погосте в деревне Боярщина, расположенной «вверх погоста», упомянут крестьянин, прозвище которого может свидетельствовать о его близости к традиции скоморошества, «Тренка Васильев Гусильников»³.

В первом описании Мегорского погоста от 1563 года во вновь образованном починке «Кузнецов» среди жителей упомянут «Савка скоморох»⁴, но, к сожалению, в дальнейшем следы этого человека не прослеживаются.

Судя по документам, скоморохи зачастую или были основателями новых поселений, или возрождали их после запустения. Примером тому могут служить две деревни Никольского и Оштинского погостов.

В 1563 году деревня Волосова гора, имевшая пашни пол-обжи, «была пуста <...> и на ту пол-обжи Заонежский писец князь Федор Иванович Пожарский с товарищи дали льготы Якимку Терентиеву скомороху на 5 лет»⁵. Через двадцать лет в деревне продолжал жить его сын Иван Якимов, однако он уже не отмечен как скоморох. Другая деревня «починок»⁶ на реке на Оште Мартьянков след Скоморохова» к 1563 году была уже пуста — в ней не было жителей, и никто не пахал ее земли. Тем не менее название поселения говорит, что его основателем был скоморох Мартьянко и появился он в этих местах достаточно давно⁷.

На основании изложенного можно сделать несколько предварительных замечаний по поводу бытования скоморошьей традиции, зафиксированной в писцовых документах Заонежских погостов.

Термин «скоморох» встречается в кадастровых документах этой территории только с 1496 по 1616 год. В описаниях 20–30-х годов XVII века отсутствуют любые упоминания о скоморохах, включая характерные прозвища: «Гусельник», «Веселый» и т.п. В переписной книге 1646 года встречается только форма «веселый», которая, скорее всего, является отметкой о профессии, поскольку в документах пишется со строчной буквы наряду с другими крестьянскими ремеслами: «сапожник», «плотник» и т.п. Отметим, что именно в этом документе наиболее часто фиксируются ремесленные занятия крестьян.

В переписной книге 1678 года не найдено никаких следов скоморошьей традиции, которую можно последить на основании бытования ряда крестьянских прозвищ или прямых упоминаний о профессии. В этих документах вообще нет упоминаний о ремесленных занятиях крестьян. Несмотря на то что ро-

¹ Писцовые книги Обонежской пятины. С. 185.

² История Карелии XVI–XVII вв. С. 225.

³ Там же. С. 216.

⁴ Писцовые книги Обонежской пятины. С. 219.

⁵ Там же. С. 222.

⁶ Починок — вновь образованное поселение.

⁷ Первопоселенцем был Мартьянко-скоморох, а следом за ним, то есть «след», земли перешли к другому крестьянину, но в 1563 году в починке уже не было жителей.

дословия большинства скоморохов охватывают XVI — начало XVIII века, упоминание об их ремесле встречается в актах однократно, не повторяясь ни в предыдущих, ни в последующих документах даже в отношении одного и того же человека.

Все поселения, в которых жили скоморохи, расположены в непосредственной близости от центра погоста или от деревни с церковью-выставкой. Из 27 скоморохов, упомянутых в документах XVI–XVII веков, только десять относятся к категории беднейших крестьян-бобылей, хотя позднее их семьи зачастую выходят из этой социально-экономической категории сельского населения.

НАРОДНАЯ ФУТУРОЛОГИЯ: ГАДАНИЯ, ПРЕДСКАЗАНИЯ, ЭСХАТОЛОГИЯ

Галина Любимова

КАТЕГОРИЯ БУДУЩЕГО В КАРТИНЕ МИРА СОВРЕМЕННЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ И В ДОКТРИНАХ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ УЧЕНИЙ: ВОПРОСЫ СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ (на материалах Сибирского региона)¹

Идея сравнения концепций спасения, разработанных в рамках таких разных религиозных субкультур, как современное старообрядчество и новые религиозные движения, возникла благодаря статье Кирилла Васильевича Чистова «Заметки об эскапизме...», посвященной эсхатологическим представлениям старообрядцев XVII–XIX веков. Рассматривая данное явление как стремление отдельных людей и групп уйти от власти и влияния официальных институтов (таких, как церковь и государство), автор писал, что наиболее последовательная *система эскапизма* в истории русских религиозных движений была выработана именно старообрядцами, прежде всего севернорусскими и сибирскими беспоповцами².

Действительно, начиная с XVII века Сибирь являлась традиционным прибежищем для наиболее радикально настроенных групп старообрядцев, переселившихся на окраины государства в поисках хозяйственной и религиозной

¹ Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (проект РАН № 25, направление № 5), тематического плана (НИР 1.5.09) и проекта РНП 2.2.1.1/1822, при поддержке РГНФ, проект №08-01-00333а.

² *Чистов К.В.* Заметки об эскапизме и эсхатологических представлениях старообрядцев XVII–XIX вв. // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 179–180.

свободы, поскольку обретение спасения в старообрядческом мировоззрении предполагало уход из мира антихриста *во темные леса, во далекие пустыни, во глубокие пещеры*¹. Вместе с тем с конца XX века в регионе получили распространение новые религиозные движения и культы, последователи которых, ориентированные на поиск альтернатив техногенной цивилизации, объявили Сибирь территорией, с которой начнется духовное возрождение всего человечества. Массовый исход из больших городов в сельскую местность с целью создания экопоселений, характерный для адептов новых религиозных течений, также можно рассматривать в качестве одной из форм современного эскапизма.

Несмотря на принципиальные различия в историческом опыте, культурном развитии и уровне образования, сторонники названных религиозных течений обнаруживают немало общего в прогнозах на будущее, оценке достижений научно-технического прогресса, а также в отношении к труду и природному окружению. Кроме того, в ходе экспедиций в районы совместного проживания представителей обеих религиозных групп неоднократно приходилось слышать суждения местного старожильского населения, в которых подчеркивалось сходство их повседневно-бытового поведения (*ср.: Паломники мясо и рыбу не едят, не пьют, не курят, не матерятся, и старoverы такие же — они ведь тоже вежливые*²).

На основе полевых материалов, опубликованных сочинений современных крестьянских писателей-старообрядцев, а также документов новых религиозных движений попытаемся сравнить, какое место занимают перечисленные вопросы в картине мира современных старообрядцев (прежде всего обитателей скитов и удаленных от мира поселений) и в доктринах новых религиозных учений, получивших распространение на территории Сибирского региона.

Пристальное внимание к категории будущего всегда являлось отличительной чертой старообрядческого мировоззрения, ориентированного на обретение спасения и осознание конечной цели исторического развития в целом. Представления о будущем, понимаемом как окончательная победа над силами тьмы, борьба с которыми достигает своей кульминации в конце света³, оказываются, таким образом, неотъемлемой частью эсхатологического учения старообрядцев.

К числу устойчивых признаков приближения «последних времен» в повествованиях эсхатологического типа относится мотив появления необычных предметов⁴, в роли которых на поздних этапах развития эсхатологического

¹ Исключавшие всякую возможность мирской жизни старoverы-странники были, к примеру, убеждены, что побег из «антихристов» мира есть «первая обязанность и религиозный долг» истинно верующего человека, так как «иного пути спасения души просто не существует» (см.: *Мальцев А.И.* Православная традиция пустынножительства в сочинениях сибирских старообрядцев // *Славянский альманах*. 2002. М., 2003. С. 66).

² ПМА, 2009, Красноярский край, Курагинский р-н, д. Черемшанка.

³ *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Старoverы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 419, 423.

⁴ *Panchenko A.* Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives about the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // *SEefa Journal*. Spring 2001. Vol. 6. № 1. P. 10–25. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/panchenko2.htm> (дата обращения: 20.04.2010).

мифа выступают разного рода новшества, символизирующие достижения научно-технического прогресса. Так, проживающие в Туве старообрядцы часовенного согласия воспринимают помещаемый обычно в красном углу телевизор не иначе как «зверину икону», занявшую традиционное место расположения обычных икон. Более того, использование данного предмета бытовой техники расценивается «состоящими в соборе» (то есть выполняющими все религиозные запреты и предписания) членами общины как непосредственный признак наступающих или уже наступивших «последних времен» (ср.: *В нашей книге, Апокалипсисе, телевизор иконой звериной называется. Зверина икона — это последнее пророчество. Как появится икона зверина, так последние времена наступят*¹).

Яркие, поистине апокалиптические картины «последних времен» в рассказах современных старообрядцев предстают как социальная и экологическая катастрофа глобальных масштабов. Рано или поздно, считают старообрядцы-часовенные, случится *всемирная война, и все страны в одну сольются: из семи городов люди съедутся в один город и будут там жить*. Символами сменяющих друг друга эпох выступают при этом известные апокалиптические образы — белый, черный и красный кони (*каждый конь — про разные времена, а красный — про советскую власть*). Повышенное внимание к деталям, характерное для эсхатологических повествований в целом, проявляется в подробно прописанных «сценариях» конца света (ср.: *Антихрист уже народился от девки-блудницы <...> Как Антихрист восторжествует, так урожая не будет <...> Господь не даст дожджа, земля не даст плода <...> Будут смердиться реки, скудеть и высыхать озера <...> Золото от жара вытопится и будет блестеть вместо воды <...> (а) Земля отдаст из себя все богатства*²).

«Второе пришествие», убежден наставник уймонских старообрядцев Т.М. Кудрявцев (1929 г.р.), начнется с того, что *с востока вспыхнет до небес огонь, который будет идти с таким шумом, что все вокруг будет гореть — и древеса, и камни <...> а моря будут иссушиваться*. Потом на Западе огонь остановится и образует егннное озеро для мук. Элементы мифологического мышления находят отражение в рассуждениях рассказчика о *безграничной милости Господа*, которая, как считает Тит Михайлович, будет до поры до времени умирять гнев природных стихий и давать надежду на спасение всем грешникам: *Все покорны Господу Богу — древеса, реки, звери. Только один человек непокорный <...> Уже солнце не может терпеть — я, говорит, всех пожгу <...> А Господь говорит — нет, потерпи, может, они еще покаются <...> Луна не может терпеть <...> Земля говорит — я всех пожру <...> Вот, земли-то трясение — думаете это что? Господь посмотрит на землю, а она, матушка, потрясается, не может терпеть грешных, а Он еще терпит*³.

¹ ПМА, 2004, записано от А.А. Житниковой, 1920 г.р., Республика Тыва, Каа-Хемский р-н, п. Эржей.

² Там же, п. Сизим, Эржей. Мотив исчерпания природных богатств в народной эсхатологии также относится к знакам наступления «последних времен». В 1990-е годы от сибиряков-старожилов Тюменской области, имевших в виду добычу нефти, приходилось слышать следующие высказывания: *Когда земляно тепло все выкачают, земля застудится, и жизнь вся кончится* (ПМА, 1990, записано от А.Д. Ганихиной, 1910 г.р., Яркоковский р-н, с. Иевлево).

³ ПМА, 2006, Республика Алтай, Усть-Коксинский р-н, п. Усть-Кокса.

Теми же мыслями пронизана и современная старообрядческая литература, о чем говорят, к примеру, названия сочинений енисейского писателя-старообрядца Афанасия Герасимова (Мурачева) — «Предатомные предвестия» (1983), «Наука и техника природе убийца» (1984), «О конце света» (1994) и др. *За 70 лет бесовского атеизма*, констатирует автор, *миллионы христиан отпали от веры во Христа*, поэтому пятый (нынешний) этап развития человечества неизбежно разрешится атомной войной, вследствие которой *весь мир объединится в одно государство*. Шестой этап завершится уничтожением самого антихриста, а седьмой будет знаменовать *Христово пришествие и кончину* [прежнего, греховного] *мира*¹.

Порожденную наукой технику А.Г. Мурачев отождествляет с саранчой (*безбожная наука <...> создала пружей [саранчу], то есть разновидную технику*). Предназначенная для массового уничтожения человечества военная техника уподобляется им *уготованным на брань коням, железные корпуса и брони* которых сочетаются с *человеческими лицами, женскими власами* (символизирующими *прелесть и любовь к технике*) и *львиными зубами* (под которыми подразумеваются танковые и другие снаряды). Атомное оружие (*царь всему оружию*) также представлено автором через апокалиптические образы коней с железной броней и львиными головами (поскольку *нет в мире зверя, грознее льва*), из уст которых *исходит огонь, и дым и жупел* (сера)². При этом именно наука и техника (в первую очередь военная) возводятся в старообрядческих сочинениях в ранг непосредственных причин природных и социальных катастроф, которые неминуемо обрушатся на мир накануне Второго пришествия и Страшного суда.

Подобные воззрения переключаются с доктринами ряда новых религиозных учений, идеологи которых проповедуют принципиальный отказ от использования научно-технических достижений, способствующих, как считается, движению современной цивилизации к глобальному экологическому кризису. Такова, к примеру, идеология самого крупного на сегодня в Сибири учения Церкви Последнего Завета, adeptы которого, более известные как последователи Виссариона, проповедуют, как уже отмечалось, исход из больших городов в сельские коммуны и построение на их основе экологических поселений³.

Местом реализации данного замысла с середины 1990-х годов стали несколько деревень на юге Красноярского края, а также возведенная Обитель Рассвета на горе Сухой, получившая статус «эконоосферного поселения». Заповедный участок сибирской тайги в районе озера Тиберкуль был объявлен территорией, обладающей особой «духовной аурой», а вся Сибирь — «единственным на земле местом», сохранившим «безграничное море нетронутого леса» и потому способным принять огромное количество людей для формирования нового общества.

Согласно главному источнику данного вероучения, «Последнему Завету», именно чистота земли должна стать залогом «очищения» работающего на ней

¹ Духовная литература староверов востока России XVIII—XX вв. / отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999. Т. 1. С. 297—298.

² Там же. С. 300—301, 303.

³ Григорьева Л.И. Религии «Нового века» и современное государство (социально-философский очерк). Красноярск, 2002. С. 136—137, 155.

человека. Использование техники, означающей «привязанность к миру денег», допускается лишь в самых крайних случаях, поскольку сельскохозяйственная техника, как считается, «попирает» достоинство земли и «расслабляет» работающего на ней человека. Предполагается также, что в идеале человек должен питаться только тем, что вырастил на земле сам, и носить лишь то, что сшил своими руками. То же самое касается и средств личной гигиены: зубы лучше чистить не зубной щеткой и пастой, а «пихтовыми веточками и смолами с деревьев», и волосы лучше мыть не шампунем, а настоящим на травах шелоком¹.

Облик Земли, полагают сторонники Церкви Последнего Завета, в ближайшие годы радикально изменится. На конференции, проходившей в августе 2009 года в рамках традиционного праздника «Добрых плодов», неоднократно звучала мысль о том, что *Ковчег уже тронулся... Нашу планету ожидают небывалые землетрясения, засухи, наводнения и прочие катастрофы*. Религиозный мистицизм как отличительная черта учения нашел яркое отражение в воззрениях, касающихся Земли, которая рассматривается как «живой, обладающий планетарным сознанием организм», защитной реакцией которого на «неразумную и крайне опасную деятельность людей» являются природные и социальные катаклизмы².

По этой причине идеологи движения призывают как можно скорее разработать и реализовать концепцию «переходного периода», подразумевающую создание общества на духовной основе, живущего в гармонии с природой. На базе общинного жизнеустройства предполагается развитие «малых производств, ремесел и народных промыслов», которые, как считается, обеспечат экономическую независимость от внешнего мира, в том числе от крупной промышленности, а также от состояния энергетических и дорожно-транспортных сетей³.

Таким образом, «обновленное человечество» мыслится виссарионовцами как «неиндустриальное общество коммунистического типа», а тяга к преобразованию мира парадоксальным образом сочетается у них с идеологией религиозного избранничества и «созерцательным мистицизмом»⁴.

При этом высшим смыслом разработанной идеологами учения концепции спасения оказывается создание сообщества бескорыстных, гармонично со-

¹ Последний Завет. Повествование от Вадима. СПб., 1997. Т. 2. Кн. 2. С. 128, стих 17; С. 133, стих 72; С. 142, стих 64; С. 226, стих 49; С. 686, стихи 35–36 и др.

² По словам бывшей москвички, проживающей в виссарионовской общине в д. Черемшанка, душа человека, состояние его внутреннего мира — все это, подобно «сообщающимся сосудам», связано с состоянием Земли: *Наша планета, как и любая другая, живая. Она все чувствует и обладает разумным началом, поскольку реагирует на войны, зло, насилие и загрязнение окружающей среды. Природные и техногенные катастрофы — это реакция Земли на поступки людей... Человек должен избавиться от агрессии и страха. Именно эти чувства порождают все остальные негативные эмоции — зависть, ревность, чувство собственности, эгоизм... Когда мы избавимся от них, изменим весь наш образ жизни, тогда Земля перестанет нам мстить!* (ПМА, 2003).

³ Итоговые материалы 2-й Международной научно-практической конференции «Новое Сознание — Новый Человек — Новое Общество», 15–16 августа 2009 г. Красноярский край, Курагинский р-н, д. Петропавловка (Личный архив автора).

⁴ Панченко А.А. Утопия «Последнего завета» // Отечественные записки. 2003. № 3. С. 317, 320.

существующих с землей людей, отказавшихся от всех достижений современной цивилизации и возвратившихся «к патриархальной жизни своих предков — крестьян»¹ (см. табл. 1, где перечислены инструменты, а также хозяйственные умения и навыки, необходимые каждому взрослому общиннику).

Таблица 1

Список инструментов и приспособлений, жизненно необходимых в каждом крестьянском хозяйстве

Строительство	Земледелие	Хозяйственные
Набор плотницких топоров*	Коса	Мельница ручная
Топор для рубки	Отбойник	Лари для зерна
Пила двуручная	Граблина	Противни для сушки
Пила лучковая	Культиватор ручной	Хлебные формы*
Ножовки разные*	Прополщик	Решета для просеивания*
Тесло	Окучник	Лом
Молотки разные*	Борона	Лопаты*
Кувалды разные*	Тяпки	Колун
Долота*	Плоскорезы	Черновой топор
Набор абразивных материалов	Вилы*	Клинья для колки
Набор напильников	Серп	Тачка садовая
Гвоздодер		Мешки
Рубанок		Ведро
Фуганок		Корзины
Дрель		Ножи
Коловорот		Комплект столярного инструмента*
Отвес		
Измерительный инструмент*		
Уровень		

* Список далеко не полный, дополнительный список спросить у составителей

Что необходимо уметь каждому мужчине, который хочет жить на земле и вести крестьянское хозяйство:

1. Накосить сена для своей коровы и лошади (в одиночку).
2. Уметь сметать и уложить зарод сена, дабы ваши усилия на покосе не пропали.
3. Обязательно освоить в полном объеме навыки коневодства.

¹ Григорьева Л.И. Указ. соч. С. 129.

4. Научиться выполнять **все приемы** обработки земли при помощи лошади.
5. Освоить приемы лесозаготовки лошадюю.
6. Заготовить дрова для своего хозяйства вручную (бензопилы и трактора нет!).
7. Убрать, обмолотить, провеять и сохранить зерно.
8. Правильно обслуживать и ремонтировать печь.
9. Приобрести основные навыки строительства.
10. Освоить основные столярные навыки.
11. Уметь использовать, обслуживать, затачивать, ремонтировать весь свой инструмент.
12. Овладеть ремеслом и этим прокормить свою семью, быть полезным ближним¹.

Сходной модели поведения всегда придерживались и обитатели удаленных от мира скитов — старообрядцы-пустынножители, которые в своей повседневной жизни стремились следовать раннехристианскому принципу «прокормления пустытника трудом рук своих». Идеалы пустынножительства, подчеркивает Н.Н. Покровский, органично вобрали в себя «идеи уравнительного раннехристианского социализма, трудовой общины, не знающей индивидуальной собственности», поэтому «пустытник <...> обязан кормиться трудом рук своих. На той же основе должна строиться и жизнь общины пустынножителей»².

Тем не менее реальная жизнь вносит в религиозные доктрины неизбежные коррективы. Большую часть обитателей скитов в настоящее время составляют женщины преклонного возраста, при всем желании не способные обеспечить себя всем необходимым. По этой причине продуктами, тканью и готовой одеждой проживающих в скитах матушек снабжают жители прилегающих к монастырям старообрядческих поселков — так называемые *христороубцы*. По словам одного из них, скитские матушки вначале не разрешили ему пилить дрова бензопилой «Дружба», назвав ее *антихристовой престелью*, но затем, выслушав его возражения, согласились. Решающим аргументом послужило предложение: *А вы тогда бензином не пользуйтесь и на машине не ездите, а только лен возделывайте и одежду себе сами шейте!* — что в современных условиях представляется уже абсолютно невозможным³.

Точно так же, судя по материалам полевых исследований, происходит постепенное смягчение религиозно-идеологических установок и в жизни сторонников Церкви Последнего Завета (отказ от изначально суровых пищевых запретов, разрешение использовать магазинные продукты и пр.). С самого начала, по словам первых последователей Виссариона, они *учились по-новому относиться к природе и строить отношения между собой <...> Первое время Учитель не разрешил использовать электроинструменты. Нужно было показать при-*

¹ Перечень указанных требований вывешен на доске объявлений в Маломинусинском гостевом доме д. Петропавловки (ПМА, 2009).

² Покровский Н.Н. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири в XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в. Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. С. 20–21, 44.

³ ПМА, 2004, записано от С.М. Вершинина, 1938 г.р., Республика Тыва, Каа-Хемский р-н, п. Эржей.

роде единение с ней. Но потом — для ускорения процесса — было разрешено пользоваться техникой¹.

В заключение отметим, что идеологи Церкви Последнего Завета активно используют отдельные образы и символы, характерные для традиционного старообрядческого мировоззрения. К числу последних можно отнести *Всемирный Потоп*, *Ноев ковчег*, *Беловодье*, числовую символику Апокалипсиса (в частности, образ *седмиглавого и десятирожного зверя*) и некоторые другие. Однако главное внимание в доктринах новых религиозных учений (в отличие от старообрядческих повествований эсхатологического типа) уделяется не столько детальной проработке «сценариев» конца света и «демонизации» достижений научно-технического прогресса, сколько обоснованию путей перехода к обществу нового типа (так называемой «Концепции переходного периода») и принципов, на которых оно будет основано.

¹ ПМА, 2009, Красноярский край, Курагинский р-н, экооосферное поселение Обитель Рассвета.

Наталья Мазалова

ПРЕДВИДЕНИЕ И ПРЕДСКАЗАНИЕ — ПРАКТИКИ РУССКИХ «ЗНАЮЩИХ»

Заглянуть в будущее и попытаться изменить его — мечта любого человека. Однако поднять завесу над будущим удастся немногим: «Дар ориентации на будущее и узнавание его, как и сам дар формирования будущего на протяжении длиннейшего периода существования человеческого рода, почитался уделом избранных...»¹. К таким «избранным», способным видеть будущее и влиять на него, относятся некоторые категории русских «знающих» (колдуны, знахари, повитухи, икоты, кликуши и др.).

Некоторые ритуальные специалисты практикуют несколько магических практик, в число которых входит видение будущего. В локальных традициях есть понятие «ворожея», обозначающее предсказателя и лекаря. «Гадальщик», «гадалка» — ритуальные специалисты, которые занимаются не только предсказаниями, но и другими видами магических практик. Ведьмы, «ведуны», «ведуньи» отправляют обряды наведения порчи, вступают в контакт с мифологическими персонажами, они также нередко наделены даром ясновидения (ведать, ведь, ведьмение — «провидение», «промысел», «чудодейственная сила», «знание», сведения)². Таким образом, знания о будущем является составной частью «тайного» знания.

Узнавание будущего, как правило, приурочено к различным обрядам жизненного цикла (родинам, погребальному обряду) или окказиональным обрядам (лечебному, распознавания вора) и включено в их состав. Способы получения информации о будущем — зрительный и акустический. Представляется, что первый способ получения информации и истолкование его «знающими» можно определить как «предвидение»: «знающий» видит «знаки», которые помогают истолковать будущее. Предвидение можно сопоставить с одним из понятий, используемых в научной прогностике, — прогнозом. Прогноз — это вероятностное утверждение о будущем с относительно высокой степенью достоверности. В народной прогностике наиболее распространенным методом получения вероятностных знаний о будущем является метод экстраполяции, означающий перенос существующих в данной традиции представлений на будущее прогнозируемого объекта, которое проводят «знающие». В народной традиции информация о будущем может высказываться мифологическим персонажем — это предсказание (акустический способ получения сведений), а «знающий» лишь воспринимает ее. Это понятие народной прогностики сопоставимо с другим понятием научной прогностики — предсказанием, кото-

¹ Топоров В.Н. Судьба и случай // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. С. 50.

² Словарь русского языка XI—XVII веков. Л., 1973. Вып. 2. С. 46.

рое представляет собой невероятное утверждение о будущем, основанное на абсолютной достоверности.

Один из ритуальных специалистов — повитуха — не только способствует появлению младенца на свет, но и наделяется способностями на основе составленного ею прогноза магическим способом влиять на его будущее. В некоторых случаях повитуха «формирует» судьбу ребенка, является «творцом» его соматических особенностей и свойств характера¹. В родильном обряде составление прогнозного сценария жизни новорожденного основано прежде всего на зрительном восприятии его особенностей.

Еще задолго до рождения ребенка определяет его пол, например, по форме поседа предшествующего ребенка (круглый — будет девочка, продолговатый — мальчик), она же советует беременной женщине, как себя вести, чтобы у нее родился здоровый ребенок. Таким образом, представления о будущем связаны с полом будущего ребенка и, соответственно, его будущим социальным статусом, а также жизненной силой.

Повитухи наделяются способностью увидеть через окно или «прочитать» на матице главные моменты жизни ребенка — свадьбу или смерть — незадолго до момента рождения: «Когда идет бабушка, поглядит в окно... то она увидит, кто родится и как жить будет. Может увидеть девочку невестой, в красивом платье»²; «видит: висит удавленник-мужчина»³. В последней быличке повитуха через много лет узнает, что принятый ею ребенок повесился. Таким образом, сведения о будущем своих восприимчивых повитуха получает через окно, и сценарий это окончательный, нередко — трагический, изменить его, как правило, невозможно. Видит она своего восприимчивого во время важнейших обрядов жизненного цикла — на свадьбе, в момент смерти, иногда эти события совпадают: ее восприимчивый умирает во время свадьбы. Таким образом, в народных представлениях понятия будущего и судьбы человека нередко отождествляются с двумя моментами человеческой жизни — браком и смертью⁴.

Нередко повитуха составляет прогнозный сценарий жизни ребенка сразу после появления его на свет. Она определяет его будущее по «знакам» судьбы — физическому облику (форме, цвету тела или состоянию отдельных органов), то есть по внешним признакам субъекта, а также особенностям поведения, времени рождения и т.п. В этих практиках прослеживается связь будущего и судьбы, а также жизни / смерти ребенка («будет жить — не живуч», «долговекий — недолговекий»), счастья, реже — занятий⁵.

Скорая будущая смерть ребенка обозначается термином «недолговекий»: век — это не только срок жизни, но и концентрация жизненной силы. У «недолговеких» детей незначительная жизненная сила, о чем свидетельствуют некоторые физические признаки. Таким образом, судьба и длительность жизни связаны с жизненной силой. Повитухи магическими способами пытались

¹ *Седакова И.А.* Повитуха // Славянская мифология. М., 2002. С. 369.

² *Власкина Т.Ю.* Донские былички о повитухах // ЖС. 1998. № 2. С. 15.

³ Там же.

⁴ *Толстая С.М.* «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 146.

⁵ Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

повлиять на увеличение жизненной силы и, таким образом, изменить предначертания судьбы.

Одними из признаков, определяющих долговечность или недолговечность новорожденного, была твердость (мягкость) его тела, головы, ушей, а также легкость или тяжесть тела: «Очень полный, сырой ребенок, с “развалившейся” головой, мягкими ушами и острым подбородком скоро умрет, а тощий, цепкий, с головкой маленькой и крепкой, торчащими ушами и тупым подбородком будет жив»¹. В разряд недолговечных младенцев попадают «сырые», то есть не вполне оформленные, не готовые к жизни на земле. Повитуха стремилась исправить физические недостатки ребенка, а также — что наиболее важно — предохранить ребенка от появления у него различных патологий, что приводило к негативным последствиям в жизни; так, после правки она приговаривала: «Расправлен, теперь уже уродцем не будешь».

Вместе с тем верили, что некоторые особенности новорожденных не поддаются коррекции, и, следовательно, в этих случаях повитуха не может повлиять на судьбу ребенка, срок его жизни. Так, долговечность / недолговечность ребенка определяли по форме ног и по рукам (по дистальным точкам): «Пяточки короткие — недолговекий, пятки назад глядят — долговекий»². Аномалии конечностей — также признаки мифологических персонажей, например бес беспятый.

О сроке жизни новорожденного также свидетельствовали глаза ребенка. Так, «неживучие» дети с отсутствием слезной железы — «пустоглазые»: «Если глаза у ребенка “пустые”, то есть в них не видно слезных желез, то это неживучий ребенок»³. Таким образом, недолговечны дети с особыми признаками, к ним относятся признаки природы (слишком «сырой» ребенок), с аномалиями дистальных точек тела и «входов» в него — конечностей, глаз и т.п.

Пожалуй, исключение среди знаков судьбы — зрительных образов — представляет звуковой ряд: громкий крик ребенка предвещает, что он будет здоров, и наоборот, молчание новорожденного означает, что он вскоре умрет. В этом случае повитуха также использует данные прогноза для того, чтобы изменить предполагаемую судьбу ребенка. Она предпринимает обрядовые действия, например, окунает ребенка в холодную воду или трясет, взяв за ноги.

«Видеть» и «ведать» — однокоренные слова (например, вежды — глаза), в определенной мере увидеть тождественно узнать⁴. Повитуха осматривает новорожденного, и если видит особые отметины на теле, то «узнает» по ним его будущую судьбу. Представляется, что видение связано с получением знаний и интерпретацией будущего. Так, А.П. Рифтин отмечал следующую особенность архаического мировоззрения, связанную со зрением: «...восприятие (зрительное. — *Н.М.*) представляет собой активное осознание выделяющегося предмета, включающее в себя и понимание его, осмысление объекта восприятия, его анализ и синтез»⁵. Процесс познания одновременно включает и со-

¹ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 359.

² Архив МАЭ. Ф. 1. Оп. 2. № 1682. Л. 55. Архангельская обл., Верхне-Тоемский р-н.

³ Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 449. Л. 39. Вятская губ. Сарапульский у.

⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 2008. Т. 1.

⁵ Рифтин А.П. Категория видимого и невидимого мира в языке // Ученые записки ЛГУ. Сер. филол. наук. 1946. Вып. 10. № 69. С. 138.

знание, и память, и чувственное восприятие: так, «веданье» в русских диалектах означает «сознание, чувства, память»¹. Если профан останавливает познание на том, что он отмечает необычные физические свойства новорожденного (он «смотрит»), то только повитуха, основываясь на них, осуществляет сложный психический процесс узнавания и растолкования судьбы ребенка (она «видит» за этими знаками его будущее в соответствии с существующими в данном регионе поверьями). Ср. в пословице: «Глядеть глядим, а видеть — ничего не видим»². А.К. Байбурин отмечал различия в глаголах «смотреть—видеть»: «В паре *смотреть—видеть* первое обозначает саму способность к созерцанию, распространение взгляда вовне, а второе (вбирание в себя) предполагает некий ментальный процесс, включающий распознавание и истолкование зрительных образов, которые в данном случае приобретают знаковый характер»³. Повитуха осуществляет сложный процесс узнавания будущего, основываясь на бытующих в данном регионе представлениях.

Многие поверья, связанные с соматическими особенностями новорожденного, известны каждой деревенской женщине, однако составление достоверного прогноза приписывается исключительно повитухе: «Повитуха все видит»⁴, а именно видит то, что закрыто для непосвященных. Так, известно, что если во время крещения волосы новорожденного, закатанные в воск и брошенные в купель, утонут, ребенок не будет долго жить. Вместе с тем только повитуха может с достоверностью определить судьбу ребенка. Составление прогноза жизненного сценария одного из членов — чрезвычайно важный момент для социума, особенно в том случае, когда повитуха магическими способами влияет на изменение неблагоприятных событий: болезни, смерти и т.п.

«Видеть» применительно к повитухе в обрядах означает прозорливость, способность видеть то, что обычно недоступно профанам. По народным представлениям, «знающие» наделены сверхвидением. В русской традиции сохранились сведения о том, что во время обряда посвящения черт вынимал у неопита-колдуна глаза и заменял их другими, после этого посвященный получал магическую силу: «Иди и порть, кого знаешь»⁵. Это особое видение помогает колдуну видеть своих помощников, которые остаются невидимыми для непосвященных. То есть «знающие» видят то, что связано с потусторонним миром. Если у колдуна выбить глаз, то он лишится магической силы (его заговоры становятся недейственными) и способности к оборотничеству: «Мне глазу не жалко, а слова-то не пристанут, не оборотится мне больше»⁶.

Судьба скрыта от самого человека, он не «видит» (не знает) момента своего рождения, роста, смерти. В загадках «Не помню, не вижу, не знаю» (рождение, жизнь, смерть) или «Когда родился, как расту, когда умру», «Первого не вижу,

¹ Словарь русских народных говоров. Л., 1969. Вып. 4. С. 90.

² *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 1. С. 202.

³ *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной русской культуре. СПб., 1993. С. 204.

⁴ *Добровольская В.Е.* Повивальная бабка в обрядах Судогодского района Владимирской области // Живая старина. 1998. № 2. С. 20.

⁵ Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 31. Л. 88–89. Владимирская губ.

⁶ Верования великорусов Шенкурского уезда: Из летней экспедиции 1916 г. / собр. и зап. П.Г. Богатырев // Этнографическое обозрение. 1916. № 3–4. С. 59–60.

второго не замечаю, третьего не помню»¹; «На что глядят, а не видят», «Про что ведают, а не знают»². В загадках также наличествует параллелизм «видеть — (ведать) знать». Только повитуха или другой ритуальный специалист может предвидеть грядущие события жизни человека.

Даром провидения также наделены слепые. У русских существует представление об особом внутреннем знании, сверхвидение у слепых. Из этнографической литературы известно об успешной деятельности слепых повитух, которые были прекрасными специалистами в родовспоможении, и, кроме того, они предсказывали судьбу повитых ими младенцев.

Так, по представлениям липован, повитухи обладали даром провидения, умением «считывать» с матицы дома судьбу ребенка, определенный ему свыше удел, срок кончины. По сообщениям липованок, в с. Каркалиу (Румыния) практиковала «бабушка Лизавета», которая, будучи слепой, обладала провидческим даром. «Она говорила: “Захожу в хату, на матице я вижу, какая судьба будеть ребенку”. Провидие у ей было. Она, по-видимому, святая была»³.

Слепым присущи признаки мифологических персонажей. Они не видят внешний мир, но вместе с тем наделены внутренним зрением, которое позволяет им видеть будущее. «Слепые уравниваются с мертвыми, но смерть слепых понимается как их смерть по отношению к земным делам, как отстранение от нашего мира и знание того»⁴.

В последние годы я записывала в д. Великое Выборгского р-на рассказы о деятельности «знающей» — слепой прорицательницы Левшиной Ольги Ивановны, умершей в 1957 году. В ее семье происходит конструирование образа святой: изложение биографии и магических практик Левшиной ее родственниками напоминает биографии слепых святых, например, святой Матроны Московской и Ванги.

В версии, сообщенной одной из ее внучек, Ольге Ивановне было немногим больше 30 лет, когда в ее дом зашел старик-странник с седой бородой, напоминающий иконописные изображения Николы-чудотворца. Он оставил женщине медный крест (распятие) и расшитое покрывало и скрылся, как будто растаял. Видения святых являются предзнаменованием того, что человек обладает целительскими способностями. После посещения странника Ольга Ивановна ощутила в себе магическую силу и начала отправлять магические практики.

Последние 30 лет это была слепая провидица, ясновидящая; слепой она стала в результате несчастного случая. На новое место жительства она переехала, когда ослепла, тем не менее к ней приходили узнавать о потерявшихся животных, и она точно называла место их нахождения. Она предсказывала будущее членов своей семьи еще до потери зрения. Больше всего она баловала и просила беречь среднюю внучку Ольгу, и когда другие внуки упрекали ее в этом, она отвечала, что она «недолговечная», и, действительно, эта внучка

¹ Рыбникова М.А. Загадки. М.; Л., 1932. № 1871, 1872.

² Митрофанова В.В. Загадки. Л., 1968. С. 60.

³ Паунова Е.В. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у астраханских старообрядцев-липован // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Одесса, 2005. Вып. 2.

⁴ Михайлова К. О семантике странствующего певца-нищего // Язык культуры. Семантика и грамматика. М., 2004. С. 144.

умерла в 37 лет. Мы столкнулись с фактом, который нам не удалось обнаружить нигде в этнографической литературе: она обладала даром определять, целомудренна ли девушка, взяв ее за руку. В гадательных практиках нередко используется осязание как способ связи с потусторонним миром.

О.И. Левшина предсказывала с помощью Евангелия: она клала на голову человека Евангелие и просила назвать «параграф», затем цитировала этот раздел наизусть и толковала его значение¹.

По рассказам ее родственников, Ольга Ивановна предсказывала и будущее политических деятелей. Так, в 1952 году к ней приехал корреспондент одной из московских газет и записывал ее воспоминания о каком-то съезде партии, на котором она присутствовала в качестве народного представителя, «массовки» (каком — внучки затруднились сообщить), он забрал фотографию, на которой она была изображена неподалеку от Н.К. Крупской. Она испугала корреспондента, заявив ему, что «Сталин вскоре умрет, а Берию накажут»². Изложение этих фактов ее биографии напоминает деяния Матроны Московской и Ванги.

«Знающая» предсказала дату и обстоятельства своей смерти. «Я умру в блаженстве, меня не тревожьте». Умерла она на второй день Пасхи, легко, без мучений. В изложении родственников бабушка — святая, в последние годы жизни ничего не ела и только молилась, как святые, предсказала собственную смерть — на Пасху, и от нее исходило благоухание, как от святых. В изложении информантов этот факт биографии О.И. Левшиной выглядит так: «она была ворожея», «много знала» и поэтому могла определить время своей смерти.

Провидческими способностями также наделены многие колдуны и знахари. В том случае, если на человека была наведена сильная порча, грозящая смертью, это могло повлиять на предначертанную ему судьбу. Он обращался к «знающему»; колдун — смотрел в воду и показывал жертве изображение человека, который навел на него порчу. Он предлагал проткнуть изображение пальцем, таким образом причинить вред виновнику болезни, или «перевести» на него болезнь. Если после проведения этого обряда больной выздоравливал, «знающий» восстанавливал «правильное» течение судьбы.

Представляется, что предвидение будущего, как правило, связано с архаическими представлениями о судьбе, на которую можно повлиять словом (заговором) и делом (обрядом)³.

Второй способ получения информации о будущем — звуковой. Повитухи получают сведения о будущем человека от персонажей христианской мифологии — Бога, святых, ангелов — либо от их заместителей — нищих, странников; ворожей, ведуньи — от демонологических персонажей: лешего, домового. В русской традиции зафиксированы обряды инициации «знающих», после которых они наделяются способностью слышать язык животных, мифологических персонажей. Так, солдат получает от змеи корешок, съев который, он стал «знать все наперед», то есть обрел провидческие способности⁴.

¹ Райан В.Ф. Бани в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.

² ПМА. Д. Великое. 2008.

³ Колесов В.В. Древняя Русь: Наследие в слове: в 5 кн. СПб., 2004. Кн. 3: Бытие и быт. С. 326.

⁴ Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губ. Пг., 1915. № 106. С. 331.

Мотивы мифологических рассказов о предсказаниях судьбы святыми или странниками основаны на представлениях о слепом детерминизме, роке, невозможности повлиять на предначертанное и, кроме того, на архаических верованиях в магическую силу слова: «Произнесенное слово имеет само по себе силу и свойство влиять на естественный ход событий»¹. В этом случае повитуха является лишь переносчиком и хранителем информации о судьбе ребенка, она не может никоим образом повлиять на нее: судьба представляется «материализованной» и закреплена в предсказании, в изреченном слове. Как правило, это негативная информация, она содержит сведения о смерти, наступающей у человека, который не изжил свой век.

Судьба в предсказаниях чаще всего связана с представлениями о сроке жизни, смерти, свадьбе (иногда смерть и свадьба совмещаются). Повитуха слышит предсказание ангела, который «стал нарекать век ему, этому младенцу... вот до столько-то лет дорасти ему и в этом ином же колодеце утонуть ему»². Близкие пытаются сделать так, чтобы предсказание не исполнилось: забывают колодец. Однако юноша умирает именно так, как ему предсказано: «Стало быть, ему век нареченный — больше ему нет веку: он пришел, на этот колодец лег и помер»³. В другом варианте рассказа купец-крестный слышит предсказание нищих: новорожденный доживет до двадцати лет и утонет в колодеце. Крестный закрывает колодец, юноша умирает на закрытом колодеце: «И купец потом признал этих стариков за святых, потому что Господь имя нарекает и всегда нарекает, сколько лет человеку прожить»⁴. В восточнославянской традиции распространены новеллистические сказки на сюжет «Смерть в колодеце» (СУС — 934А): девушке или юноше предсказана смерть в колодеце, когда ей (ему) исполнится 17 или 18 лет; об этом знает кум, который приказывает в этот день затянуть колодец кожей; девушка или юноша выходит в этот день гулять, падает на кожу и умирает.

Высшие силы нарекают человеку имя и «век» (срок жизни); глагол «нарекать» многозначен: он не только означает «называть», «говорить», «предвещать будущее», но и связан со словами со значением «определять», «предписать»⁵, «упорядочивать, приводить в порядок, изготавливать, образовывать», то есть имеет значение устройства, создания, определения⁶. Кроме того, в семантике этого глагола прослеживается связь с представлениями о смерти: серб. *нарицати* — «оплакивать, голосить по покойнику»⁷: ср. болг. *орисници*, *наречници* — мифологические персонажи, предсказывающие, предопределяющие судьбу новорожденному. Как правило, в русских мифологических рассказах «нарекается» смерть героя.

Колдун получал сведения о будущем человека, пропаже, например, он «ворожит» в лесу у лешего о пропавшей скотине, спрашивает его о местонахожде-

¹ Харузина В.Н. Этнография. СПб., 2007. С. 396.

² Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. Зиновьев. Новосибирск, 1987. № 443.

³ Там же.

⁴ Там же. № 444.

⁵ Словарь русского языка XI—XVII веков.

⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. С. 465—466.

⁷ Толстая С. Указ. соч. С. 145.

нии животного и возможности найти его, леший отвечает ему: «леший скажет», таким образом, колдун получает информацию и передает («озвучивает») ее заказчику. Как правило, эта информация достоверна.

Еще одна категория предсказателей — икоты или кликуши, «предсказатели поневоле». Это икоты или кликуши, в которых, по народным представлениям, вселился бес: их болезнь называется *кликунество*, *кликота*, *крикота*. Названия связаны с глаголами, обозначающим призывный крик: кликуша — от *кликъчати*, *клетчати* — «пророчествовать»¹, икота — от *икать* (кричать, звать)². В проводимых икотами или кликушами обрядах превалирует звуковой аспект.

А. Панченко определил функции кликуши в повседневной социальной действительности русской деревни и выявил две отчетливые функциональные доминанты, одна из которых заключается в том, что вселившегося в нее демона используют для гаданий и предсказания будущего³. Как правило, эти болезни осмысляются в связи с представлениями о магическом воздействии злого колдуна. Большая пророчествует голосом беса, мифологического персонажа, вселившегося в нее.

По народным представлениям, вселение порчи в человека (обычно — в женщину) способствует наделению его провидческими способностями. «Существовает уверенность, — пишет Г. Попов, — что во время припадка кликуша не только верно определяет прошедшее, но и может предсказывать и будущее, узнать, какое с кем будет несчастье или радость, кому грозит смерть и т.п. Она будто бы все знает, все выводит на чистую воду, может сказать, кого испортили, подожгли, обокрали, указать виновное лицо, описать его наружный вид и указать место покражи. В некоторых деревнях как только с кликушей начинается припадок, к ней со всех сторон бегут узнавать будущее»⁴.

Приведем еще некоторые примеры икот-провидиц: «Дядю испортили, он с ума сошел. Отец ходил его на Двине, там какие-то икоты были: “Она, говорит, испортил его мужик. Вычерпай колодец, коровья лытка набита куделью конопляной”. Велела ее икота сжечь»⁵; «Икоты, все сказывали, по Двине. Икоты были, они предсказывали. Потеряют деньги, на Двину ездили. Рот откроет (икота. — *Н.М.*), глаза все выворотятся налево, заорет. И сказывали, кто деньги украл»⁶; «Тятя уехал в Сибирь. Тятя не верил в колдовство. Пошел к икоте испытать, что такое. Молодая говорит: “Уходи, она и так устала”. — “Не гони чужеземца, у него большое горе будет”. Будто бы в ней икота есть, и будто в ней все эта икота скажет. Икота начнет рычать, рычать, и женщина скажет: “Дай ей конфет”. Икота — по-старому нечистая сила»⁷. Как правило, к икотам (кликушам) обращались для того, чтобы найти вора или узнать будущие события

¹ Меркулова В.А. Три русских медицинских термина // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1983. М., 1988. С. 311.

² Никитина С.Е. Икота // ЖС. 1996. № 1. С. 12.

³ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. С. 331.

⁴ Попов Г. Указ. соч.

⁵ АМАЭ. № 1561. Л. 14. Архангельская обл. Шенкурский р-н.

⁶ Там же. Л. 4.

⁷ Там же. Л. 44.

своей жизни. По народным представлениям, пророчества их обычно сбывались, то есть изреченное слово определяло судьбу человека.

Колдун призывал духов в случае надобности по собственной воле, одержимость духами у икот и кликуш была неуправляемой, что ставило их на более низкую ступень иерархической лестницы «знающих».

Использование различных видов прогноза на будущее в ритуальных практиках позволяет судить о силе «знающих»: более сильные ритуальные специалисты — колдун, повитуха — используют и предвидение, и предсказание.

Валентин Виноградов

**«РАСЦВИТИТЬ БАГАТКА, ЗНАЧИТЬ,
ВСЕ НОРМАЛЬНО...»
О ГАДАНИИ НА ЦВЕТАХ НА ЮГЕ
ПСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ**

Разные виды гаданий в традиционной культуре славян основываются на представлении об особом времени, в котором формируется будущее¹. Его можно узнать (увидеть) и на него можно воздействовать (проиграть²) путем различных магических и ритуальных практик. Круг интересующих вопросов о грядущем времени (новом годе) касается узловых событий — ключевых для нормального существования общины (урожай / неурожай, мир / война) и отдельных ее представителей (изменение социального статуса — замужество или женитьба, жизнь / смерть на следующем витке времени). Наибольшая концентрация вещей дней приходится на Святки и Иванов день. С главными праздниками связываются цикличность и «годовая» ценность некоторых магических предметов³. Они также «удерживают» желаемую ситуацию на год вперед. Далее необходимо обновление при помощи нужных для этой ситуации ритуалов.

Основываясь на глубинных представлениях об устройстве мира и места в нем человека, разного рода прогностические практики характеризуют отношения людей данного сообщества к будущему. Способы его узнавания основываются на безусловной вере в правдивость результата. Это, в свою очередь, ставит перед человеком проблему принятия (или непринятия) грядущих событий. Неоднозначность и бремя такого личного выбора становятся очевидными в то время, когда сильны процессы трансформации внутри традиции. Под этим углом зрения рассмотрим судьбу одной локальной гадательной практики — гадания на жизнь и смерть.

¹ Из обобщающих работ по теме необходимо указать: *Пронн В.Я.* Русские аграрные праздники. СПб., 1995; *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, XIX — начало XX в. М., 1979; *Виноградова Л.Н.* Гадание // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 482–486; *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. Важная информация содержится в публикациях и исследованиях по отдельным славянским традициям. Например: Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / сост. Г.Г. Шаповалова, Л.С. Лаврентьева. Л., 1985; Смоленский музыкально-этнографический сборник. М., 2003. Т. 1: Календарные обряды и песни; *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005; *Корепова К.Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009; и др.

² *Ивлева Л.М.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

³ Например, верба и веточки вереса (можжевельника) в Великий четверг, пасха и крашенные яйца на Пасху, березка и венок для коровы на Троицу и др.

В современных полевых изысканиях большую, если не сказать подавляющую, часть наших знаний о способах предсказать будущее и их результатах мы получаем из бесед с нашими информантами. Возможны и наблюдения за самим процессом гадания, но их смысл проясняется при помощи специального комментирования участников действия. Это могут быть либо практические указания на то, как и что следует делать, либо рассказы о сбывшемся пророчестве. Так или иначе во многом в наших исследованиях приходится опираться на нарратив. Такое положение дел нельзя приписать только так называемому «разрушению традиции». Скорее здесь мы сталкиваемся с проблемой специфики вербализации знания. Для рассказа требуется какая-то событийная канва. В применении к гаданию это соединение двух событий: предзнаменования и его последующего осуществления. Только спустя некоторое время благодаря процессу осмысления и проговаривания (как про себя, так и «на людях») с помощью известных повествовательных схем и клише отдельные факты сливаются в рассказ. Таким образом, мы имеем дело с интерпретацией нашими собеседниками событий их жизни либо судьбы их близких или знакомых. Описываемые происшествия оказываются подкорректированными общими представлениями о будущем, способами его узнать и возможными последствиями такого интереса. Если событие было связано с особым эмоциональным состоянием, о нем рассказывают охотнее и подробнее¹.

* * *

В Невельском р-не Псковской обл.² и в наше время бытует гадание о жизни и смерти. Накануне Иванова дня в избе под матицу помещаются цветы *богатки* по количеству всех членов семьи. *Богатки* — это небольшие цветочки, отдаленно напоминающие одуванчики. Наутро смотрят, как повели себя «именные» растения. Если они расцвели и не завяли, остались целыми — в течение года (от Ивана до Ивана) с человеком будет все хорошо. Напротив, завядший цветок обозначал скорую смерть или сильную болезнь его «владельца».

«Да, если распусться, то будешь счастлива, значит... здоровье будет хорошее. И богаточки на каждого чилавека... торкают по богаточки. И она должна за ночь распусться. А если завяла, значит, завяла, то чиловек, значит, этот уже... толь заболает, толь что-то случица» [2]³. «Таки богатки, оны расцветают, и мы загадывали. Во: торкали во так... под ета... Ага. Которая расцветь. Эта не расцветить, то попрем... в этом году» [4]. «Вот если расцветет богатка, значит [хорошо]... а если не расцветет, может... Может умереть. Может и саўпала так, а я... так на сястру, бывало, наторкаю... И ее богаточка не расцвела, завяла. И вот она нямножко пожила, умярла» [6].

Пред нами — один из способов узнать, вышел или еще нет срок жизни человека (предначертанный свыше), какова его доля⁴. В положенное время как

¹ Левкиевская Е.Е. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. 2006. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 150–213.

² В относительно недавнем прошлом — Невельский уезд Витебской губ. (Северная Белоруссия).

³ Цифра в квадратных скобках обозначает номер текста в приложении.

⁴ См.: Журавлев А.Ф. Доля // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 113–114. О доле и ее перераспределении во время проведения погребального обряда: Седякова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

будто бросался жребий. Характерна радость моей собеседницы на утро Иванова дня 2001 года. Во время моего с ней разговора она не удержалась и сходила проверить (в очередной раз) «свой» цветок. Стоя с ним в руках, она прокомментировала: «Вот мая багаточка. Еще... еще не помру... Это у нас на каждого человека торкнуто» [11]. Такая «проверка» касалась не только людей, но и всех живых существ дома и двора: «Загадывали эти багатки и на скотину и вот» [5].

Во время моей работы на Невельской земле (2000–2001) наметилась характерная перемена в отношении к гаданию на цветах *багатки*. Проявилась устойчивая тенденция к отказу вообще знать будущее — как свое, так и близких людей. Это оказалось связано не с разочарованием в истинности полученного результата, а наоборот — с глубокой верой в его действительность.

Например: «Я багатки теперь закаялась. Ну багатки — это совершенно правда. Я как-то года три... Больше! Тоже собрала багатак, загадала, поставила... и этого... И у меня сын, вот этот, что в Ленинграде здорово переболел в тот год. И вы знаете, все багатки расцвели, а евона — голову поосинула. И у его так привязалась в тот год болезнь: он и желтуху перенес и все... И с тех пор я заикалась — больше не за что никак ня буду гадать. Пусть лучше так придетца нязнавши» [8]. «Брала я эты багатки. Сама носила, но патом подумала, что чем мне много знать, лучше я... мне ня знать много. Ня стали этим [заниматься]» [13].

Видимо, за частными отказами от знания своего будущего стоят глубинные вопросы его *смысла*. Вместо цикличного восприятия жизни в аграрном обществе, чреде рождений и смертей всего живого (как природы, так и человека) возникает несколько иное осознание себя в мире. Вместо *знания* своей *поры (доли)* результат гадания расценивается как *приговор*. В таком случае традиционная цикличность мироздания разрывается на личное время жизни отдельного человека и «общую» правду, которую несет гадание¹.

Отметим еще один аспект исследуемой проблемы. Совокупность текстов о гаданиях на цветках *багатки* позволяет ощутить саму материю возникновение фольклорного текста (в отличие от разговорной речи, которая составляет основу полевого интервью)². В данном случае можно сделать частное наблюдение над таким жанром несказочной прозы, как *поверье*³. Время от времени «общая» информация о гадании вдруг приобретает формульный характер: «И если какая-то багатка завяла, значит у того и жизнь завянет. А котора расцветет, значит, благоухать будет» [1]; «Если здорова буду год, то багатка расцвететь» [9]; «Какая багатка хорошо расцветит, тот хорошо будишь жить. А кто плохо, то завянить она» [12]. Таким образом, жизнь уподобляется цветку. К этому можно привести широкий круг аналогий из других фольклорных жанров. Например, начало известного духовного стиха: «Все люди живут, как цветы цветут / А я молода, вяну, как трава...»

¹ См. об этом подробнее: *Любимова Г.В.* Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири, XIX — начало XX века. Новосибирск, 2004. С. 3–5.

² См. так же: *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 3–23.

³ *Криичная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов: в 3 т. СПб., 2001. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». С. 11–12.

* * *

Представленный материал нельзя назвать уникальным. Подобные гадания известны у южных и западных славян¹. Мною в 2008 году было зафиксировано типологически сходное святочное гадание на поленьях у средних (капшинских) вепсов. Там в Святки ходили «ставить поленья». Каждое полено символизировано одного из членов семьи. «Каждое полено — кто-то. И если которое полено упадет, значит, человек умирает в этом году». Поленья ставились на ночь, а утром смотрели, «кто там упал». Возможно, гадание на *богатках* также соотносится с гаданиями на жизнь / смерть, существующими в практике северорусских «знающих»². Вместе с тем гадание на жизнь / смерть всех членов семьи нельзя назвать распространенным повсеместно. В одних местах оно актуально и имеет массовый характер, в других такой способ узнать свою судьбу вообще неизвестен. Таким образом, на фоне общих закономерностей и универсалий традиционной культуры можно говорить о специфическом отношении к будущему в рамках отдельных локальных традиций (естественно, на момент их изучения).

Приложение

1. Николай Дмитриевич Козюлин, 1936 г.р., ур. д. Стукалово. Зап. в д. Стукалово³, 5 июля 2001 г.

[Это] мать мая... вот нарывала вот... И подвешивала под потолок. И если какая-то богатка расцветает... нет, завяла, значит у того и жизнь завянет. А которая расцветёт, значит, благоухать будет.

[Соб.:] Богатка как рвалась?

Нет, с корнём. Да. И на каждого загадывают. Например, на Женьку, на тибя и на миня... И вот така...

[Соб.:] Вешали к потолку?

Ну. К матице — куда угодно. Ну. К потолку, у нас матицы-то не...

[Соб.:] Это делали под Иванов день?

Да. Вот он у нас када он бывает, в июли?

[Соб.:] Седьмого числа.

Седьмого эта? Ну вот. Да. Значит, седьмого Иванов день? Потом Петро... день Петра и Павла... Да, через неделю Петров день...

[Соб.:] Рвали шестого числа?

Да, накануне... и вечер... И вечером, а утром уже... Он должен был... расцветёт... расцвести. Вот эти назывались богатки, но ботаническое название,

¹ Толстая С.М., Виноградова Л.Н. Иван Купала // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 365.

² Речь идет о магическом лечении-жреби о судьбе больного ребенка, так называемом «лечении на смерть». Его суть в том, что после определенных, с магической точки зрения «серьезных» и «сильных» манипуляций младенец либо вскоре умирает, либо быстро пойдет на поправку. Подобные действия имеют очень много вариантов своего воплощения. Например, детей носили «перенимать» (протаскивать в прокопанную яму) через межу, клали в корыто, накрывали другим корытом и разбивали о него горшок, кроме того, использовали другие «верные» способы.

³ Все записи, кроме специально оговоренных, сделаны автором в Голубоозерской вол. Невельского р-на Псковской обл.

естественно, другое. И я не знаю как они... как правильное название... А деревенское, вот местное название — багатки.

2. Нина Сергеевна Рассадовская, 1937 г.р., ур. д. Овчино. Зап. в д. Журы 6 июля 2001 г. В беседе принимали участие внушка Н.С. (Жанна) и соседка (Тамара).

[Тамара:] А ещё вот таки мохнатенькие, Жанначка?

— А, это на Ивана... Это Иван будет седьмого числа... Иванов день.

[Жанна:] Это ивановские... Да, Ивана Купала... Собирают двенадцать цветов с разных полей...

— Да, двенадцать сортов, двенадцать цветов собираюца... <...>

[Жанна:] Багатки делали...

— А багатки собираюца... эта... загадывают желание...

[Жанна:] Желание, либо просто... как бы [символизируют — В. В.]: ты... это там моя мама, либо брат... распусятца утром...

— Да. Да, если распусятца, то будешь счастлива, значит... здоровье будет хорошее. И багаточки на каждого чилавека... торкают по багаточки. И она должна за ночь распустица. А если завяла, значит, завяла, то чиловек, значит, этот уже... толь заболееет, толь что-то случица.

[Соб.:] На этот год?

— Да.

[Соб.:] Вот этот год: от Ивана до Ивана?

— Да-да.

3. Мария Ивановна Кудрявцева, 1924 г.р., ур. д. Овчино. Зап. в д. Журы 6 июля 2001 г.

Да, сядовня багатки надо собирать.

[Соб.:] С корнем их надо выдернуть?

С корнями, да... Да... [в доме] торкают...

[Соб.:] И тогда уже смотрели, как и что?

Ну, так и на багатки на эти загадывают, всяк.

4. Мария Лаврентьевна Подшивкина, 1919 г.р., ур. д. Черепово. Зап. в д. Новинки (Борковская вол., Великолуцкий р-н, Псковская обл.) 8 июля 2001 г.

[Соб.:] У вас под Иванов день собирали травы?

Ходила в лес... Послала внучечку, я не ходила... Послала внучечку. Внучечка сходила, принясла цвяткоў, Ивана. Ага. И я посвятила святой вадицкой, помыла, посвятила, положила на Бога. Ага. Это я знаю, всё собираю. Надо с семи... мама сказала... нады с трёх палей по цвятку собрать. Ну, у нас так не выходит, да. Послала внучку: «Сходи, Таня, нарви яваначик... ага... и приняси...» Вот я положила ўчара, посвятила святой водички и положила на Бога. Ага. И положила на Бога. Что Господь даст, то и будит. Ага. Болею, детка, болею: простыла, сильно простыла.

[Соб.:] Зачем цветочки собирать и «на Бога» класть?

А это надо — праздник... эта надо... эта надо... Это ат веку вякоў. Мама скажет на нас ещи... Мы маленькие были. «Идите, багатки...» Таки багатки, оны расцветают и мы загадывали. Во: торкали во так... под ета... Ага. Которая рас-

цветь. Эта не расцветить, то помрем... в этом году. А расцветить — не. Ага. И вот так... багатки такие... разные цвятки — всё соберем, бывало. Да, вот это Иван Постный. Ага. Иван Постный.

5. Екатерина Александровна Ващенко, 1927 г.р., ур. д. Подлужье. Зап. в д. Ломижено 9 июля 2001 г.

Искали траву — багатки такие назывались, да. Это уже так было... я уж даже на седьмого июля-то говорила, чтобы мы сходили. Надо было знать мяста ещё где это растут эти Иванки. Ну, вот... Приносили, загадывали каждый. Даёца вот тебе багаточка, загадывай своё. И под потолок там где-нибудь воткнись — как она распустица, как она распушица. <...> Ну, багатки... Да, вот багатки... это собирала. Загадывали эти багатки и на скотину и вот...

[Соб.:] Их помещают под потолок?

Да, под потолок: балки ж вот так... и вот под балочку запишают.

6. Евдокия Филипповна Ремнёва, 1933 г. р., ур. д. Даркино. Зап. в д. Даркино 10 июля 2001 г.

Багатки тоже гадали, но я нынче не набрала. Вот если расцветёт багатка, значит [хорошо]... а если не расцветёт, может... Может умереть. Может и саупала так, а я... так на сястру, бывало, наторкаю... И её багаточка не расцвела, завяла. И вот она нямножко пожила, умярла. Вот третий год как умярла. Может быть, к этому, а, может... вот.

7. Вера Остаповна Тарасова, 1929 г.р., ур. д. Подлужье. Зап. в д. Подлужье 12 июля 2001 г.

[Соб.:] Не слышали, чтобы на Иванов день надо было траву собирать?

Обязательно. Слышали, и ни только, сами делали это всё... в Иванов день. Собирали. Багатки собирали.

[Соб.:] Что с ними делали?

Ну, загадывали тоже, чтоб расцвела... и выду замуж или исполнение желания... загадывали.

[Соб.:] Все что угодно можно было загадать?

Да, всё что угодно.

8. Антонина Спиридоновна Сергиенко, 1923 г.р., ур. д. Вырвино. Зап. в д. Боброво 14 июля 2001 г.

Да, траву, было, собирали. Мы и теперь ходили... вот тут приходила соседка-то ко мне. Ходили, траву собирали.

[Соб.:] Багатки, наверно?

Не-е, багатки не собирала. Я багатки теперь закаялась. Ну, багатки — это совершенно правда. Я как-то года три... Больше! Тоже собрала багатак, загадала, поставила... и этого... И у меня сын, вот этот, что в Ленинграде, здорово переболел в тот год. И вы знаете, все багатки расцвели, а евона — голову поосинула. И у его так привязалась в тот год болезнь: он и желтуху перенёс и всё... И с тех пор я закаилась — больше ни за что никак ня буду гадать. Пусть лучше так придётца нязнавши. А я тада тожё своим сказала... Я говорю, вот так и так ставила, но у Славика чё-то поникла евоная багатка. Он тогда тот год так тяжело перенёс, что всё... болел здорово. <...> И вот я теперь скажу, что это правда.

9. Надежда Павловна Тарасова, 1920-е гг.р., ур. д. Подлужье. Зап. в д. Подлужье 17 июля 2001 г.

Ходили... багатки — это такие... да, мы... ходили.

[Соб.:] Что с ними делали?

Да вот... Раньше ж молодые, кто... Если расцветёт багатка, то, мол, ў тот год замуж выду или как... Вот такие загадывали. Или там загадываешь, когда уже... что... если здорова буду год, то багатка расцветёт, вот. Вот такие дела.

[Соб.:] Сходилось?

Ну, иногда сходилось, а иногда и не сходилось... иногда и... Посмотришь, а оно завяўши.

10. Варвара Анисимовна Чечурина, 1911 г.р., ур. с. Каратай. Зап. в дер. Зуи 18 июля 2001 г.

И багатки собирали...

[Соб.:] На них гадали?

На багатках — да. Загадывали на багатках. Расцветёт эта багатка за ночь или не расцветёт. Вот так.

[Соб.:] Смотрели на загаданное?

На загаданное, да.

11. Мария Степановна Быкова, 1924 г.р., ур. д. Корзинó и её дочь — Галина Михайловна [1950-е гг.р.], ур. дер. Корзинó. Зап. в д. Сидорово 7 июля 2002 г.

[Соб.:] Сегодня Иваново день. У вас было принято траву рвать?

— Да. Багаточки...

— Багаточки натяганы... и у нас шас...

— В сараи... я принясла тоже...

[Соб.:] Загадывали?

— Да... багаточки...

— Да, загадывали. Ходила вчера... И травы собирали бувало... Тоже собирали разные цвяточки таки. <...> Только вот багаточки эти. Вот багатки эти заўсягда уже. Заўсягда были... <...>

[Соб.:] Багатку на каждого члена семьи рвать?

— Да. Вот поторнуто... я покажу багатку... Сичас принясу... <...> [Мария Степановна пошла за «своей» багаткой.]

[Соб.:] Расцвели ваша багатка?

— Да. [Но в багатки у Марии Степановны что-то было не так. Галина отреагировала на это:]

— На один день, да? [Очевидно, багатка расцвела, но ненадолго.]

— А это мало.

— Без корня, наверно, ты... [сорвала]... А, сломала... корень.

[Соб.:] Багатки надо с корнем рвать?

— С корнем, да.

— Вот мая багаточка. Ещё... ещё не помру... Это у нас на каждого чловека торкнуто. <...>

[Соб.:] Багатки куда торкали? Под застреху дома?

— Да не, в доме вот...

[Соб.:] Всё равно куда?

— Всё равно куда.

— Всё равно, где хочешь ея... где хочешь...
— Да. [У нас сейчас] вон в брёвна... в это...
— В брёвна торкнишь тады...
[Соб.:] Это надо было сделать в ночь?
— Да, это вот [на ночь].
— Да, вот ўчара. Вечером собирать и на ночь... это было... чтоб обязательно багаточки были...

12. Антонина Сидоровна Левцова, 1933 г.р., ур. д. Каменка. Зап. в д. Черноносы 16 июля 2002 г.

Какая жизнь... то под по́толок поторнешь эты багатки и... Какая багатка хорошо расцветит, тот хорошо будишь жить. А кто плохо, то завянить она. <...>

[Соб.:] И это сходилось?

Да, не сходилось. Да-да... Что, можи, и сходилась, что не сходилась.

13. Валентина Ивановна Димидкина, 1932 г.р., ур. д. Кóмша. Зап. в д. Ермаки 18 июля 2002 г.

Гадали. Багатки вот такие... такие цветут на поле пушиночки, как вербочка такая. Багатки расцветали, вот рвёшь эты багатки. На каждого вешаешь багатку. Расцветить багатка, значить всё нормально — будит жить чилавек хорошо. Всё хорошо. Если багатка завянить, значит что-то с этим чилавеком уже и случитца как бы. Ну вот. Брала я эты багатки. Сама носила, но патом подумала, что чем мне много знать, лучше я... мне ня знать много. Ня стали этим [заниматься].

Павел Лимеров

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КОМИ ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРА

Под Новый 2000 год в нашей школе была новогодняя дискотека. Мы танцевали и плакали: мы думали, что встречаем последний Новый год.

*(М.Н. Коровина, д. Муфтыга,
Удорский р-н Республики Коми)*

Принято считать, что народная апокалиптика коми разработана слабо — об этом свидетельствует статья в энциклопедии «Мифология коми»¹. Однако по прошествии времени с момента публикации этой статьи стало ясно, что дело не в «слабой разработке» этой тематики в коми мифологии, а в ее малой изученности на тот период. С тех пор были собраны новые полевые и архивные материалы, обобщены и осмыслены результаты прежних полевых наблюдений, не учтенных во время работы над энциклопедией, вышел ряд публикаций об эсхатологических представлениях русских². Задача настоящей статьи — дать предварительное описание представлений о конце света у коми. Для решения этой задачи привлекаются материалы народной культуры коми-зырян конца XIX — XX века в архивных фиксациях, публикациях, а также полученные в ходе полевых экспедиций 1990–2006 годов.

Поскольку эсхатологические представления относятся к сфере народной религиозности, следует сказать, что коми в конфессиональном отношении достаточно неоднородны. Кроме последователей официальной православной церкви, среди них есть большие группы старообрядцев-поморцев (Удора³,

¹ *Конаков Н.Д.* Му вежѳм (Конец света) // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 248–249.

² См.: *Белоусов А.Ф.* Последние времена // Аequinox: Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9–33; *Левкиевская Е.Е.* Представления о «последних временах» и конце света в современной крестьянской традиции // Время и календарь в традиционной культуре: тез. докл. Всерос. науч. конф. СПб., 1999. С. 190–193; *Panchenko A.* Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives about the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // SEEFA Journal. Spring 2001. Vol. 6. № 1. P. 10–25. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/panchenko2.htm>; *Ахметова М.В.* Эсхатологические мотивы современной русской мифологии в России конца XX — начала XXI в.: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2004. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ahmetova6>; *Она же.* Эсхатологические представления (Фольклорная традиция Верхокамья) // Живая старина. 2003. № 3. С. 44–45; *Любимова Г.С.* «Техническая эсхатология» в современных народно-православной и старообрядческой традициях Сибири // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. № 3 (39). С. 119–127.

³ Удора, Удорский район — междуручье рек Мезени и Вашки. Старообрядческим является население сел по Средней Вашке.

Печора), старообрядцев-нетовцев (В. Вычегда), последователей мистической секты «бурсьлысыяс» — «певцов добра» (В. Вычегда). Соответственно эсхатологические представления разных конфессиональных групп коми также различны. С одной стороны, это старообрядцы, которых, как пишет в одной из своих последних работ К.В. Чистов, характеризует «чрезвычайно напряженное ожидание “конца света”, уверенность в том, что “последние времена” уже наступили и в России господствует Антихрист или, по крайней мере, его “предтечи”»¹. Эти убеждения способствовали выработке системы эскапизма, «выражавшей неприятие действительности и требовавшей необходимости принятия мер, которые выключали бы старообрядчество как конфессиональную и социальную общность из сферы действия Антихриста или <...> по возможности ослабляли его влияние»². Похожая эсхатологическая модель существовала и в среде бурсьлысыяс, которые дистанцировались от официальной православной церкви и правительственной администрации еще до революции 1917 года, а в послереволюционные годы активно проповедовали концепцию наступивших последних времен. С другой стороны, большая часть населения Коми края не имела отношения к старообрядцам и бурсьлысыяс, и в этой среде бытовала совершенно иная эсхатологическая модель, не предполагавшая актуального влияния на современный им образ жизни.

Под эсхатологической моделью в пределах данной статьи понимается совокупность текстов эсхатологической тематики, объединяемых по отношению к определенному типу религиозности. Можно говорить, по крайней мере, о двух эсхатологических моделях, на базе которых были созданы различные виды устных эсхатологических текстов. С одной стороны, это модель мифологического характера, к которой относятся тексты, не имеющие христианского содержания, а с другой — модель христианского типа, тексты которой базируются на христианской тематике. Каждая модель имеет свой особый сценарий развития эсхатологического сюжета, поэтому в статье мы будем рассматривать эсхатологические тексты в рамках определенной модели.

Структура эсхатологического текста предполагает наличие двух субъектов повествования, один из которых, повествователь, сообщает эсхатологический прогноз, услышанный им от субъекта-посредника, получившего откровение из некоего сакрального или потустороннего источника. Сам эсхатологический прогноз представляет собой универсальный сюжет, развитие которого происходит как чередование или нагнетание явлений, предшествующих концу света. Вот типичный сюжет эсхатологического нарратива, записанный мною в 1996 году в коми селе Мужы на Оби:

У меня была бабушка. И она все нам рассказывала, какая жизнь будет дальше. Она это рассказала, когда стала собираться за Камень жить, и мне тогда говорит: «Внучка, раньше уже рассказывала, да наверно в голову ты не взяла. Давай, пока не уехала, расскажу, может, и ты кому-нибудь дальше расскажешь про эту жизнь». И она рассказывает: «Скоро, — говорит, — война начнется. Скоро уже. Война будет большой, долго будет идти». А я ей: «Бабушка, ты ведь ни одной буквы не сумеешь прочитать, откуда это все знаешь?» А она говорит: «У нас головы

¹ Чистов К.В. Заметки об эскапизме и эсхатологических представлениях старообрядцев XVII–XIX вв. // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 181.

² Там же. С. 182.

не такие». А я снова ее спрашиваю: «Что же у тебя за голова, у меня ведь такая же». «А теперь, — говорит, — народ не таким будет. Другим будет, — говорит, — не будет таким, каким был в последнее время. Потом война закончится, народ будет жить да поживать будет, строить будет семьи. Народу сначала мало будет, убьют многих. И народ, — говорит, — будет жить лучше, и народ не заметит, когда начнет портиться. Понемногу портиться начнет. А после уже и видно будет, что народ портится. Кто-то начнет пить, кто-то что-нибудь плохое будет делать. А этого раньше не было. А после, — говорит, — народ очень хорошо будет жить: в шелках в баню идет, в шелках к корове выходят, а веселья не будет. Потом, — говорит, — дети перестанут умирать. Очень редко будут умирать дети. А взрослые будут от бед и напастей гибнуть». Она, конечно, не русскими словами это говорила, а у меня уже русские слова выходят. «И в каждом углу начнется война. Отец, — говорит, — убивает сына, а сын убивает отца. Жизнь станет очень плохой. После народ обратится к Богу, но будет уже поздно. Начнут строить церкви, но поздно будет. Народ опустится, станет много пьянства. Если много пьянства, там и много всякого зла. Потом в каждом углу станут драться, и, — говорит, — напоследок, при вхождении во второе тысячелетие земля загорится». Как она предсказала, через два с половиной года началась война, Отечественная (Филиппова А.В., 1922 г.р., с. Мужы Шурышкарского р-на Тюменской обл. Зап. 1996 г.)¹.

Субъектом-посредником здесь является бабушка, сообщающая повествователю-внучке эсхатологический прогноз, начинающийся с предсказания хорошо известного слушателю исторического события — Второй мировой войны. Функционально эта информация как исторический факт должна придать достоверность всему прогнозу. Свой пророческий дар бабушка объясняет принадлежностью к более раннему, «хорошему» поколению людей, после которого начнется постепенная деградация каждого последующего поколения: от малого пьянства к большой братоубийственной войне, завершающейся мировым пожаром и вторым пришествием Христа. Эта концепция воспроизводит циклическую парадигму мифологического времени: историческое движение, в ходе которого происходит деградация поколений, переходит на космологический уровень и завершается концом света, причем Христос, спустившись на землю в последние времена, должен выполнить миссию демиурга по обновлению мира. Показательно, что употребление в своей речи русских слов рассказчица также относит к признакам деградации своего поколения по отношению к поколению бабушки. По-видимому, представление об обрусении как о признаке деградации людей бытовало достаточно давно, во всяком случае оно фиксируется в произведениях К.Ф. Жакова, издававшихся в начале XX века в Санкт-Петербурге. Как отмечает екатеринбургский литературовед Е.К. Солина, «герои его авторских легенд — это мифологические богатыри, объявляемые первопредками нынешних коми. В рассказах и очерках <...> охотники северных лесов имеют <...> внешние признаки, сближающие их с “богатырской чудью”, — это высокий рост и сила <...>. Маленькие люди, то есть по факту русские, заполняют землю, однако такими же маленькими были пред-

¹ Опуubl.: Му пуксьм — Сотворение мира / сост., пер., предисл., коммент. П.Ф. Лимевров. Сыктывкар, 2005. С. 531–532. Здесь и далее тексты приводятся в переводе с коми языка автором статьи.

ставители “карликовой чуди”, вышедшие из земли и потом в нее вернувшиеся»¹.

Идея деградации поколений человечества, видимо, изначально заложена в эсхатологическую модель и представляет собой устойчивый сценарий — без этого механизм циклического движения мирового процесса к последующему обновлению мира попросту не стал бы работать. В том или ином виде эта идея присутствует в мифологиях многих народов². Что касается коми, то представления о смене поколений людей вследствие их постепенной деградации ярко выражены в текстах о чуди, зафиксированных в разное время у коми-пермяков и отчасти у коми-зырян. По этим текстам довольно уверенно реконструируется традиционная мифологическая модель энтропии-обновления космоса как процесс смены ряда поколений чуди.

Первым признается чудской карликовый народ (ростом с вершок, лошадь — ростом с овцу, сохой величиной с ложку пахали землю, рожь шилом жали, всемером колос валили), живший в некие доисторические времена, когда мир имел другие пространственно-временные параметры: карликовый чудин мог прикоснуться рукой к небу. Время этого народа определяется двумя тысячами лет, по истечении которых «Бог меняет» народ, насылая потоп, губящий карликовую чуди.

В Доеговском р-не была д. Пома, теперь поле уже. Там, говорят, были дома мленькие. Будто, жил там мелкий народ, и их инвентарь мелкий находят, и посуду. Мы ведь живем 1960-й год «после Потопа», а раньше тоже жили, только другие. Мы будем жить 2 тыс. лет, как и они (Созонов И.А., 1889 г.р., д. Новожилово, Косинского р-на, Пермской обл. Зап. 1960 г.).

Чучкие — мелкий народ был. Этот народ бог сменил («вежэм»), потопил всех, переменял. А затем новый народ, крупный, пришел (Головкин Е.В., 1897 г.р., д. Мушарино, Самковский с/с Пермской обл. Зап. 1961 г.)³.

По другой, более популярной версии карликовая чуди хоронит себя в земле. На смену карликам приходит другое поколение людей, ассоциирующееся с богатырями. Чудские богатыри — это легендарные герои, основатели ряда коми-пермяцких селений и чудских «каров» — городищ, располагавшихся на высоких речных берегах. Наименования некоторых городищ-каров зафиксированы в местной топонимике; известны и населенные пункты, основанные некогда чудскими богатырями и названные, между прочим, по их именам. Финал богатырской чуди трагичен. Предания повествуют о том, что когда пришел новый народ (предки современных людей) или же с наступлением христианской эры чудины-богатыри заживо погребли себя в своих ямных жилищах. Близким по типу к образу богатырской чуди является образ чуди языческой; в некоторых фольклорных текстах коми-пермяков богатыри являются даже предводителями язычников, выступающих против христианизации. По преданиям, городища чуди находились на холмах, которые в современной топонимике зафиксированы как «чудские». Жилищами служили пещеры, а чаще зем-

¹ Созина Е.К. Этноландшафт в произведениях писателя коми К.Ф. Жакова // «Мультикультурализм» в современном художественном мышлении. Тюмень, 2007. С. 172.

² См. пример из греческой мифологии: *Евзлин М.* Космос и история. М., 1993. С. 57.

³ *Грибова Л.С.* Чуди по коми-пермяцким верованиям // Научный архив КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 46.

лянки или ямы, крыша которых держалась на четырех столбах. Камской чуди часто приходилось воевать с «разбойниками», приплывавшими на больших лодках с верховьев, поэтому городища-кары были укреплены и соединялись друг с другом подземными ходами. На врагов чудские воины скатывали бревна с крутого берега, сбрасывали камни. Борьба против врагов нередко отождествляется с сопротивлением христианизации. Основным противником чуди в этом случае является св. Стефан Пермский, приплывающий к язычникам по реке на каменной глыбе. Он рубит священную березу, рушит истуканов. Языческая чуди также погребает себя в земле или уходит с уже христианской территории.

Таким образом, представления о смене поколений включены в общую календарно-мифологическую концепцию развития и энтропии мира. Первое после карликов поколение богатырей обладает самыми незаурядными качествами, следующие за ним «язычники» и далее «обычные» люди с каждым разом становятся все более слабыми. Вместе с тем постепенно приходит в упадок и общее состояние мира. По мере того как поколения сменяют друг друга, отдаляясь от первого, жившего в золотом веке «начала начал», усиливаются процессы всеобщей энтропии, упадка мирового порядка, и в результате мир как бы возвращается к исходному состоянию, ко времени карликовой чуди¹. Отсюда — мифологема слабосильности последних поколений людей: у коми это выражено в представлении о том, что в последние времена люди всем миром будут поднимать одну соломинку; у русских — люди вдвоем будут нести один веник к бане и т.п.²

Энтропийный процесс должен завершиться концом света — всемирным пожаром или потопом, за которым последует обновление мира под «руководством» демиурга — Ена (Бога). Следует заметить, что полностью эсхатологический сценарий фактически не может реализоваться в рамках единого нарратива, но он всегда предполагается, поскольку рассказчик имплицитно соотносит себя с современным ему поколением людей, живущим во временном отрезке между предыдущим — богатырским, языческим или непосредственно чудским — поколением и поколением последующим — более слабосильным, а значит более близким к финальному светопредставлению. В эсхатологических нарративах не о чуди эта схема реализуется эксплицитно, при этом мировой энтропийный процесс и деградация людей начинаются как бы от времени самого персонажа-посредника³. В первом тексте этим персонажем является бабушка, а внучка-повествователь уже отмечает у себя начальные признаки деградации, многократно возрастающие количественно в сюжете эсхатологического прогноза. Эти признаки в тексте имеют хронологическую последовательность от времени беседы бабушки с внучкой и мировой войны через примеры постепенной порчи народа к последней братоубийственной войне, а также соотносятся с реальными историческими событиями, датами, узна-

¹ См. об этом: *Лимеров П.Ф.* Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008. С. 174.

² *Panchenko A.* Op. cit.

³ Ср. русск.: «Раньше какие были мужчины — здоровенные, крепкие»; «Поколение из поколения слабже становится» (цит. по: *Щепанская Т.Б.* Антиматеринство: к народной эсхатологии XX века // *Христианство в регионах мира.* СПб., 2002. С. 222).

ваемыми слушателем. Благодаря такой календарно-исторической организации сюжет прогноза получает необходимую достоверность для того, чтобы слушатель мог адекватно воспринять дальнейшую космологическую информацию.

Характерно, что мифологическая модель эсхатологического сценария не знает категории Страшного суда. Образ Иисуса Христа, даже если он присутствует в текстах, не имеет христианского содержания. Он не судия, а демиург, он не судит грешных и праведных, а разрушает старый мир и создает новый. Это значит, что источником эсхатологической информации является мифологическая традиция, а не христианская. Отсюда — особый тип персонажа-посредника, обладающего пророческим даром. Это, как в анализируемом тексте, человек, принадлежавший к другому, лучшему, но уже изжившему себя поколению, или колдун-тõдысь, «знающий», колдовская сила которого кроме всего прочего включает и способность предсказывать. В жанровом отношении такие тексты относятся к преданиям о героях, обладающих необычными качествами: силой, колдовским знанием, охотничьей удачей или тем и другим. В этом случае эсхатологическое предсказание может включаться в текст как отдельный мотив, дающий дополнительную информацию о силе героя. К примеру, сюжетная структура предания о Джыдж Иво (Иване Стриже), колдуне из С. Нившера, представляет собой последовательность трех основных мотивов, в первом из которых репрезентируется колдовская сила героя, во втором — его необычная физическая сила, а в третьем — его пророческий дар. В качестве мотива эсхатологический прогноз может включаться в тексты нарративов о колдуне Тюве, но может бытовать и в качестве самостоятельного рассказа в цикле преданий об этом же герое. То, что эсхатологическое пророчество исходит от сильного колдуна, не случайно, поскольку только сильным колдунам приписываются свойства видеть скрытое и предсказывать будущее. Знание об этих свойствах колдуна создает дополнительный авторитет для исходящей от него эсхатологической информации. Тем не менее сведений о пророчествах колдунов относительно других их свойств сравнительно мало. Вот несколько типичных колдовских эсхатологических прогнозов. Тексты даются в сокращении.

Тюве: *Лымва дважды опустошится, потом и не будет жителей; железные кони появятся, железные птицы будут летать, паутина будет висеть — все предсказал: о тракторах, самолетах, радиотелефонных проводах. В своих сенях людей убивать будут. Война третья еще будет. Мужской род совсем исчезнет. Бабы будут по лесу бродить мужские следы искать. Спорить будут, это медвежьи следы или мужские. Даже за мужские штаны драться будут* (Лавлинская А.К., д. Лымва Корткеросского р-на Республики Коми. Зап. 1978 г.)¹.

Джыдж (Стриж) Ивõ: *в вылибском бору откроется сплавной завод, после этого будут мучать людей принудительной работой и налогами. И после закрытия сплавного завода откроется такая тюрьма, где умрет много людей. И после этого будет большая война, и убьют много народу. Мужского рода никого не останется. Будут женщины ходить по медвежьим следам. Будут думать, что медвежьи следы это следы мужчин. И станут два брата бояться друг друга. И станут люди топиться в воде из-за голодной и тяжелой жизни. И когда на плесе возле*

¹ Му пуксьõм— Сотворение мира. С. 326.

деревни Троицк из бревен образуется земляной хлам, после этого земля поменяется, и никого живого не будет на земле (Габов И.М., с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми. Зап. 1942 г.)¹.

Петра Вань: Будет полно железа. По небесам железо будет летать, и по воде огонь будет ходить. Рыбы не будет, в лесу птицы не будет, на Выми жителей не останется, только на холме Кыркѳти останется один петух. Это он рассказывал. Откуда-то ведь знали. Так и случилось. Всюду железо. Нет ни рыбы, ни птицы (Шилин И.И., д. Кошки Княжпогостского р-на Республики Коми. Зап. 1981 г.)².

Джыдж (Стриж) Кузьма: Будет такая жизнь, что всюду повиснет паутина, проволоки ведь тогда не знали. Раньше не знали заборов ни в лесу, ни возле дома, а он говорил, что всюду будут заборы. А сейчас ленивых и вороватых жуликов полно, вот и строят заборы. Молодые будут пьянствовать. Эта жизнь и наступила (Михайлова М.Д., с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми. Зап. 1999 г.)³.

Старый знахарь: в Костином бору жить не будут, нечистое там место. Там будет сильно строиться, но мужиков живых там не будет (ПМА. 1997 г., Чугаева Л.Я., д. Завраг, с. Грива Койгородского р-на Республики Коми).

Таким образом, подобные пророческие нарративы оперируют определенным набором знамений, которые традиция приписывает тому или иному колдуну⁴. К примеру, легендарный богородский колдун Тюве жил приблизительно в конце XIX века, поэтому народная рефлексия XX века приписывает ему предсказание тракторов (железные кони), самолетов (железные птицы), проводов (железная паутина). Однако «железо» в данном случае не более чем мифологема, указывающая на крайнюю энтропийность описываемого мира. Эсхатологическое «железо» противопоставлено живой природе настоящего времени: железные кони, железные птицы — значит, не живые, паутина здесь — метафора железного неба⁵. В отношении грядущего «железного» мира колдовской прогноз коррелирует с символикой христианских, в частности старообрядческих, легенд. Ср. в верхнепечорской легенде: «Медные будут небеса, железной станет земля», то есть земля вся будет покрыта железом, а небеса превратятся в медь. Последнее отсылает к космогонической легенде о строительстве небес Богом (Еном) и Дьяволом (Омӧлем), когда последний воздвигает медные небеса ниже небес Ена (Бога), отчего на земле начинаются засуха и голод⁶.

Медь — строительный материал ада, об этом достаточно четко говорится в одной из редакций апокрифа о Тивериадском море: «И буди на тех столпах камень недвижимый, а на камени земля, а под землею ад недвижимый и *весь медный*, и верей *железные*, и врата *медные и железные*, а под адом — тартар, дна

¹ Му пуксьӧм— Сотворение мира. С. 328, 530.

² Там же. С. 528.

³ Фольклорный фонд ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Видеозапись 1101.

⁴ Набор этих символов универсален, они описаны в указанной выше литературе.

⁵ В современных старообрядческих проповедях предсказание о «железной паутине» связывается с идеей «Всемирной паутины» — Интернета. Считается, что в конце времен дьявол явит свой лик по этой паутине через экран монитора компьютера.

⁶ Му пуксьӧм — Сотворение мира. С. 35.

нет»¹. Ср. в других апокрифических текстах, где «железным» описывается облик дьявола: «...и стал облик его как железо раскаленное»². Таким образом, концепция «железного мира» в последние времена имеет апокрифические корни, «железный мир» эксплицирует идею царства дьявола, инвертированного по отношению к миру людей: железо тяжелее воздуха, но оно будет летать, а огонь будет ходить по воде, не потухая. С мифологемой «железного царства» дьявола коррелирует идея голода, от которого люди начинают вымирать. Уже современность описывается как мир, где «всюду железо, нет ни рыбы, ни птицы»; что касается эсхатологического голода, то он настолько невыносим, что «многие пойдут искать еды к бесу: “Накорми нас. Мы живем голодно!”»³. С идеей голода связана идея последней войны, в результате которой на свете не останется мужчин. Мир женщин эсхатологичен, поскольку не имеет продолжения во времени, в этом смысле он является инверсией современного мира мужчин.

Этот человек умер уже, был попом, это он рассказывал. До двухтысячного года будет жизнь. Потом начнется наводнение, и если останутся сколько-то человек, то останутся. А хозяином вместо Ельцина будет женщина (ПМА 1997, Чугаева Л.Я., д. Завраг, с. Грива, Койгородский р-н Республики Коми).

Задачей эсхатологической модели, разработанной в среде старообрядцев и бурсыльсыяс, является программирование повседневной жизни членов общины, поэтому она отличается, во-первых, своей ориентацией на книжные источники, а во-вторых, тщательно разработанным учением об Антихристе и Страшном суде. По отношению к рассмотренной выше мифологической модели эту модель следует назвать христианской. Оба названия достаточно условны, в обеих моделях нередко обнаруживаются одинаковые мотивы и образы, однако в последнем случае отношение к христианской православной религиозности является основным фактором. Соответственно, сценарий деградации поколений людей обоснован христианской концепцией греха.

В 1991 году мне довелось беседовать со старообрядческой наставницей д. Острово (Удорский р-н Республики Коми) А.Н. Созоновой. На мой вопрос об Антихристе и конце света она взяла «Откровение Иоанна Богослова» и прочитала отрывок о пришествии Антихриста в последние времена, добавив, что Антихрист уже пришел в наш мир (ПМА 1991, Созонова А.Н., д. Острово, Удорский р-н Республики Коми). По сути, она могла бы и сама рассказать об Антихристе, но, поскольку книга оказалась рядом, она обратилась к ней как к первоисточнику. Иными словам, в контексте книжно-письменной традиции, каковыми являются старообрядчество и бурсыльсыяс, книжный текст часто используется как инвариант по отношению к устным эсхатологическим легендам. На сегодняшний день известно достаточно много устных легенд и духовных стихов, в основе которых лежат фрагменты Библии или апокрифических текстов, однако текстологический анализ не входит в задачи этой ста-

¹ Цит. по: Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998. С. 34.

² Тайная книга (вопросы Иоанна на Тайной Трапезе Царя Небесного) // Голубиная книга. Славянская космогония. (Сер. «Антология мудрости») / сост., пер. и коммент. Д. Дудко. М., 2008. С. 172.

³ Му пуксьбм — Сотворение мира. С. 534.

ты. Здесь следует отметить, что сама устная традиция этой среды не только использует в текстах те или иные книжные сюжеты и мотивы, но и обращена к книге как к единственному источнику эсхатологической информации. Вот типичный эсхатологический нарратив, записанный в старообрядческой д. Медвежская на Печоре:

В Писании сказано, что 2000 год не наступит — будет кончина мира, Страшный суд. Земля будет на сорок саженой гореть. Сейчас все матерятся, все курят, все стали как бесы (Попова Е.Е., 1924 г.р., д. Медвежская Печорского р-на Республики Коми)¹.

Здесь важно не то, содержит ли на самом деле подобную информацию Писание², а то, что сама рассказчица в этом уверена. Данный текст характерен и тем, что в него включены четыре основных мотива, разрабатываемых в христианской эсхатологической модели: ссылка на Писание; 2000 год как дата конца света; Страшный суд; уподобление людей бесам.

2000 год как дата конца света считается общепризнанной, она встречается и в других устных традициях. Что касается коми, то эта дата упоминается и в текстах о чуде, и в эсхатологических легендах представителей разных конфессий. Разница в том, что старообрядцы и бурсьлысыяс пытаются найти обоснование этой дате в христианской традиции. К примеру, в 1991 году совпадение праздника Благовещения Богородицы и Пасхи (Кириопасха) воспринималось населением Удоры как наступление трудных времен, как бы предшествующих концу света. Наставница д. Острово А.Н. Созонова трактовала Кириопасху как начало больших перемен, пик которых она определила на 1998 год:

В нынешнем году Благовещение и Пасха были в один день, давно уже так не было. А в 1998 году снова что-то произойдет. Неизвестно, что будет. Мы к этому времени умрем, а вы помните. Может, большая война или еще что случится. Если война будет, в книге написано, что если война будет, то развернется земля и в вихре пройдет огненный шар и все сожжет, ничего не останется (ПМА 1991, инф. А.Н. Созонова).

По легенде бурсьлысыяс, первоначально дата конца света соответствовала 1000 году и была определена Иисусом Христом. Однако после его сошествия в ад и выведения праведников эту дату изменил бежавший из ада Соломон, перебив дату на каменном столбе с 1000 лет на 2000. На это Иисус Христос сказал:

Соломон, зачем ты добавил людям муки? Я назначил им тысячу лет до большой перемены (конца света), и они будут жить хорошо эту тысячу лет, и земли и воды будет в достатке, будут большие урожаи, хорошие реки будут полны рыбой, только мудрых людей будет мало. А потом, во вторую тысячу лет, которую приписал Соломон, будет много мудрых людей, а жизнь станет плохой. Все станут мудрствовать, обогатятся, обманывать друг друга, доносить друг на друга. Все станут эраотными, не будут смиряться друг перед другом, вера в Бога будет нарушена, церкви опустеют, кресты с берегов будут сброшены (Рукопись Шаховой Е.Т., д. Шахикт, с. Пожег Усть-Куломского р-на Республики Коми. Зап. 2000 г.)³.

¹ Му пуксьбм — Сотворение мира. С. 535.

² См. о ссылках на Библию в устных нарративах русских: *Panchenko A.* Op. cit.

³ Му пуксьбм — Сотворение мира. С. 84—86.

В этом тексте 2000 лет разделены на тысячелетия благоденствия и деградации, причем второе тысячелетие перед пришествием было установлено Соломоном, а не самим Христом, и это объясняет причины постепенной деградации людей. Как видим, в отличие от мифологической модели, деградация в данных текстах описывается как отход от христианской традиции, уподобление бесам, антихристианство.

Дед Егоров все рассказывал, от сотворения мира и до сегодняшнего дня. Эту революцию предсказал. Почему-то он все знал еще до революции, давно предсказывал, что прогонят царя, низвергнут, революция будет, иконы, церкви порушат, Богу перестанут верить, с бесами будут жить — все будут антихристами. Рассказывал, и когда земле наступит конец. Просто станет темно, Иисус Христос спустится на землю, и наступит второе тысячелетие, конец жизни, жизнь на земле прекратится и все, все погаснет, водой ли, огнем ли, все погаснет (А.П. Лимерова, 1925 г.р., д. Муфтыога Удорского р-на Республики Коми. Зап. 1999 г.)¹.

Мотив уподобления бесам, антихристианства коррелирует с концепцией пришествия в мир Антихриста и подчинения людей его воле. Как правило, устные тексты акцентируют внимание на послереволюционных событиях, якобы положивших начало движению Антихриста и бесовщины. В среде старообрядцев и бурсьльсьяс подобные представления в 1920–1930-х годах вызвали вспышки эскапизма, выразившиеся в сопротивлении коллективизации. Староверы, особенно скрытники, считали колхозы (наряду с другими советскими институтами) проявлением деятельности Антихриста и отговаривали односельчан от вступления в них. Как следует из докладной записки НКВД по Удоре за 1936 год, «в результате работы скрытников все хозяйственные мероприятия советской власти проходят трудно. В д. Верховзерье, где больше всего скрытников, колхоз организован в 1935 году, из 33 хозяйств вступило только 13; в с. Чупрово колхоз организован в 1932 году, из 112 хозяйств вступило 12; в д. Муфтыога колхоз организован в 1931 году, из 110 хозяйств вступило только 9»². В том же 1936 году НКВД провело ряд репрессивных мероприятий в селах Удорского района, в том числе арест с последующим расстрелом 10 наиболее активных староверов деревень Муфтыоги и Верховзерья во главе с наставницей А.И. Карповой и скрытницей О.П. Коровиной³. Все это тоже воспринималось местным населением как эсхатологическое мученичество праведников, а регистрация в сельском совете приравнивалась к получению печати Антихриста (ПМА 1991, д. Муфтыога, Острово).

Подобные представления о советской власти и колхозах были распространены и в других районах Коми края, и на искоренение этих представлений были направлены силы НКВД. К примеру, в Усть-Куломском районе проводились репрессии против старообрядцев и секты бурсьльсьяс, агитировавших против вступления в колхозы. Так, по показаниям свидетелей, арестованный в с. Усть-Кулом старообрядец Н.Г. Кочанов якобы говорил единоличникам, что «теперь почти все люди предались дьяволу. По евангель-

¹ Му пуксьѳм — Сотворение мира. С. 534.

² Докладная НКВД от 16.7.36 // Партийный архив Коми рескома РСФСР. Ф. 1. Оп. 3. Д. 236. Л. 95–96.

³ Там же. Л. 91; а также: ПМА 1991, с. Чупрово, д. Муфтыога.

скому писанию все идет, а дальше будет все хуже и хуже. В этом винить нам некого, мы сами виноваты, это наши грехи»¹. Арестованный в августе 1938 года руководитель секты бурсьыльсыяс Н.А. Напалков показал на следствии, что среди прочего он активно «боролся с коллективизацией через запугивание местного населения тем, что верующим, вступившим в колхоз, будут ставить на лоб печать Антихриста, мучить на работе». Ему инкриминировалось также «создание враждебного отношения к советской власти путем распространения слухов о войне, пришествии Антихриста, перемене советской власти»². На Средней и Верхней Печоре скрытники призывали бежать от советской власти в леса, чтобы спасти свои души. В сентябре 1939 года за «контрреволюционную деятельность» были арестованы крестьяне-старообрядцы Логинов, Пыстин и Пашнин из с. Конецбор, агитировавшие людей за выход из колхоза: «Колхозы созданы антихристом»³. Отмечались случаи выхода крестьян из колхозов, ухода в леса, и это вело к ужесточению репрессий.

Окончательное установление институтов советской власти и, в частности, колхозного строя в сельской среде привело к тому, что, с одной стороны, значительная часть сельского населения отказалась от веры в Бога, с другой стороны, в религиозной среде укоренилось мнение, что безбожная власть — это и есть власть Антихриста, а отказавшиеся от Бога попали под власть бесов, сами стали бесами, антихристами, и, таким образом, сбьлся эсхатологический прогноз. Сам образ Антихриста как бы отошел на второй план, а его дела проводили люди, им одержимые. В начале 1990-х годов на Удоре говорили, что в годы советской власти Антихрист спал, потому что люди сами были как бесы. «А теперь многие обратились к Богу, и Антихрист проснулся» (ПМА 1992, Бутырева А.И., с. Важгорт, Удорский р-н Республики Коми). В связи с этим актуализировались эсхатологические ожидания, до начала 1990-х годов как бы лежавшие «под спудом». В 2008 году на переправе через реку Вашку возле с. Важгорт незнакомый мне мужчина, комментируя современное разорение удорских сел и деревень, заметил, что «всю Удору сейчас шувгей (в данном контексте — Антихрист) носит» (ПМА, Важгорт, 2008).

Более детально разработан образ Антихриста в цикле легенд о конце света, записанных в конце 1990-х годов в среде старообрядцев средней Печоры В.Э. Шараповым и А.В. Чувьюровым. Структурно такая легенда представляет собой развернутый сюжет эсхатологического прогноза, само откровение, известное повествователю из христианской традиции (книг, устных легенд, духовных стихов); то есть сам повествователь и является субъектом-посредником, которому «открыта» эсхатологическая информация. Сюжет развивается от прихода на землю Антихриста через последовательное раскрытие мотивов обмана людей Антихристом, проставления печати на лоб и т.п. к мотиву Страшного суда. Поскольку нынешнее время предполагается преддверием конца света, то в легендах говорится, что Антихрист уже на земле: «Теперь Антихрист служит, есть уже где-то. Скоро объявится. Имя его будет Александр.

¹ Справка о количестве, распределении и социальном составе единоличников по районам Коми АССР // Партийный архив Коми рескома РСФСР. Ф. 1. Оп. 3. Д. 549. Л. 7 (1939 г.).

² Партийный архив Коми рескома РСФСР. Ф. 1. Оп. 3. Д. 549. Л. 7.

³ Там же. Д. 551. Л. 146 (1939 г.).

Он будет служить три года. Три года должны ему служить» (Головина М.П., 1904 г.р., д. Шугор Печорского р-на Республики Коми. Зап. 1995 г.)¹.

Происхождение Антихриста трактуется двояко. В легенде, записанной от М.П. Головиной, он является братом Бога: «Давно я еще слыхала, что бес и Господь были братьями. Один пошел в Господы, а другой — в Антихристы. Этот Антихрист царем придет. Тогда один царь будет. Один он будет сидеть, один руководить»². По другой версии Антихрист — это человек: «В последние времена придет такой человек — Антихрист. Все ему поклонятся. Сам он как человек, а есть у него хвост, как у беса. Вот поэтому Антихрист будет одевать длинное пальто, чтобы хвоста не было видно. Поэтому длинное пальто нельзя носить — грех. Вот этот человек, Антихрист, станет руководить в последнее время. Он будет царем, всех будет обманывать» (Яблонская М.К., 1924 г.р., д. Аранец Печорского р-на Республики Коми. Зап. 1995 г.)³. Собственное имя Антихриста — Александр — видимо, указывает на тождество с образом Александра Македонского как древнего завоевателя мира. Человеческое происхождение Антихриста указывает на его тварность по отношению к Богу, а значит, на конечность его правления. Что касается мотива братства Бога и Антихриста, то он восходит, с одной стороны, к «глубинным» апокрифическим знаниям, имевшим распространение в старообрядческой среде, а с другой — к первоначальному мифологическому сюжету противоборства творцов мира — Ена и Омёля (Бога и антагониста)⁴. Образ Антихриста в некоторых текстах совпадает и с образом дьявола (Сатаны), хотя для последнего есть свои особенные черты: «Большой Сатана, который всех в ад тащит, сам как зверь и есть. Кто жил во зле, не признавал Бога, все туда идут. Главный сатана многоголовый и хвостатый»⁵. Эта многоголовость Сатаны имеет фольклорно-сказочный характер, она появляется вследствие отождествления битвы Михаила-архангела с драконом-Сатаной в конце времен (Откр. 12: 7–9) со сказочной битвой героя со змеем. Змее- или звероподобность Сатаны поддерживается православной иконографической традицией, согласно которой Сатана (ад) изображается именно так.

Характерным топосом печорских легенд является мотив обмана людей, с помощью которого Антихрист приходит к власти, воцаряется над людьми: «Он будет царем, всех будет обманывать. Печать будет: на правую руку и на лоб будут ставить число 666. Кто примет число, скажут ему, что будут бесплатно кормить, по всякому начнут обманывать, чтобы только печать Антихриста люди приняли» (Яблонская М.К.)⁶. Обманым путем Антихрист подчиняет людей своей воле: людей будут бесплатно кормить, давать деньги, поднимать пенсии, для того чтобы они сами приняли роковую печать — число 666 на лоб и на правую руку. Тех, кто не подчинится, будут принуждать к этому силой: «Кто не покорится, тех будет убивать, прогонять, издеваться, в огонь бросать — если не припишутся к Антихристу. Надо печать взять и на лоб и на пра-

¹ Му пуксьбм — Сотворение мира. 2005. С. 534.

² Там же. С. 534.

³ Там же. С. 535.

⁴ Лимеров П.Ф. Образ св. Стефана Пермского... С. 140–152.

⁵ Му пуксьбм — Сотворение мира. С. 536.

⁶ Там же. С. 534.

вую руку поставить число 666» (Головина М.П.)¹. Тогда большая часть людей покорится воле Антихриста, и «Господь спиной повернется, потому что все станут жить плохо. Потом и молитвы перестанет принимать» (Головина М.П.)².

Основные сюжетные мотивы легенд: приход Антихриста, печать с числом 666, три года правления антихриста — соответствуют мотивам Откровения св. Иоанна (Откр. 13: 3–4). Дальнейшее развитие эсхатологического сюжета предполагает раскрытие обмана Антихриста: того, кто принял его печать «его в ад, закованным в цепи в огонь, в огненное море уташат»; выданные деньги оказываются «кожаными»; вместо обещанного изобилия еды наступает голод: «Потом пойдут же многие искать еды к бесу: “Накорми нас. Мы живем голодно!” Потом и наступит конец. Медные будут небеса, железной станет земля. Он и скажет: “Что я смогу вам дать? Если Сын Марии не даст пахать и сеять, ничего не будет”»³. Этот дополнительный мотив создает притчевую ситуацию, в которой развенчивается ложное всемогущество Антихриста и указывается на его бессилие перед Христом. Возможно, мы имеем дело с определенным фондом сюжетных мотивов о последнем противостоянии Бога и Антихриста (здесь — дьявола), которые используются традицией или путем включения их в состав того или иного эсхатологического рассказа, или же в качестве самостоятельного нарратива.

Потом, — говорит, — дьявол задаст Иисусу вопрос: «Снова слишком много народу создал. А рабочих дней много даешь, а отдыха — только один день». А Иисус Христос отвечает: «В эти пять дней будут все успевать». Снова говорит дьявол: «Народ создашь и снова дашь строгость народу». А Он отвечает: «Народу если строгость не дашь, он будет хуже волка. Друг друга есть начнут, никакого толку не будет» (Ижма-Обь)⁴.

Во второе пришествие Бог спустится на землю. Тогда всюду станет светло, и выйдет Ен (Бог). Двое будут, один с белым хлебом, другой — с черным. Надо к тому идти, что с черным хлебом, это Ен. А с белым хлебом — это Омоль (дьявол). У дьявола не белый хлеб, а дерьмо белым намазано (Елизарова Г.В., 1925 г.р., с. Болшелуг Корткеросского р-на Республики Коми. Зап. 1997 г.)⁵.

Страшный суд предваряется космической катастрофой, призванной уничтожить человеческий мир, погрязший в грехах. Это известные образы потопа или мирового пожара: прокатится «огненный шар», «земля будет на сорок саженей гореть», после чего на землю придет Христос вершить последний Суд.

Когда придет Страшный суд, тогда все поднимутся, станут людьми: кто хоть в лесу потерялся, кто в воде утонул, кого рыбы съели. Всех соберет, все поднимутся: кто-то из гроба поднимается, кого-то из воды несут, рыбы несут человеческие кости, кого-то несут из леса. Как начнет Господь трубить в трубу — тогда все поднимутся, все встанут перед Господом: волосы дыбом, глаза красные от крови, так перед Богом им страшно. Как Бог вскинет свой жезл — у всех глаза раскроются и волосы встанут дыбом. Книги раскроются, в них все написано (Яблонская М.К.)⁶.

¹ Му пуксьом — Сотворение мира. С. 535.

² Там же. С. 534.

³ Там же. С. 534.

⁴ Там же. С. 532.

⁵ Там же. С. 533.

⁶ Там же. С. 536–537.

Образы воскресения мертвых в тексте соответствуют христианскому вероучению и представляют контаминацию мотивов из разных источников. Так, мотив «рыбы несут человеческие кости, кого-то несут из леса» был достаточно распространен в старообрядческой среде, в некоторых духовных книгах о Страшном суде он используется в качестве иллюстрации христианской концепции воскресения человека во всей полноте его прежнего тела, однако в целом он, по-видимому, является народной интерпретацией этой концепции. Мотив «раскрытых книг» взят из Откровения Иоанна Богослова: «И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих перед Богом, и книги раскрыты были <...> и судимы были мертвые по написанному в книгах» (Откр. 20: 12). Ср. толкование А. Кесарийского: «Раскрытые книги — суть совесть и дела каждого»¹. Похожие образы используются в тексте духовного стиха бурсьелысьяс, записанного нами на Верхней Вычегде:

Когда придешь, Боже, на землю, от Твоей Славы все дрожит. Здесь, перед судом возле огненной реки, раскроются книги. Тайные дела поднимает и рассказывает, тогда спаси меня от неугасимого огня. Направь меня на правую сторону от себя встать. Судья праведный, когда придет Судья на Суд в своей славе, со всеми святыми, со всеми ангелами, тогда сядет Он на престол. Четырех ангелов отправит. Друг другу сиять. Первый ангел затрубит, кости начнут соединяться. Второй ангел затрубит, волосы начнут соединяться. Третий ангел затрубит, все будут целыми, словно только в гроб положенные. Четвертый ангел, главный начальник затрубит, небеса и земля задрожат. Все умершие услышат зов трубы. Откроются крышки гробов: «Вставайте, вас зовут на Суд. Что сделали хорошего, получите расчет. Что сделали плохого, отвечайте!» (Рукописный сборник А.И. Уляшевой, д. Мёдлапöv, с. Помоздино Усть-Куломского р-на Республики Коми. Зап. 2000 г.)².

Кульминацией эсхатологического сюжета является Страшный суд, включающий мотивы воздаяния за добрые дела и грехи и окончательной гибели материального мира:

На двенадцать локтей будет земля гореть. После этого огня останутся на земле те, у кого нет грехов. Все грехи в огне, конечно, сгорят. Кто без греха — те останутся. Ну, а на вольном свете живущих, наверно, вообще не останется, на этом свете (М.К. Яблонская)³.

Праведники ушли в вечную жизнь. А грешники ушли в вечный неугасимый огонь. Ангелы связали их по рукам и ногам, заковали, в вечный неугасимый огонь бросили. Там им будет неизбывная печаль, бесконечное мучение. И слезы без конца (Рукописный сборник А.И. Уляшевой)⁴.

Мотив воздаяния, завершающий эсхатологический сюжет, логически закрывает и тему деградации людей, в данных текстах выраженную в концепции подчинения их воле Антихриста, «уподобления бесам». В мифологической модели, в которой нет этого мотива, человечество признается деградировавшим полностью (мотив слабости последних людей и т.п.), поэтому подвергается

¹ Св. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис св. Иоанна Богослова // Книга о конце мира. СПб., 2009. С. 184.

² Му пуксьöm — Сотворение мира. С. 540—541.

³ Там же. С. 538.

⁴ Там же. С. 541.

абсолютному уничтожению, так что обновленное человечество как бы уже и не имеет никакого отношения к предыдущему. Мир также уничтожается и создается вновь, при этом не утратив признаков материальности. Христианский эсхатологический сценарий, напротив, предполагает полное уничтожение мира без его восстановления в прежних параметрах, при этом мертвецы должны воскреснуть в своей прежней телесности, в какой были при жизни, и восстановленное в во всей численности человечество примет участие в Страшном суде. В идее воздаяния заключается весь смысл эсхатологической истории: праведники за свои страдания получают «вечную жизнь», а грешники — «бесконечное мучение».

Таким образом, нами рассмотрены эсхатологические тексты коми устной традиции, зафиксированные в разное время в разных регионах проживания коми населения, в различной этноконфессиональной среде. Данные тексты относятся в основном к религиозной традиции; в жанровом отношении это легенды, поверья и духовные стихи. Очевидно, что рассмотренными текстами не исчерпывается вся эсхатологическая тема в коми фольклоре. За пределами статьи остались, к примеру, эсхатологические представления современных коми крестьян и горожан; более тщательной проработки требует устное и письменное наследие старообрядцев и бурсьыльсьяс. Вместе с тем следует отметить существенную роль, которую эсхатология имела и до сих пор имеет в фольклорной традиции коми. Не случайно произведения многих коми писателей XIX—XX веков включают фольклорные эсхатологические концепции.

«ДАЛЕКИЕ ЗЕМЛИ» В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Тамара Иванова

ПОЭТИКА ПУТИ ЖИТИЙНОГО И СОВРЕМЕННОГО ГЕРОЕВ В РАССКАЗЕ ДМИТРИЯ НОВИКОВА «ДРУГАЯ РЕКА»

Дмитрий Новиков — русский прозаик, автор книг рассказов «Танго Карельского перешейка» (СПб., 2002); «Муха в янтаре» (СПб., 2003); «Вожделиние» (М., 2005). Современный художник убежден в силе Слова, значимости художественной литературы для человека XXI столетия. Применительно к себе, писателю, который не сразу обрел свое призвание, он утверждает: «Без литературы жить невозможно»¹.

Книги Д. Новикова вписываются в то направление русской литературы рубежа XX—XXI веков, которое использует библейские ветхо- и новозаветные образы, элементы фольклора, агиографические источники и на их основе предлагает новое понимание человека и его взаимоотношений с действительностью. Фольклорно-этнографические, житийные образы и мотивы в прозе Д. Новикова формируют модель художественного видения-отражения действительности, в которой представлен тип культуры, традиционно определяемой как народная.

Рассказ «Другая река» — первый в книге «Вожделиние», имеющей авторский подзаголовок «Повесть в рассказах», который подчеркивает художественное единство текста. Целостность книги усиливает кольцевая структура композиции, циклообразующим компонентом которой является мотив жизни и смерти (первый рассказ в книге завершается эпизодом, где главный герой, будучи на волосок от гибели, обретает жизнь; концовка последнего рассказа

¹ *Панасюк Л.* Дмитрий Новиков: «Без литературы жить невозможно»: [интервью с писателем Д. Новиковым, вела Л. Панасюк] // Курьер Карелии. 2004, 29 окт. С. 1–2.

«Муха в янтаре» — это открывшаяся другому герою истина: «Смерти нет»¹. Авторская позиция близка к христианскому пониманию жизни и смерти, где смерть — переход, естественное продолжение жизни в мире ином.

Ключевым текстом в книге, на наш взгляд, является именно рассказ «Другая река». Он содержит точную установку художника, для которого главное в повествовании — не обстоятельства жизни, при всей остроте фабульного начала, а имеющий первостепенное значение внутренний мир героя и — самое важное — путь обретения тех нравственных постулатов, которые способны удержать человека на краю бездны.

«Другая река» — рассказ двуфабульный: первый план — это сказ-«житие» священника поселка Кола Варлаама, жившего, вероятно, еще в XVI веке, при Иоанне Грозном, и давно почитавшегося святым на Русском Севере, но причисленного к лику святых лишь в начале XXI столетия.

Второй сюжетный план — исповедь современного героя, отправившегося в путь на Север «лечить» душу, практически в те же самые места, где подвизался Варлаам. Не случайно мотив пути — основной в этом рассказе.

Повторяющиеся мотивы сопрягают внутренний мир нашего современника и священника из Колы, хотя у современного героя только «отчаянная надежда на счастье» и вместе с тем предчувствие трагедии, а священник Варлаам «за счастьем своим <...> не заметил вовремя неладного» в своей семье и совершил убийство (с. 8).

В аспекте заданной темы важно остановиться на источниковедческой проблеме рассказа, прежде всего на исповеди Варлаама, основанной на житии Варлаама Керетского. Сопоставив рассказ Д. Новикова с текстом «Повести о житии преподобного Варлаама Керетского» (публикация Л.А. Дмитриева) либо с изложением его в исследованиях В.О. Ключевского, игумена Митрофана (Баданина), с поэтическим переложением Б. Шергина, мы пришли к выводу, что однозначно ответить на вопрос о том, какими источниками пользовался писатель, создавая «житие» своего героя, невозможно. Краткое изложение житейной повести о священнике Варлааме можно обнаружить в известной работе В.О. Ключевского: «...жил в Коле при царе Иване и наказал себя за убийство жены тем, что с трупом жены ездил на лодке, не выпуская весла из рук, по окянью мимо Святого Носа, “дондеже мертвое тело тлению предастся”, и потом подвизался иноком в пустыне около Керети»². Сравнительный анализ позволяет утверждать, что сказ — исповедь Варлаама — включает образы и мотивы из текста жития преподобного Варлаама Керетского, опубликованного и прокомментированного Л.А. Дмитриевым³, из устных рассказов о нем⁴; возможно, автор привлекал и литературный источник — «Старину о Варлааме Керетском» Б. Шергина⁵. «Образцом севернорусского жития легендарного характера»

¹ Новиков Д.Г. Вождление. М., 2005. С. 317. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с обозначением только страницы.

² Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 341–342.

³ Дмитриев Л.А. Повесть о житии Варлаама Керетского // Памятники русской литературы: X–XVII вв. / Ин-т рус. лит.-ры. М.; Л., 1970. С. 191–196. (Тр. отд. древнерус. лит. Т. 25).

⁴ Там же. С. 178–196.

⁵ Шергин Б. Поморская баллада. Старина о Варлааме Керетском // Шергин Б. Гандик — студеное море. Архангельск, 1977. С. 95–98.

называл житие Варлаама Керетского Л.А. Дмитриев. Он указал на тесную связь памятника древнерусской книжности (текст жития записан, очевидно, в XVII в.) с устным народным творчеством (ученый еще в 1959 г. слышал устные рассказы о Варлааме), именно этим объясняя «необычный для агиографии характер Жития», далеко отступающего от канонов житийных жанров¹. (Позднее Т.А. Бернштам писала об образе Варлаама как о «сложившемся в результате многих наслоений», «не имеющем аналогий ни в общерусской, ни в севернорусской агиографии»².) Л.А. Дмитриев называет 7 списков жития, выделяет две его редакции и на этом основании утверждает, что следует говорить о двух авторах — «авторе первоначального вида жития и авторе жития с чудесами»³.

Уже после выхода в 2005 году книги Д. Новикова «Вождление» появилась монография, принадлежащая игумenu Митрофану (Баданину) (автору статьи о преподобном Варлааме в «Православной энциклопедии»)⁴. В его работах расставлены иные акценты к некоторым поступкам Варлаама (в частности, по мнению игумена Митрофана, совершив тяжкий грех, убийство, Варлаам прежде всего должен был идти на покаяние к своему духовному отцу, а не плыть с телом мертвой жены).

Сравнительный анализ текста рассказа Новикова «Другая река» и новых материалов о Варлааме Керетском, введенных в научный оборот прежде всего иеромонахом Митрофаном, свидетельствует о том, что Д. Новиков ими не пользовался (так, даже место служения священника писатель называет в соответствии с прежними публикациями текста жития — поселение Кола, а не село Кереть, как утверждается в более поздних исследованиях). Не были известны писателю в пору работы над книгой и опубликованные игуменом Митрофаном сведения о рукописном «Сборнике канонов северным святым» соловецкого книжника Сергия (Шелонина) середины XVII века, в том числе о каноне прп. Варлааму Керетскому⁵.

Обращение современного писателя к житию не может не учитывать определенную традицию, в первую очередь XIX века, литературной интерпретации житийных образов и мотивов — например, Н.С. Лесковым, Л.Н. Толстым; можно назвать уникальную поэму А.К. Толстого «Иоанн Дамаскин», представляющую собой поэтическое переложение жития известного богослова и гимнографа.

¹ Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 234.

² Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этногр. очерки. Л., 1983. С. 197.

³ Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера. С. 242.

⁴ Кочетов Д.Б., Митрофан (Баданин), иером. Варлаам Керетский, преподобный // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 623–633; Митрофан (Баданин), игумен. Преподобный Варлаам Керетский: исторические материалы к написанию жития. СПб., Мурманск, 2007 (книга завершает серию книг под общим названием «Православные подвижники Кольского Севера», посвященную трем северным святым: Митрофан (Баданин), иером. Блаженный Феодорит Кольский, просветитель лопарей. Мурманск, 2002; Он же. Преподобный Трифон Печенгский и его духовное наследие: житие, предания, исторические документы: Опыт критического переосмысления. Мурманск, 2004).

⁵ См. об этом: Митрофан (Баданин), игумен. Преподобный Варлаам Керетский. С. 8, 226–227.

Д. Новиков использует «житийные» материалы как художник, имеющий право на вымысел. Обратим внимание, что писатель называет житийного героя только по имени — Варлаам, употребляя полное имя «Варлаам Керетский» только один раз в связи со строящейся часовней памяти преподобного.

В житийном дискурсе житие Варлаама Керетского, действительно, занимает особое место. Оно, как писал Л.А. Дмитриев, примечательно уже тем, что «герою его становится не подвижник во славу веры, церкви, но человек, совершивший тяжкое преступление»¹. Подвиг его — не отшельничество, не деяния, укрепляющие могущество церкви, а тяжкий повседневный труд в море, и прощение, дарованное Варлааму, также тесно связано с заботами мореходов.

Варлаам Керетский был официально канонизирован в 2003 году, но в Северном Поморье этот святой пользовался популярностью не одно столетие. Многие обетные кресты на берегах Белого моря были сооружены в память о чудесной помощи, оказанной попавшим в беду поморам преподобным Варлаамом, «великим заступником на море»².

Создавая двуфабульное произведение, писатель отступает от принципов изображения «классического» жития и выбирает форму повествования от «я», которую, как в «Житии протопопа Аввакума», отличает исповедальная открытость. Исповедь каждого героя состоит из отдельных фрагментов-эпизодов: повествование ведется то от имени кольского священника, то от имени молодого современного героя. Но в этом двуфабульном перекрестном повествовании все-таки на первом плане — исповедь северного подвижника: «Был я, братие, Варлаам, Кольский священник» (с. 5). Исповедь молодого героя, нашего современника, «идет» как бы вослед слову Варлаама. Их судьбы при всей несхожести — священник убил жену за ее неверность, молодой человек мучается чувством отмщения и желанием «рвать зубами, когтями драть, мстить» (с. 17) — близки в главном. Органично взаимосвязанные по принципу перекрестной композиционной структуры фрагменты текста не только усиливают острофабульный характер повествования, но и позволяют выявить важнейшую для писателя тему веры и самое главное — путь ее обретения. Дмитрий Новиков выстраивает модель пути формирования гармонического человека, его скрытую тоску по совершенству и «отчаянную надежду на счастье», возможность победы в человеческой душе истинных нравственных принципов в такое время, когда «не порядочность, а сила в сознании многих стала главной» (с. 8).

Горизонтальный срез каждой исповеди имеет четкие топографические обозначения, определяющие топос «Поморье», где Белое море и впадающая в него Кереть-река являются центральными. Характеристика Поморья в рассказе «Другая река» вписывается и в историко-этнографические исследования, о чем свидетельствуют пространственно-временные координаты в рассказе (Кола-река, Белое море, река Кереть, деревня Чупа, Крестовые озера, село Кереть)³.

Топос «Поморье» определяет и две человеческие судьбы, разделенные веками, что дает возможность писателю провести такие соположения, которые свидетельствуют не только о связи времен. Глубинное знание о прошлом ста-

¹ Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера. С. 249.

² Там же. С. 245.

³ Бернштам Т.А. Поморье: Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978. С. 9.

новится в рассказе нравственным ориентиром, источником прозрения и предупреждением человеку XXI столетия.

Основные доминанты новиковского соположения текстов таковы: топография пути, связанного с жизнью героев; отношение к природе и ее красоте; отношение к женщине; мотив греха (случившееся убийство и убийство, которое могло случиться); мотив искупления греха и приближение к искуплению греха; мотив жизни-смерти.

Главная тема рассказа заявлена с первых строк устами Варлаама, выстрадавшего свое убеждение: человек, «только пройдя испытания многие, понимать начинает, что верой спасаться должен, а остальное отринуть, ибо слишком жесток мир, слишком мало в нем любви, и справедлив Бог в человецех — смири гордыню свою» (с. 5).

Второй сюжетный план, как мы уже отметили, — исповедь о поступках и душевных переживаниях современного молодого человека. Обратим внимание, что в рассказе этот герой не имеет даже имени, в отличие от его друга Юры, прозванного им любовно «Юра из Кереть-тур» (по названию основанной им фирмы) за его превосходное знание Русского Севера, прежде всего сказочного Поморья, и стремление подарить его красоту другим людям. Отсутствие имени не случайно — писатель, на наш взгляд, стремится воплотить в его духовном облике черты поколения, прежде всего молодых людей, чье взросление, становление совпали с переломными 1990-ми годами, временем «нестроения» в России. Перед нами — герой с «нестроением души», не имеющий твердой нравственной опоры, отсюда — метания и сомнения молодого человека, душа которого кровотоцит еще и любовной изменой.

Повествование от первого лица, где «я» — и участник событий, и рассказчик, способствует психологической глубине текста и помогает выявить авторскую позицию. По сути, перед нами диалог, который автор ведет с самим собой и читателем, чтобы ответить на главный и трудный вопрос бытия: что же необходимо современному человеку?

Писатель максимально сближает две человеческие исповеди, в том числе и структурно: события, произошедшие с героями, — уже в прошлом, то, о чем они поведали, — это извлечение из памяти. Этот жизненный опыт имеет особое значение, ибо он прошел проверку временем. Вместе с тем благодаря авторской пластичности образов, лексической точности (в стилистике рассказа органично слиты диалектное слово и церковнославянизмы, авторские «неологизмы» и «чужое слово») исповеди героев, повествующие о прошлом, воспринимаются читателем как достоверные и происходящие в настоящем.

Герои и случившиеся с ними события разделены временем, но их судьбы в тексте постоянно перекликаются. Отвечая на вопрос друга о новом срубе, который поднимается над Чупской губой, Юра замечает: «А, часовню строят новую. Варлааму Керетскому. Не слышал? Святой здесь был веке в семнадцатом. История-то жуть» (с. 9–10).

Упоминание о срубе будущей часовни (в восприятии героя он такой «ладный весь и свежий, словно хлеб утренний» — с. 9) тоже не случайно. С одной стороны, эта деталь — свидетельство «благодатных» примет времени перемен в России рубежа XX–XXI веков¹. Но ясно и другое: эта деталь выполняет

¹ Сказание о преподобном Варлааме Керетском. Кемь, 2002. С. 21–23.

нравственно-психологическую роль — ведь об этом святом до приезда в Поморье молодой человек никогда не слышал, как и вообще мало задумывался о главных вопросах бытия.

Разделенные временем герои объединены, как мы подчеркнули, странством. Тонкость индивидуального стиля Д. Новикова заключается в особой деликатности работы с житейным материалом. Так, в слове Варлаама обозначены устойчивые географические названия: и Кола, и Кереть-река, и Белое море, но остается безымянным поселок, в который его жена Варвара ушла за солью и где случилась ужасная трагедия (с. 10). Место его служения — Кола — в рассказе слово кольского священника перерастает в поэтическую картину, где есть Кола-река, которая «сильно кружит, колесом юлит» (с. 6), и Белое море, куда он после убийства жены «стал к северу лодью править» (с. 14), и потом донесло его до горла Белого моря (с. 14). Только после многолетних испытаний он оказался в устье реки Кереть¹.

Писатель не идеализирует своих героев — путь, ими пройденный, действительно крестовый; через образы «взыскующих истину» Дмитрий Новиков выразил свое художественное видение мира.

В житии говорится, что Варлаам совершил тяжкое преступление — убил жену. Автор повторяет житейную ситуацию: грех совершил человек глубоко верующий — и таким образом подчеркивает, как непросто в миру путь человека, даже облеченного саном.

Кольский священник — человек целомудренный, в его сознании любовь и верность в браке — естественное состояние людей, давших обет верности в супружестве. В самом начале его пасторской деятельности каждый день его наполнен жизнью и радостью. На наш взгляд, в слове-признании священника Варлаама своеобразно растворено важнейшее триединство русского православия: вера, надежда, любовь. Благодарен он Господу: «Все Бог мне дал — веру дал, надеждой не обделил, крепостью тела своего вдохновлен я был. А душе всего благодарил Отца нашего за свою Варвару». В его сознании она — «чудо»: «...не только красотой телесной блажила меня, но всей душою своей, казалось, ко мне стремилась» (с. 5–6).

Современный автор уже в экспозиции усиливает психологическую канву повествования, трагическая нота звучит в словах героя: «Ох, и смешно мне, братия, теперь, и прошло времени совсем мало. Смеюсь я слезами, и ветер острый срывает их у меня со щек и бросает в море...» (с. 5). Найденная Новиковым словесная формула — «смеюсь слезами» — конечно, не гоголевский смех сквозь слезы; это тот смех, амбивалентный характер которого имеет «разрушительное начало и созидательное одновременно»². Это смех над соблазном гордыни, обернувшейся трагедией: грехом убийства человека. Удвоение этой словесной формулы в тексте усиливает страшное признание Варлаама: «Ох,

¹ Кереть в 1959 году, как свидетельствуют Л.А. Дмитриев и А.И. Копанев, — большой поселок, примерно в 70 дворов; см.: *Дмитриев Л.А., Копанев А.И.* Археографическая экспедиция в Беломорский, Кемский и Лоухский районы Карельской АССР летом 1959 г. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. С. 532. В настоящее время Кереть — нежилое село. От церкви, сгоревшей в очередной раз в конце 1940-х годов, остался лишь фундамент. На месте храма усилиями протоиерея Владимира Алешина, бывшего настоятеля Кемского прихода, в 1990-х годах поставлен крест (см.: *Сказание о преподобном Варлааме Керетском.* С. 22).

² *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 3.

и смешно же мне, братие, было. Смеялся я слезами, и ветер острый срывал их у меня со щек и бросал в море...» (с. 13).

Только после искупления, когда «унес ветер прах истлевший и любовь мою с ним», Варлаам понял, что Господь простил его грех, что «не в смерти, а в жизни спасение искать, и трудиться вечно, неустанно, помня все, других устерегая. И воздал в слезах славу Господню» (с. 15).

В рассказе Дмитрия Новикова резкий контраст двух жизненных ситуаций (радостное семейное бытие и неожиданная перемена в поведении жены) усилен мотивом искушения женщины бесом, характерным не только для жития и «Старины о Варлаамии Керетском» Бориса Шергина. Дмитрий Новиков выстраивает эпизод убийства неверной жены на основе повторяющегося мотива: «Видев убо его диавол всячески добродетelmi украшена <...> простре сеть во уловление праведнаго <...> вложив бо его во убийство супружницы его»¹. В устных преданиях тяжкий грех Варлаама находит жизненно убедительное объяснение: Варлаам убил жену из-за ревности. Доминирует этот мотив и в «Старине» Б. Шергина, который удостоверяет, что устные предания и балладу он слышал «в дни юности от своих семейных в г. Архангельске»².

И в житии, и в рассказе Новикова не обозначена причина резкой перемены в отношении Варвары к мужу, писатель также избегает соблазна и не опускается до пошлой житейской истории о старом ревнивце муже и беспутной молодой жене, на которой строится «Старина...» Бориса Шергина. В традиционном христианском понимании блуд — это тяжелый грех. При всей реалистичности картины прелюбодеяния жены в рассказе «Другая река» ее неверность и ее облик обретают демонические черты. В этом эпизоде реализуется древний мотив любовного сожительства женщины и беса³. «Ведьмой» видит ее Варлаам на «корабле норвегов»: «Волосы распущены, глаза бесовским огнем горят, щеки румяные, да не от стыда, а от веселья низкого. И хватают ее пришлые люди, и таскают, а ей все в радость, то с одним кружит, то к другому прильнет, как к другу любовному <...> хохочет, как ведьма, в руки не дается, волчком кружится» (с. 10).

Герой житийной литературы отличается кротостью, однако принципиальная разница указанного мотива в северном житии и в рассказе заключается в том, что вместо исцеления женщины святостью священник Варлаам совершает убийство. Устойчивый мотив жития, устных рассказов и «Старины» Б. Шергина о дьявольском искушении реализован писателем в жуткой картине убийства. Выразительно выписан Новиковым герой, схвативший «анкерок малый двухпудовый», потом «якорек небольшой» и — «пошел крушить, жену первую убил» (с. 11). Потрясенный Варлаам действует так, потому что «забыл Бога в этот миг» (с. 11). С точки зрения реалистического повествования художник воспроизводит психологическое состояние человека, которое Лев Толстой назвал «временным отсутствием мысли», то есть такой момент, когда человек не властен в своих поступках. (Достаточно вспомнить известную главу «Затме-

¹ Дмитриев Л.А. Повесть о житии Варлаама Керетского. С. 192.

² Шергин Б. Поморская баллада. Старина о Валамии Керетском. С. 96.

³ Пигин А.В. Из истории демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии: Исследование и тексты. СПб., 1998.

ние» в толстовском «Отрочестве»¹, романы Достоевского с их глубинным проникновением в подсознание героя.)

Если Варлаам совершил преступление, то молодой герой готов и одновременно боится его совершить. Композиционный принцип параллелизма позволяет писателю не только сопоставить мотив греха — злорабие и ревность, которые поднимаются с глубины человеческой души, но и усилить мотив предзнаменования: он выполняет функцию своеобразного предупреждения герою-современнику, который приблизился к опасной черте. Его чувство сродни пережитому священником Колы Варлаамом, удивившимся в неверности горячо любимой жены: «...мозг тут же рисовал кровавые картинки, и, отшмыгивая, я ликовал, пока не вспоминалось, что все еще впереди» (с. 17). Вот почему герой новиковского рассказа стремится уйти в глухие места, движет им первоначально только чувство боли и злорабие: «Мне нужно было каждый день изнурять себя до смерти, чтобы можно было ночью заснуть, чтобы хоть на время улеглась в душе обида, чтобы перестало дрожать нутро от животного желания рвать зубами, когтями драть, мстить» (с. 17).

Крестный, искупительный путь житийного героя зеркально отражается в судьбе нашего современника; и не случайно обозначение места, куда он устремляется, — «Крестовые озера», помеченные на карте тремя крестиками. Здесь все значимо: и название озера, и цифра три, и крестики, в какой-то степени имеющие ассоциативный характер с искупительным подвигом Иисуса Христа.

В прозе Д. Новикова обыденность трансформируется в мощный поток бытия благодаря пересозданию жития Варлаама Керетского, актуализации мотива спасения как итогового развития идей, обобщенных в лейтмотивах: грех (вина) — раскаяние (покаяние) — искупление (воскресение) — преображение. В житии Варлаам «по сотворении греха <...> недостойна себе судив еже священная действовати, но паче изволил страдати за грех, — еже с мертвым телом по морской пучине с места на место плавати, дондеже оно мертвое тело тлению предастся»; «И во дни убо труждаяся по морю, в ноши же без сна пребываше, моля Бога со слезами о отпущении греха»². В рассказе Варлаам также плывет с телом жены «от Колы до Святого Носа даже до Керети». Он познал и невыносимую физическую и нравственную муку раздвоения: не только совершил тяжкий грех, но и во время своего крестного пути, «ничтожный», не просто просил смерти у Бога, но даже «богохульствовал, кляня жестокого» (с. 14). Испытания героя становятся подвижничеством на пути искупления греха и обретения истинного Бога в душе.

Житийный герой Дмитрия Новикова переживает прозрение, когда после долгого плавания он не увидел на носу лодьи «укрутка страшного»; унес ветер прах истлевший, и понял Варлаам, что «Господь не хотел быстрой смерти моей», «другой мой путь, — не в смерти, а в жизни спасение искать, и трудиться вечно, неустанно, помня все, здравствуя, других устерегая» (с. 14, 15). Исповедь Варлаама писатель связывает с сакральным, церковно-религиозным дискурсом: после пережитого, живя с памятью о страшном, с болью в душе и с надеждой ласковой» (с. 16), молится ежечасно Варлаам: «Господи, прими слово мое за детей и животных!» (с. 17).

¹ Толстой Л.Н. Отрочество // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. М., 1978. Т. 1. С. 150.

² Дмитриев Л.А. Повесть о житии Варлаама Керетского. С. 192.

Путь современного героя в рассказе «Другая река» вписывается в те устойчивые понятия русской культуры — «дорога» и «дом», об идейно-композиционных функциях которых в создании типа героя-странника (он «бежит от социума», одинок в «дороге» и приходит к воссозданию «дома» в собственной душе) писала Т.Б. Щепанская¹.

Д. Новикова отличает глубокий подход к житийному тексту и тонкая его интерпретации, поэтому мотив жития — явление святого Варлаама и помощь мореходам — трансформируется на первый взгляд во вполне реалистичную картину. Когда в финале молодой герой оказывается фактически на краю гибели (распластанный он лежит на льду озера, опустив в ледяную лунку руку с вонзившимся в нее крючком вместе с гигантской рыбой, голова которой не пролезает в ледяное отверстие), он не только сам хочет выжить, но и страстно желает, чтобы жили и все другие: «Я больше не хотел убивать. < ... > Вот тогда — губы скорезило в нелепую усмешку. Я с трудом разжал их и просипел: «Помоги!» Потом закрыл глаза и отчаялся» (с. 19).

Путь преподобного в тексте жития и рассказе связан со стихией воды, моря, образ которого имеет под пером Новикова не только выразительное реальное наполнение: «Шорма страшные видел я, братие, где trebuха воды взрывалась, вздымаясь бешено и небесами грозя» (с. 14), но и символическое звучание, связанное с «морем житейским», в котором человеком овладевает гордыня, сомнение: «...занесет тебя в лихие места, и смутит нечистый душу. И усомнишься». В рассказе Новикова комплекс мотивов преступления священника — это не только обида на жену и чувство ревности, заглушившие рассудок, но и житийный мотив торжества дьявола над человеческим сердцем и разумом. Варлаам впоследствии осознает, что при виде беснующейся жены «забыл я Бога в тот миг, забыл веру свою и упование», «только гнев черный внутри остался и поднялся наливной волной» (с. 11).

Путь нашего современника, мотив покаяния тоже связан со стихией воды, которая в начале его пути на Крестовые озера под колесами снегохода «на десятый километров по морю или по снежным волнам» (с. 8) и в финале рассказа темнотой таинственной покоится под толщей озерного льда, когда герой, распластанный, замерзает на нем.

Образ «моря житейского» усилен мотивом ухода в своеобразную «пустыню» («сле выживешь первый день на Севере») обыкновенного человека, грех которого проявляется в сфере отношений мужчины и женщины. Амбивалентный характер имеют мифологемы воды, ветра, дерева, тумана; обозначенные ракурсы создают проекцию частного, бытового на вселенский космический порядок. Это позволяет современному исследователю характеризовать метод Д. Новикова как «символический реализм» (определение А. Житинского), где человек родствен всем жившим и живущим.

Покаяние молодого героя начинается не с церковного таинства, ибо современный герой Новикова с церковью никак не связан. Начало его душевного строения — обращение к святому заступнику, хотя он и не называет его имени. Но читатель помнит наказ Юры: «Если что, Варлаама проси...» (с. 18).

¹ Щепанская Т.Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: Архивы и культурные традиции. СПб., 1992. Вып. 4. С. 102–127.

Отметим, что Дмитрий Новиков из четырех чудес жития выбирает только одно — многолетнее плавание Варлаама с телом жены на носу лоды и избавление Белого моря от морских червей-древоточцев. Писатель исключает несколько чудес, описанных «автором жития с чудесами», но сохраняет знаменитое чудо — так, в рассказе «Другая река» в знак прощения грешника и по его молитве Бог избавляет берега вокруг Святого носа от множества червей морских, «иже творяху многи пакости над лодьями мореходцем»¹. Именно этот устойчивый мотив воссоздает писатель в финале Варлаамовой исповеди.

Как и в житии, в рассказе лодью Варлаама после многолетних скитаний доносит до «горла Белого моря», он тоже знает по рассказам о червях морских. Но когда герой «в гордыне своей ослеплен был» и стал радоваться: «...вот куда ты привел меня Господи, вот какой смерти уготовил» (с. 14), тут-то и случается чудо, он видит, что лодка целехонька. Вслед за этим происходит и другое чудо: ветер срывает холст с «укрутка страшного», с которым Варлаам плавал не один год (после убийства жены он завернул ее тело в парус и отнес на нос лоды), и «унес ветер прах истлевший» (с. 15). М.И. Белов, рассматривая севернорусские жития святых как источник по истории поморского мореплавания, объясняет несколько неожиданное сообщение Варлаама о множестве древоточцев именно у Святого Носа: вероятно, «благоприятные условия для их существования создавало теплое течение Гольфстрим»².

Проблема взаимоотношений человека и природы, объединяющая две фабулы, в рассказе выявляется как проблема взаимоотношения двух миров — небесного и земного как творения Божьего. Одним из основных способов общения становится созерцание, поэтому особое место в произведении принадлежит пейзажу, выразительные зарисовки которого свидетельствуют и об открытости авторского сознания природному миру.

Обратим внимание, что священник Варлаам в начале своего жизненного пути видит в природном мире прежде всего земные реалии: здесь и Кола-река, которая «пищу давала», «сёмужкой баловала», и «мелколес кругом», «мхи», «чапыжник», «гноус», «лихие места» (с. 6–7). Совсем иная картина природы возникает, когда после трехлетнего плавания с телом убитой жены он понял, что «унес ветер прах истлевший, и любовь мою с ним», что другой у него путь — «не в смерти, а в жизни спасение» (с. 15). Именно тогда открылась «посреди скал и лесов благодатных живая светлая река, в море падающая» (с. 15). Мотив света возникает здесь не случайно: свет в христианском понимании есть абсолютная метафора Бога — Бог есть свет (1 Ин. 1: 5).

Современному герою важны лишь внешние, эстетические красоты природного мира: он дает зарок долго не ездить на Север, так как «на пути этом подстерегают реки» — «первой прожурчит по камням Елгамка», «спокойно пронесет спокойные воды Идель», «мрачной красотой глянет сквозь ели широкая Тунгуда» (с. 7). По дороге на Север, забираясь в глушь, куда он едет «лечить» душу от обиды, злобы и беды, герой видит картины, проникнутые трогательным лиризмом: «солнцем облитых птах» — красивых, доверчивых, невинных косачей; Кереть мнится ему не спящей красавицей, а «проказливой

¹ Дмитриев Л.А. Повесть о житии Варлаама Керетского. С. 192.

² Белов М.И. Севернорусские жития святых как источник по истории древнего поморского мореплавания // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 239.

девчонкой»; лед в устье Керети, «бел», «сверкающе ярк», но синее темно и опасно; тишину нарушает «шерстяное шептание ветра» (с. 7, 13, 16). Красоту мира как творения Божия ему еще предстоит открыть, как и познать чувство красоты Божьего мира, но на этом пути его ждут тяжкие испытания. Только ощутив грань, разделяющую жизнь и смерть, молодой человек осознает иную меру ценностей в жизни и понимает, что напрасно искал он красоту в чужих краях, она оказалась совсем рядом: «Подъедешь на машине прямо к берегу морскому, остановишься, и в глаза сразу дорожка солнечная, ночная по ласковой глади воды, в ноздри — воздух свежий, пряный и густой, в душу восторг тихий, незапятнанный. Называется все это Белым морем и грош бездушному цену» (с. 7). Финал двуфабульного рассказа «Другая река» открытый: «Очнулся я от сильного удара — рядом с моей головой глубоко в лед вонзился багор» (с. 19) — его можно трактовать как выражение авторской позиции писателя, герой которого от движения вообще может найти путь к Богу.

В финале рассказа писатель оставляет надежду, что трагическая ситуация, в которой оказался молодой герой, завершится победой жизни, что полученный героем «урок» поможет ему сделать верный выбор, обрести силу веры. Дмитрий Новиков возвращает человека наших дней к понимаемым простым, но вечным истинам, которые в свете современной жизни человек перестает замечать и осознавать. По сути, речь идет об обретении души, способности радоваться красоте мира Божьего. Вот почему в земном жизненном пути Дмитрию Новикову дороги люди, внешне малозначительные, но способные при всей своей слабости оказывать спасительную помощь и, по словам Н.С. Лескова, «увеличивать сумму добра в общем обороте человеческих отношений»¹ — таким в рассказе является Юра Кереть-тур.

Исследование духовного мира героев рассказа поможет нам не только проникнуть в глубину постигаемых ими проблем религиозно-философского и нравственно-этического характера, но и обнаружить связь XVII и XXI столетий. В чем феномен народного почитания Варлаама Керетского? В убеждении, что всякий человек не без греха? В отношении народа к преступнику как человеку «несчастному»? В вере в Варлаамово заступничество? Сила повествования Новикова — в умении взволновать читателя, исподволь включить в поиск ответов и на житейские вопросы, и на главные вопросы бытия.

Комментирующий и символический характер заглавия рассказа «Другая река» заключается в том, что это действительно «другая» (как говорят на Севере, с ударением на первом слоге), то есть иная река, над водами которой пролетели столетия. Временные координаты одной и той же реки не только разъединяют героев, но и соединяют их в поисках внутренней гармонии во внешнем хаосе, на пути обретения истины.

Отношение к агиографическому источнику и характер работы над ним убеждают, что писатель передал в рассказе народные представления о православии. Эти представления лишены догматической точности, однако они зачастую глубоко отражают сущность православных воззрений на человеческую жизнь.

¹ Лесков Н.С. Граф Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский как ереснархи (Религия страха и религия любви) // Н.С. Лесков о литературе и искусстве. Л., 1984. С. 116.

Серафима Никитина

ЗЕМНОЕ ЦАРСТВО ХРИСТА В МОЛОКАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ КЛЮЧЕВЫХ СЛОВ¹

В заключительной части своей книги, посвященной русским утопическим легендам, К.В. Чистов писал: «...своеобразной параллелью к социально-утопическим легендам были религиозно-утопические, хилиастические легенды, тоже непрерывно создававшиеся в самых различных слоях русского крестьянства, особенно среди старообрядцев и сектантов»².

По моим наблюдениям, собственно хилиастических текстов создается гораздо больше в среде сектантов протестантского направления, нежели среди старообрядцев. Среди последних они скорее являются индивидуальными творениями. По созданию, хранению в коллективной памяти и по способу воспроизведения хилиастические тексты можно назвать фольклорными произведениями именно в среде русских сектантов. Поскольку эти тексты, с одной стороны, входят в пространство эсхатологии, столь близкой душе старообрядцев-беспоповцев и представителей различных сект, с другой — связаны с исконным горячим стремлением русского человека любого вероисповедания найти в далеких краях обетованную землю, содержат очевидные аналогии и пересечения с текстами социально-утопической тематики.

Как известно, хилиастические (милленаристские) идеи относительно скорого прихода тысячелетнего царства Христа на земле — периода в конце времени, когда сатана будет связан Господом на тысячу лет, а на земле воцарятся праведники во главе с Христом, — усматриваются в текстах нескольких глав Апокалипсиса, главным образом в 20-й главе. В Ветхом Завете предвестие этих идей находят в книгах пророков Исайи, Иезекииля, Иеремии, Даниила. Хилиастические идеи широко распространялись по средневековой Европе, а затем и по Америке. Они вызвали критику церкви, однако это не прекратило их существования³. Будучи распространенными в протестантской среде (как сами хилиастические идеи, так и их критика), они дошли и до русского сектантства. В известном труде А.И. Клибанова, посвященном народной социальной уто-

¹ Работа выполнена в рамках договора по программе фундаментальных исследований ОИФН РАН «Текст во взаимодействии с социокультурной средой», раздел VI: «Текст в социокультурном и языковом пространстве РФ», проект «Религиозные тексты в социокультурном пространстве русских конфессиональных групп (молокане, духоборцы, старообрядцы)».

² Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 338–339.

³ Историю толкования 20-й главы Апокалипсиса и критику хилиастических воззрений см.: Ким Н., *свящ.* Тысячелетнее царство. Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб., 2003. С. 198–307.

пии в России, эсхатологические проблемы, в том числе хилиастические, рассматриваются в большой степени на материале архивных дел сектантов, преимущественно молокан¹.

Напомню, что название «молокане» обычно толкуется самими молоканами ссылкой на слова ап. Петра (1 Петр. 2: 2), что учение Христа является для верующих «чистым словесным молоком». Молокане разделялись ранее на несколько направлений; в настоящее время к молоканам относят «духовных христиан молокан», или «постоянных», и «духовных молокан», или «прыгунов». Первые считаются рационалистической сектой, вторые — мистической, поскольку в некоторых ее представителях — пророках и «действениках» — проявляется видимое действие Святого Духа. Среди прыгунов выделяются «максимисты» — последователи учения главного прыгунского пророка Максима Рудометкина. Они считают, что Рудометкин есть плотское воплощение третьего лица божественной Троицы — Святого Духа². Молокане не принимают внешних атрибутов православия (обряда крещения, например), не почитают икон, отвергают церковную иерархию. Единственным способом общения с Богом для них является слово — в самых разных его реализациях.

Эсхатологические проблемы и в настоящее время являются вполне животрепещущими в разных сообществах, как в традиционных, так и в новоявленных. Встроенный в них хилиазм — тоже. Но даже внутри одного конфессионального направления его толкования могут быть различными.

Так, на переломе II и III тысячелетий, в 2000 году, в журнале «постоянных» молокан «Добрый домостроитель благодати» были опубликованы две заметки: одна — «О тысячелетнем царстве на основании Священного Писания» — перепечатка из американского периодического издания «Вестник духовных христиан-молокан» (1985), автор Иван И. Федоров; другая — «Тысячелетнее царство, его значение», автор Н.В. Богданов. Оба автора, являясь «постоянными» молоканами, придерживаются противоположных мнений относительно тысячелетнего царства. Первый, основываясь на Откровении, где очень много фраз с глаголами в будущем времени, говорит о будущем первом воскресении праведников и втором пришествии Христа на землю, подкрепляя это словами апостола Иоанна: «Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть не имеет власти, но они *будут* священниками Бога и Христа и *будут* царствовать с ним тысячу лет» (Откр. 20: 6). Второй утверждает, цитируя многочисленные библейские тексты, что не нужно ожидать тысячелетнего царства, потому что оно уже пришло в мир вместе с Христом, принесшим благодать, и что ожидать нужно «только вечное и бесконечное, что приготовил Господь любящим его»³.

Если обратиться к современному богословию, то типичной для ученых богословов, толкующих эпизоды Апокалипсиса о тысячелетнем царстве, является следующая классификация миллениума: **премиллениализм**, или **хилиазм**, —

¹ Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: XIX век. М., 1978; *Он же*. История религиозного сектантства в России: 60-е годы XIX в. — 1917 г. М., 1965.

² Об учении молокан см., например: *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России; *Он же*. Народная социальная утопия в России; *Таевский Д.А.* Христианские ереси и секты I—XXI веков: словарь. М., 2003. С. 119, 149.

³ *Добрый домостроитель Благодати*: журнал Духовных христиан-молокан. Воронеж; Тамбов, 2000. Март. № 14. С. 37—48.

тысячелетнее царство следует за вторым пришествием Христа, после чего сатана будет развязан на краткое время; далее следует Страшный суд и вечность; **постмиллениализм** — понятие тысячи по отношению к царству имеет переносный смысл, обозначая очень долгий, но неопределенный срок торжества Евангелия над народами; он предшествует пришествию Христа и окончательному суду; **амиллениализм** — миллениум начинается при воскресении Христа и оканчивается его финальным пришествием. Одним из первых сторонников последней точки зрения, которая может считаться христианской церковной, считается блаженный Августин¹.

Нетрудно заметить, что изложенные выше две молоканские точки зрения можно причислить первую — к премиллениализму, вторую — к амиллениализму. Далее речь пойдет о молоканах-прыгунах, которые в подавляющем большинстве придерживаются первой, хилиастической, точки зрения.

Хилиастической тематике посвящено много духовных песен, сочиненных в сектантской среде. Именно духовные песни представителей мистического направления русского народного протестантизма — молокан-прыгунов — являются в настоящей статье главным материалом для лингвистического анализа ключевых слов, выражающих доминантные для культуры молокан-прыгунов концепты, связанные с идеей тысячелетнего царства.

Впервые о песнях молокан упоминается во второй половине XIX века. Тексты песен приводит Н. Дингельштедт². А.И. Клибанов говорит об имеющейся в его распоряжении тетрадке песен «общих молокан» (31 песня), где есть тексты эсхатологического содержания, и цитирует некоторые из них³. У молокан-прыгунов песни насчитываются сотнями и могут входить в состав богослужения. Песни, очень ритмичные (их ритмико-мелодической основу, по-видимому, составляют походные песни казаков), служат средством вызывания Святого Духа. Он начинает действовать в «действенниках» (они молча прыгают) и пророках (они *возвещают*). У постоянных молокан репертуар песен меньше прыгунского, некоторые тексты заимствованы у баптистов; песни поют в домашней обстановке или после богослужения.

Духовные песни молокан были собраны самими молоканами и впервые опубликованы в США. «Сионский песенник столетнего периода христианской религии Молокан духовных прыгунов в Америке», изданный в 1964 году в Лос-Анджелесе П.И. Самариным⁴, — это уже четвертое издание, оно содержит 724 духовные песни на русском языке. В последующих изданиях количество песен увеличилось: песенник, изданный в Ставрополе в 2002 году, включает 839 текстов, а изданный в США в 2004 году — 1208 текстов⁵. Как пишет издатель в предисловии к публикации 1964 года, «первые песни передавались друг другу по неграмотности устно, а потом записывались на листки, дневники и памятки». Песни были собраны двумя известными молоканскими певцами

¹ См.: Ким Н., *свящ.* Указ. соч. С. 25–28.

² Дингельштедт Н. Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. СПб., 1885.

³ Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. С. 160.

⁴ Сионский песенник столетнего периода христианской религии Молокан Духовных прыгунов в Америке. 4-е изд. П.И. Самарина. Лос-Анджелес, Калифорния, 1964.

⁵ Сионский песенник. Лос-Анджелес, Калифорния, 2004.

именно в США, хотя многие тексты родились еще в России. Тем самым «Сионский песенник» реализует связь между песенным творчеством русских и американских молокан. Существенно следующее замечание американского издателя: «Настоящая книга напечатана на простонародном говоре молокан-прыгунов, а не на русском литературном языке». Действительно, в текстах отражены такие диалектные черты, как яканье, замена среднего рода на женский (*тела моя, сердце моя*), мягкое *т* в окончаниях глаголов третьего лица (они *падуть*, он *примить* нас в объятья) и многие другие орфографические особенности, связанные с появлением грамматических ошибок в русском языке на американской почве (например, нарушение синтаксического управления или согласования прилагательных с существительными, особенно в текстах издания 2004 г.). Большинство собственно молоканских текстов по стилю можно отнести к так называемой «наивной литературе». В издании 1964 года указываются песни, сочиненные прыгунами уже в Америке (№ 505–591), а также взятые «из инославных источников».

Авторами песен могли быть разные люди, в том числе упомянутый ранее главный молоканский пророк Максим Гаврилович Рудометкин, который в своих сочинениях описал устройство тысячелетнего царства.

«Сионский песенник» вполне оправдывает свое название. Кроме Бога главный герой почти всех песен — *сионский народ*, избранный Богом, народ христианский, имеющий веру непосредственно от апостолов, которые в Сионской горнице проводили с Христом последнюю Тайную вечерю, народ, испытывавший гонения и страдания, народ, который будет жить в тысячелетнем царстве, царстве Сиона.

Сионский народ предстает в текстах как войско Христово, состоящее из полков:

Восстаньте, восстаньте вы *члены Сиона*,
Восстаньте *войны вы Христовы* (№ 57¹).

Члены Сиона называются также *героями* и *борцами*, но их сражение — война духовная:

Все *Сионские герои*,
Вожди, славные борцы;
Направляют стопы наши
В мир, где истина царит (№ 441).

Сионский народ — это страдальцы за веру, страдальцы ветхо- и новозаветные. *Страдальцы* ведут свое начало с пророков древности, которые обличали сильных мира сего, за что подвергались гонению. Страдальцами были первые христиане, но, конечно, главное внимание в песнях уделяется страдальцам за истинную молоканскую веру. Эта вера, *кровью облитая*, вера, за которую стояли молокане-прыгуны, берет свое начало, как считают носители этой культу-

¹ Номера цитируемых песен указываются по «Сионскому песеннику» 2004 года с сохранением орфографии и пунктуации источника. Слова и словосочетания цитируемых текстов, являющиеся объектом внимания, выделяются курсивом.

ры, в 30-х годах XIX века. Основателями религии духовных прыгунов были три человека, на которых сошел Святой Дух. Из произведений этих молоканских пророков и борцов за веру составлена священная молоканская книга «Дух и Жизнь. Книга Солнце», впервые опубликованная в США в 1915 году и много раз переиздававшаяся на русском, а затем и на английском языках; о молоканских страдальцах поется в песнях:

Пропоем мы про *страдальцев*,
Про Сионских вождей.
Им открыл Господь свою тайну,
По любви Своей святой (№ 456).

Словом, *Сионский народ* — это *верные*, это мы. *Мы* — местоимение, которое во всех падежных формах в текстах «Сионского песенника» встречается около 2000 раз — одно из самых частых слов электронного корпуса песен, насчитывающего 1208 текстов, или более 835 600 знаков. *Мы* — люди, гонимые властями, *страдальцы* и *праведники*, *члены Сиона*, или *сионский народ*.

Куда же стремится Сионский народ? В *тысячелетнее царство*, называемое также *убежищем*, *новым миром* и еще множеством других слов и словосочетаний, но в данной статье я остановлюсь на указанных трех близких по смыслу ключевых словах, за которыми встают очертания мощного концепта молоканской культуры.

Слово *убежище* достаточно часто встречающееся слово. Внутренняя форма слова **у-беж-ище** указывает на его семантический инвариант — ‘место, где можно укрыться, место спасения’, — сохраняющийся в его двух основных значениях, или типах употребления: 1) обретенное место спокойного трудового проживания на грешной земле, где верных не заставляют изменять своим убеждениям, то есть место удачной миграции; 2) собственно тысячелетнее царство. Кроме того, *убежище* понимается, как сказали бы молокане, и в чисто «духовном» смысле, ибо душа верующего, или «верного», есть убежище от *злого мира*, как и сообщество *верных*, то есть *Сионский народ*.

Слово *убежище* довольно употребительно в Ветхом Завете, хотя и в «земном» значении — прежде всего как укрытие для убийц, преступление которых не было преднамеренным. У молокан оно появилось в 1838 году в «Сионской книжке» Давыда Есеевича, он же Феодор Осипович Булгаков, «наставник и страдалец за веру и Дух Святой». Его повесть 76 называется «Песнь в убежище», в ней он призывает: «Идите в страны дальния, напойте роды избранные <...> Идите вратами моими и приготовляйте путь людям Моим»¹.

Это же слово *убежище* употребил мальчик-пророк Ефим Клубникин, предсказавший в 1855 году, в двенадцатилетнем возрасте, переселение «через великия и глубокия воды» части молокан («верующих») в далекую страну, которая станет для них *убежищем*. Почти через пятьдесят лет после этого предсказания, в начале XX века, когда молокан-прыгунов, пацифистов по религиозным убеждениям, стали призывать в Закавказье на военную службу, им удалось после долгих безуспешных попыток все-таки получить разрешение на эмигра-

¹ Дух и жизнь. Книга Солнце. Лос-Анджелес, 1928. С. 154. (Переизд. фотогр. способом в Лос-Анджелесе в 1975 г.).

цию в Америку. Но задолго до Америки было переселение на Кавказ, которое молокане также считали благословенным, хотя начиналось оно с насильственной высылки представителей «вредных сект». В песне № 468 говорится, что Христос

Церковь свою убеляет
 С делами мира разделяет
 От антихриста избавляет,
 Во убежище удаляет...
 Далее рассказывается, что предки
 Ссылкой походом на Кавказ
 Получили мирной указ.
 В полной свободе Бога прославляли,
 Много лет солдатчины не знали.
 Мы, потомки их,
 Осчастливились при них.

Замечу, что переселенцы в Закавказье получали некоторые льготы, связанные с тем, что они, первоначальные изгои, стали рассматриваться как оплот государства на южной границе. Обнаружилось много добровольцев, желающих туда переселиться. В случае отказа некоторые молокане бежали тайно. Усилились переходы в молоканство православных. Так, в 1838 году часть молокан слободы Орлов Гай Новоузенского уезда Саратовской губ. была выслана в закавказские провинции, туда же должны были отправиться и оставшиеся молокане, крестьяне казенного ведомства, но дело было приостановлено, а оставшиеся молокане, как и отправленные, освобождены от казенных податей. Это явилось соблазном для православных. В результате они тоже стали переходить в молоканство, желая ехать в «землю обетованную», где будет освобождение от рекрутчины. Те же молокане, которые были обращены в православие, вторично объявили себя молоканами¹.

Но вернемся к песне № 468. Далее в ней говорится:

Вот пришел грозный указ
 На весь благословенный Кавказ:
 Богу своему молись,
 А в ряды солдат становись...
 Однако Господь позаботился о молоканах:
 Голос свыше нам открыл,
 В поход итить нас возбудил.
 Путем похода выступали,
 Нужды скорби встречали.
 Милость Бога осеняла,
 От напастей избавляла.
 Злым колючим путем шли,
 В *мирную Америку* пришли;
 Тут Господь нас питает,

¹ Областной саратовский архив. Ф. 135. Д. 1338. 1843 г.

Мирной жизнью награждает.
Хвалу Богу воздаваем,
В вечном лете обитаем.

Действительно, путь был весьма *колоч*. Люди добирались до Нового Света разными способами, испытывая многочисленные материальные лишения и болезни; случались тяжелейшие переходы и переезды, наступала смерть. Тяготы миграции подробно описаны самими молоканами в их рукописных семейных мемуарах, а также молоканскими историками в опубликованных книгах¹.

Молокане перенесли немало трудностей и в первые десятилетия жизни в «вечном лете» Калифорнии, однако твердо убеждены, что США — страна под покровом Господа, надежное *убежище*, где их вера и образ жизни получили полную свободу и привели их к очевидному благоденствию.

Разве Он [Бог. — *С.Н.*] нас тут забудет,
в сей далекой стране.
Он нас кормит и одевает,
и всеми благами питает,
и от зла хранит всех нас (№ 452).

Думается, что первый смысл молоканского слова *убежище* весьма сходен со смыслом слова *Беловодье* у старообрядцев — смыслом, детально рассмотренном и многогранно представленном в книге К.В. Чистова². Несмотря на разность вер, эти две конфессиональные группы связывает ряд общих признаков, из которых я выделю три, имеющие непосредственное отношение к теме статьи: это — повышенная **миграционность**, обусловленная внешними факторами, но могущая стать имманентным признаком культуры; **эсхатологическая направленность**, рождающая острое ощущение близкого конца человеческой истории; убежденность **в избранности**, эксплицитно выраженная как в духовных стихах старообрядцев, так и в песнях молокан.

Название *Беловодье* с богатой внутренней формой, объединяющее множество текстов (словесный код), разнообразную деятельность по созданию способов (планов) достижения далекой прекрасной страны, огромное число длительных путешествий, для этого предпринимаемых (акциональный код), указывает на мощный, значимый для старообрядческой культуры смысл, или культурный концепт, наполненный социально-религиозным содержанием и содержащий явный оценочный компонент. Недаром одна из самых содержательных публикаций последних лет, посвященных старообрядческим миграциям, называется «Из «Вавилона» в «Беловодье»...»³. Автор показывает, как староверов-странников вел к их цели на трудном физическом, душевном и духовном пути образ «чувственной пустыни», почерпнутый из христианской книги, — образ идеального места для жизнеустройства по религиозным прави-

¹ Например: *Berokoff J.K. Molokans in America. Buena Park, California, 1969* (2-nd printing 1987).

² *Чистов К.В. Указ. соч.*

³ *Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных обитателей староверов-странников (вторая половина XIX — начало XX в.). Томск, 2007.*

лам, и каковы оказались на самом деле сложные отношения между географической утопией и культурной реальностью.

В культуре молокан-прыгунов близким к этому оказывается концепт, объединяющий поиск прекрасной страны для нормальной и свободной жизни, идею тысячелетнего царства и вечной жизни для праведников после Страшного суда. В обеих культурах присутствует убежденность в спасении веры и «верных» посредством исхода или удаления в чистое место от злого и грешного мира. Символом этого мира и для старообрядцев, и для молокан является *Вавилон*. Вавилон как средоточие зла и греха предстает в образе *любодейцы*, сидящей на звере с чашей, наполненной нечистотами. Этот символический образ, заимствованный из Апокалипсиса, попал в духовные стихи:

Вавилонская любодейца
И скверная чародейца
Представляет всем чашу мерзости
Под прикрытием малой сладости¹;
и молоканские песни:
Любодейца в Содоме,
Живет она в *Вавилоне*;
Сидит она на престоле,
У ней чаша в руках
Полна мерзости в устах (№ 91).

Итак, *убежище* в первом значении (или употреблении), *убежище 1*, подобно старообрядческой *пустыне* или *Беловодью*, противопоставлено *миру* — *Вавилону*. Так, в духовном стихе старообрядцев говорится: «...весь мир давно прельстился, *Вавилоном* сотворился»; молоканская песня обличает мир-Вавилон:

Горе горе Вавилону,
Любодейцы земной.
Кровью святых ты упилаась,
Мучила за веру жестоко нас (№ 179).

«От мира *Вавилона* имя шестьсот шестьдесят шесть» [число Антихриста. — С.Н.], — говорят молокане.

Рядом со словом *убежище* часто возникает слово *поход*. Любое убежище требует направленного движения к нему; поход является именно таким движением — физическим и духовным. Заимствованное, по-видимому, из казачьей культуры, это слово повлекло за собой *коней*, *мечи* и обозначения других атрибутов военного похода. Сражение с грешным миром, с собственными грехами, победа над ними и есть духовный путь в убежище, которое дает Господь и которое существует не только как некий локус, но и как дух и жизнедеятельность избранного народа².

¹ Экспедиционные материалы автора.

² Подробнее о походе см.: *Никитина С.Е.* Сотворение мира и концепт Исхода/похода в культуре молокан-прыгунов // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре: сб. ст. М., 1998. С. 120–130.

Центральное значение, или употребление, слова *убежище* — это указание на тысячелетнее царство. *Убежище* в этом значении — близкий синоним словосочетания *тысячелетнее царствование*. В этом употреблении *убежище* тоже обозначает место на земле, где выполняется определенная функция — функция спасения, но место совершенно особое, и функция его тоже несколько меняется, хотя смысловой стержень остается неизменным. Если в первом значении *убежище 1* может соотноситься со многими или по крайней мере с несколькими территориями (Кавказ, Америка, а также Персия, куда молокане тайно уходили от колхозов в годы «великого перелома»), то территория *убежища 2* для молокан-прыгунов единственна — это место под Араратом. В 30-х годах XIX века в Закавказье к Арарату устремились толпы немецких сектантов в ожидании тысячелетнего царства. Толчком для этой ситуации стала книга немецкого пиетиста Юнга Штиллинга¹, в которой объявлялось время наступления тысячелетнего царства в 1836 году. Дата была вычислена другим немецким пиетистом Иоанном Бенгелем еще в первой половине XVIII века и указана в его сочинении, посвященном «Откровению Иоанна»². Книга Штиллинга, как считает А.И. Клибанов³, стала известна и молоканам. Арарат в их представлениях и песнях стал дважды священной горой: во-первых, к ней пристал Ноев ковчег, во-вторых, к ней собираются народы, чтобы вступить в царство Христа:

Из-за всех стран и земель
Во едино место к горе матери Арарат
 При которой мы увидим
 Новое обетование Божие
 И ковчег Ноев со всеми его припасами (№ 806).

На нее или рядом спустится небесный Иерусалим после окончания тысячелетнего царства, поэтому эта гора — сакральный центр в молоканской модели мира, знак и маяк будущего тысячелетнего царства:

Мать родная Арарат,
 Иерусалим Сионский град
 <...>
 Там обетованный покой,
Тысячелетний праздник святой (469);
Ты страна наша родная
Матерь всей вселенной
При великой горе Арарат
 <...>
Вот убежище твое
Иди в Сион мой (№ 1013).

¹ *Stilling Jung*. Die sieggeschichte der Christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis. Stuttgart, 1799.

² См.: *Ким Н. свяц.* Указ. соч. С. 255–256.

³ *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. С. 36.

О сакральности этих мест говорят рассказы современных молокан:

«Когда Ной сошел на землю, с Арарата, с ковчега, в первые года он стал засеивать, получал стократный урожай. Во всех окрестностях текли мед и молоко. С Америки приехали наши молокане-друзья, эту обетованну землю хотели посмотреть. Когда в Персию приехали, ихний шах повел их к этой земле. Провел — там заросли такие, непроходимые места. Увидели обширное место, богатое место. *Семь миллионов можно заселить*, да еще приумножаться будет. И Бог открыл им еще рай! Они как глянули: “Эх, продаем все свое и сюда переезжаем” — сами между собой. Теперь им голос говорить: “Сюда вы не войдете. Сюда войдет истощенный-истощенный, *изгонимый* народ, много пострадавший за слово Господне”. И вот когда они голос услышали, тогда сильно потрясло их. Они домой поехали и года через три скончались. Это уже лет сорок назад»¹.

Молокане-прыгуны XX века о тысячелетнем царстве знают главным образом по сочинениям Максима Рудометкина, собранным в книге «Дух и жизнь». Некоторые информанты рассказывают о царстве близко к рудометкинскому тексту, другие говорят об отдельных деталях, например о необычайной красоте сакрального города, вмещающего до *семи миллионов* человек (то же число в тексте, представленном выше). Тысячелетнее царствование — это прекрасная жизнь праведников с «измененными» (преображенными) телами, жизнь вполне человеческая, с браками и рождениями (роды в царстве безболезненные), но без смертей, за исключением людей, совершивших грех против Святого Духа: такие грешники погибают навеки, и второго воскресения для них уже не будет². В песнях нет подробного описания тысячелетнего царства, однако множественны упоминания о нем: от самых кратких типа «в убежище идем на тысячу лет» до пространных объяснений, создающих отдельный самостоятельный текст, — например песня № 850 (с некоторыми купорами), содержащая несколько синонимов конфессионального термина *тысячелетнее царство*, называющая местонахождение этого царства с указанием числа его первоначальных жителей и их телесного состояния (отмечено курсивом):

Ноне же в сем девятнадцатом веке
 Появилось людям Божьим новое оживление
 А теперь не сомневайтесь скоро можно ожидать
 Основание новогрядущего *тысячелетнего*
 Единомысленного *земного царства Христа на земле*
 И собрания людей Божьих от всей поднебесной
 Во единое место прямо *на землю долины*
*Святой горы вершины именем Югваир*³
 <...>
 Страна эта называется в Писании *земля*
Живых или *непреступный блаженный Божий*
Стан для них самим Богом вечно насаженный

¹ Экспедиционные материалы автора 2003 г. Село Фиолетово, бывшее Никитино, Армения.

² О некоторых характеристиках тысячелетнего царствования на материале текстов Рудометкина говорится в статье: *Никитина С.Е.* Указ. соч.

³ Югваиром названа вершина Арарата.

В котором ныне находятся с Агнцем его
*Сто сорок четыре тысячи одного еврейского
 Народа*, запечатлением именем Бога
 <...>

И поновление всех в телах на тысячу лет (№ 850).

На мой вопрос к информантам, как соотносятся между собой 144 тысячи, упомянутые в Апокалипсисе (Откр. 14: 1), и семь миллионов предполагаемых жителей *убежища 2*, или тысячелетнего царства, я получила два разных ответа. Один совпадал с тем, что содержится в цитированном выше тексте (144 тысячи — воскресшие праведники израильского народа), другой — все праведные люди, которые умерли до наступления царства Христа, воскреснут и войдут в царство; остальные же миллионы — живущие ныне и избранные Богом.

Итак, *убежище 2* и *тысячелетнее царство* можно было бы считать полными синонимами (имеющими к тому же длинный ряд других синонимических выражений), однако многие контексты лексемы *убежище 2* и словосочетания *тысячелетнее царство* имеют очевидные семантические различия. *Убежище* своей внутренней формой указывает на конечную точку перемещения в пространстве — место, куда можно убежать и там укрыться (вспомним солженицынское *укрывище!*); поэтому оно сочетается с глаголами перемещения; в *убежище* люди *идут* или *пойдут*, они *будут взяты* или их *поведут*. Субъектами или объектами перемещения являются люди, именованные по их исходному состоянию или деятельности. Это *страдальцы за веру, рабы господни*, претерпевшие или которым суждено претерпеть муки, например: *тиранства пройдете, мирской Армагеддон; изгнанники* (вспомним *изгонимый народ* в рассказе об Арарате!); *воины Христовы; те, кто в Духе святы*:

Воины Христовы вооружались,
В убежище управлялись.
Все в убежище пойдут,
Своих людей поведут (№ 74).

А также «кои ныне в Духе святы, / В убежище будут взяты». Все они в убежище найдут *отраду и награду, мир и покой*.

Тысячелетнее царство — конфессиональный термин, но он имеет многочисленные текстовые варианты (их нельзя назвать терминами), включающие слово *тысяча*: *тысяча лет, тысячелетние дни святы, тысячелетний праздник, земное царство Христово* и др. Много раз в текстах повторяются клише: «*Тысячу лет пировать, / Царя Духов прославлять*»; или: «*Будем царствовать с тобой / Тысячелетний праздник святой*».

Термин *Тысячелетнее царство* и его варианты, в отличие от *убежища 2*, обозначают особый временной период и социальное устройство; контекст указывает на статусы и роли людей, в царстве проживающих. Так, в соответствии с текстом Апокалипсиса: «...они будут священниками Бога и Христа, и будут царствовать с ним тысячу лет» (Откр. 20: 6); ср. с текстом М. Рудометкина: «...всякий муж будет царь и священник, а всякая жена царица и священница»¹.

¹ Дух и жизнь. С. 514.

Песни это повторяют:

Скоро от мира удалимся,
На тысячу лет *воцаримся*:
Будем цари и Иереи,
Во святой любви и вере (№ 69).

Итак, идущие в убежище *страдальцы* и *изгнанники*, входя в *царство*, становятся *царями* и *иереями*.

И поход в царство/убежище, и само пребывание там связаны с пением и музыкой: в *тысячелетних днях святых*, *тысячелетнем празднике* совершаются *ликования* и *песнопения*; в текстах песен упоминаются арфы и трубы:

В *трубы-музыки пробьем*,
Все в *убежище* пойдем (№ 144);
Там праведные — святые,
Все *на арфы* будут петь (№ 182).

Еще одним синонимом к *тысячелетнему царству* является слово *мир* в сочетании с определениями *новый*, *лучший*, *где истина царит* и др., например:

Обновись ты, спасенный народ,
Приуправься и будь ты готов;
Чтобы *взойти в новый мир* — *новый мир* (№ 311);
День великий Господень идет,
С силой и славой на землю грядет;
И *откроется мир, новый мир* (№ 311).

Новый мир — противопоставление *миру-Вавилону*, одно из значений многозначного слова *мир* в молоканских песнях с семантическим инвариантом ‘все, сотворенное Богом и людьми’, то есть *миръ* в старом орфографическом облике. Одно из значений слова *мир* — ‘греховное сообщество людей на земле, в которое не входит избранный народ’, *мир развратный, неверный и злой, который придет судить Бог*. Ему и противопоставлен *новый лучший мир* — *тысячелетнее царство*, которое, как все новое, нужно обустроить. Смысловой акцент на словосочетании *новый мир* падает на идею его нового устройства, и эту трудную функцию выполняет Максим Рудометкин, благословленный Богом:

Я есмь Дух истинный нисшедший с небес,
Посланный от Бога Отца всех светов.
В третьем лице *для устройства нового мира*
И поставить в нем святой стан — град любви;
Во славу *земного царства Христова*
На всю тысячу лет и веки. Аминь (№ 683).

Но мир иногда называется *вечным*, и можно думать, что здесь говорится уже о конце времени, когда опустится на землю новый Иерусалим и избранный народ войдет в вечность:

К Эммануилу мы идем, к Эммануилу мы идем,
В мир, в лучший вечный дом (№ 331).

В некоторых текстах песен тысяча почти незаметно переходит в вечность, граница смазана, в отличие от текста Апокалипсиса, где она очевидна. В тексте Рудометкина также указываются пограничные признаки: дьявол окончательно уничтожен ввержением в огненное озеро; новый Иерусалим опустился на землю, наступило второе воскресение, оно же вторая смерть. В молоканских текстах неясно, когда происходит изменение тел: при вхождении в тысячелетнее царство, в вечность, или это случается дважды? С одной стороны, говорится: «И поновление всех в телах на тысячу лет». С другой стороны, люди просят Господа после тысячи лет:

А после вкупе всех нас перемены
Яко новые тела и души в нас сотвори
Красоту лиц наших просвети
Яко твердь небесной чистоты умы наши
Светом премудрости всех озари
В чем мы все таковые вечно не узрим
Не узрим смерти ниже тления
И будем в том мы царствовать с тобой на земле
В новом святом городе Иерусалиме
Уже на все бесконечные века. (№ 851).

В таких контекстах *убежище* не присутствует: в самом смысле *убежища* есть некая временность, пределом которой выступает *тысяча*.

Но что такое вечность в молоканском и шире — в народном представлении? Думается, что вечность и время в народном сознании не противопоставлены, как в богословии и философии; вечность — это тоже время, но без срока, без счета, без конца, это так называемая «количественная» вечность¹. Именно поэтому молоканская вечность возникает на той же, хотя и преобразованной, земле. Связь между тремя этапами молоканской истории хорошо выражена в духовной песне, которую пели молокане во времена переселения в Америку², то есть в походе *в убежище 1*; это — песня об *убежище 2*, то есть о тысячелетнем царстве, плавно переходящем в вечность:

За синие моря-океаны,
За грубые острова-буяны,
Где сады райские растут,
Зеленеют и цветут,
Благовонный запах издают,
Нам желаемое дадут,
На тысячу лет в земной рай приведут.
Там нас примут во дворцы, палаты,

¹ Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994. С. 87–94.

² Духовный христианин. 1907. С. 6–7.

Угостят, чем богаты,
Там нас обнимут, расцелуют,
Тленные лохмотья с нас снимут,
Оденут в корсеты и виссон,
Как славных царей и вельмож;
Затем будем ликовать,
Тысячу лет царствовать.
Всеми благами наладимся,
На всю вечность воцаримся,
Будем царями и иереями
По святой любви и вере. Аминь.

Сергей Савоскул

ЛЕГЕНДА О БЕЛОВОДЬЕ В XX СТОЛЕТИИ

В научном наследии К.В. Чистова важнейшее место занимают его работы о русских народных утопических легендах, которым ученый посвятил серию статей и две монографии¹. Кирилл Васильевич выделил два основных вида этих легенд — о «возвращающемся избавителе» и о «далеких землях». Среди легенд о «далеких землях» особую роль в народном сознании играла беловодская легенда, о чем свидетельствуют и обилие сохранившихся о ней материалов, и длительность ее бытования, и широта распространения. Анализ множества разнообразных источников о беловодской легенде позволил ученому воссоздать основные черты постоянно развивавшихся представлений крестьян-старообрядцев о счастливой, вольной земле, неподконтрольной порожденным Антихристом государству и официальной церкви, стране, в которой нет рекрутчины, войн, налогов, где беспрепятственно соблюдаются все православные (старообрядческие) обряды, где все свободно трудятся на плодородной и сказочно щедрой земле. Судя по одному из основных видов источников о беловодской традиции² — «Путешественнику Марка Топозерского», Беловодье расположено на островах близ «Опоньского государства», добираться к которым нужно через Китай³.

В истории беловодской легенды Кирилл Васильевич выделил несколько этапов⁴. Начальный ее период, приходящийся на конец XVIII — первую половину XIX века, характеризуется возникновением легенды и первыми известиями о поисках счастливой земли. При этом, как полагал ученый, «апоньский» вариант легенды тогда мог еще и не сложиться. Следующий этап — 1850—1880-е годы — явился периодом наибольшей активности беловодской утопии в сознании части русского крестьянства. В это время велись особенно напряженные поиски обетованной страны. К этим же (а также и к более поздним) годам относится и значительная часть тех «Путешественников», в которых отразился «апоньский» (островной, тихоокеанский) вариант (и этап) легенды. Можно полагать, писал К.В. Чистов, что этот вариант «постепенно формировался в процессе накопления слухов и впечатлений от освоения Курил, Сахалина и поисков Японии, тянувшихся с начала XVIII до середины XIX века»⁵.

¹ *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967; *Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.

² Под беловодской традицией я имею в виду весь комплекс письменных и устных сообщений о Беловодье, а также движения, направленные на поиск и достижение обетованного края.

³ *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды. С. 250—261; *Чистов К.В.* Русская народная утопия. С. 427—447.

⁴ *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды. С. 288—290.

⁵ Там же. С. 289.

Исследователь считал, что основой для втягивания «Апонского государства» в беловодскую легенду явились относительная неизвестность Японии и слухи о ее необыкновенном богатстве, широко распространенные как в России, так и в Западной Европе¹. На мой взгляд, одним из главных условий этого втягивания было и осмысление слухов о японской политике строгого изоляционизма, проводимой вплоть до насильственного «открытия» Японии в начале 1850-х годов. На этой основе у приверженцев беловодской идеи родилась четкая формула, отраженная в одном из списков «Путешественника»: «А оные опонцы в землю свою никого не пушают, и войны ни с кем не имеют: отдаленная их страна»².

К началу XX столетия активная жизнь беловодской легенды, по выводам, сделанным К.В. Чистовым, завершилась, поиски Беловодья прекратились, и легенда, потерявшая свою основную функцию (информационную и побудительную. — С.С.), постепенно становилась историческим преданием³. Рассмотрение истории поисков Беловодья ученый завершает рассказом об экспедиции уральских казаков в 1898 году, во время которой они прошли морем по маршруту Одесса — Константинополь — Средиземное море — Суэцкий канал — о. Цейлон — о. Суматра — Сингапур — Гонконг — Шанхай — Нагасаки — Владивосток, вернулись через Сибирь в родные края, но обетованного края так и не нашли⁴. О каких-либо поисках Беловодья в более позднее время достоверных известий, как пишет К.В. Чистов, нет. Впрочем, далее он приводит рассказ Н.К. Рериха, посетившего в 1926 году Уймонскую долину в горах Алтая, где он слышал о последней попытке найти Беловодье, предпринятой уймонцами в годы Гражданской войны⁵. В книге «Русская народная утопия» (2003) К.В. Чистов коротко добавляет к этому, что и в годы коллективизации «отдельные группы русских крестьян Сибири уходили за пределы Советского Союза на поиски все того же Беловодья»⁶.

Новаторская работа К.В. Чистова о русской народной утопии, несомненно, вызвала значительный интерес к этому сюжету и стимулировала дальнейшие исследования данной темы, в том числе изучение беловодской легенды и беловодского движения. В соответствии с предположениями Кирилла Васильевича⁷, наиболее плодотворными оказались архивные изыскания, активно проводившиеся историками А.И. Клибановым⁸, Т.Г. Мамсик⁹, Н.Н. Покровским¹⁰ и др.

¹ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 282.

² Чистов К.В. Русская народная утопия. С. 429.

³ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 290.

⁴ Там же. С. 269–270.

⁵ Там же. С. 268.

⁶ Чистов К.В. Русская народная утопия. С. 23.

⁷ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 338.

⁸ Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977.

⁹ Мамсик Т.Г. Беловодцы и Беловодье (по материалам следственного дела о побегах 1827–1828 гг.) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 135–164; Мамсик Т.Г. Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX века. Новосибирск, 1987.

¹⁰ Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974; Он же. К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтар-

Вместе с тем и «беловодские» исследования К.В. Чистова, и работы других авторов, изучавших эту проблему, хронологически ограничены концом XVIII — XIX веком. Именно на этот период пришлось возникновение и развитие легенды и связанных с нею народных движений. Попыток же проверить реальность туманных сообщений (о которых упоминалось выше) о поисках Беловодья в послереволюционное время, проследить, не продолжилась ли в той или иной форме беловодская традиция и в остальные десятилетия XX века, практически не было.

В этой связи определенный интерес может представлять первоначальный анализ полевых записей (1970–1990-х годов) сравнительно новых рассказов о Беловодье. Хочу подчеркнуть, что речь идет о последнем этапе развития легенды в среде ее традиционных носителей — представителей радикальных старообрядческих течений; при этом основное внимание уделено бытованию легенды в тех локальных группах (особенно в уймонской и бухтарминской), в которых она была широко известна в предшествующий период. Хочу также обратить внимание на крайне важное для понимания особенностей функционирования легенды о Беловодье методологическое замечание К.В. Чистова. Его смысл в том, что основная функция этой легенды не эстетическая, а информационная и агитационная («побудительная»¹), и это определяет отличительные черты ее существования. В основе легенды лежит «некое ядро, то есть основное представление», хорошо известное посвященным, так что в их среде нет необходимости его повторять. Реальная же форма жизни легенд такого типа — это толки и слухи, обычные «дочерние» образования преданий и легенд, вращающиеся вокруг их основного ядра. Основная цель подобных «дочерних» рассказов — передача новой информации относительно предмета легенды². Именно такими дочерними рассказами и являются дожившие до наших дней устные сообщения о Беловодье.

Уймонско-бухтарминский контекст легенды. По литературным источникам известно шесть случаев фиксации «беловодских» рассказов от уймонско-бухтарминских старообрядцев Алтая в семидесятилетие начиная с середины 1920-х до середины 1990-х годов. Первые две записи были сделаны во время 1) центрально-азиатской экспедиции Н.К. Рериха (1926 г., Уймонская долина) и 2) этнографической экспедиции Э.Е. Бломквист и Н.П. Гринковой в 1927 году на Бухтарму. Отчасти тогда отмечалось и сохранение беловодского движения: по словам Н.К. Рериха, последние попытки поисков Беловодья были предприняты уймонцами в годы Гражданской войны. Бломквист и Гринкова также писали о сравнительно недавних случаях поисков легендарной земли, предпринимавшихся бухтарминцами³.

минских «каменщиках» в литературе последних лет (2-я половина XVIII — XIX в.) // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. (Бахрушинские чтения, 1980 г.). Новосибирск, 1980. С. 115–133.

¹ Чистов К.В. Русская народная утопия. С. 448–449.

² Там же. С. 9–10.

³ Рерих Н.К. Алтай — Гималаи. М., 1974. С. 241; *Он же*. Сердце Азии // Рерих Н.К. Избранное. М., 1979. С. 175–176; Бломквист Э.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы // Бухтарминские старообрядцы: Материалы комиссии экспедиционных исследований. Серия Казахстанская. Л., 1930. Вып. 17. С. 39–40.

Следующее (после многолетнего перерыва) известие о современном бытовании беловодской легенды было опубликовано сибирским археографом Н.Н. Покровским, который в конце 60-х — 70-е годы записал рассказы о Беловодье от старообрядцев в верховьях Енисея (Тува). При этом ему была поведана и явно фантастическая (но вполне в духе самой легенды) версия о посещении обетованного края самим информантом¹. В 1970-е годы о беловодской легенде писал Л.Р. Цесулевич в статье об алтайском этапе центрально-азиатской экспедиции Н.К. Рериха. Им приведен рассказ о трехдневном пребывании семьи художника в легендарной стране, записанный у старообрядцев Уймонской долины². А несколько лет спустя (в конце 1970-х — начале 1980-х годов) в тех же местах несколько беловодских рассказов были записаны автором настоящего сообщения³. В некоторых из них, как и у Цесулевича, повествование о легендарной земле в той или иной мере связано с рериховской экспедицией. Наконец, последней опубликованной записью легенды о Беловодье, относящейся к уймонско-бухтарминской традиции, является рассказ потомка бухтарминских старообрядцев Я.С. Краскова, зафиксированный в 1996 году диалектологами Института русского языка РАН во время работы в старообрядческой общине беспоповцев в штате Орегон (США)⁴.

Анализ названных записей позволяет сделать ряд наблюдений о жизни беловодской легенды в XX веке. Прежде всего следует сказать, что и в начале, и в конце прошлого столетия легенда продолжала существовать в форме дочерних рассказов, в которых наряду с предыдущей традицией появился и ряд очевидных инноваций, служивших дополнительным доказательством реальности Беловодья. К инновациям можно отнести втягивание в легенду новых персонажей, что особенно показательно в связи с экспедицией Н.К. Рериха, якобы побывавшей в чудесной стране. При этом для подтверждения реальности посещения художником и его спутниками Беловодья и одновременно подлинности существования последнего упоминаются сделанные там фотографии, привезенные оттуда предметы (рубаха, скатерть и др.), а также встреча с «беловодским мужиком», знавшим одного из уймонцев, к которому он и направил экспедицию. В рассказах бухтарминских «бабушек и дедушек», переданных их потомком из Орегона, к числу таких инноваций можно отнести пароход и его капитана, знающего путь в Беловодье, расположенного на сей раз якобы на оз. Лоб-Нор. Не исключено, что мотив возможного достижения обетованной земли на пароходе попал в эти рассказы бухтарминцев из слухов о путешествии уральских казаков в 1898 году.

Относительно связи легенды с реальным беловодским движением, что было характерно для XIX века, можно сказать, что в XX столетии она практически прекратилась. О недавних поисках счастливой земли упоминается толь-

¹ Покровский Н.Н. Антифеодалный протест. С. 335–336. Я отношу эти рассказы к уймонско-бухтарминской традиции, поскольку известно, что современные старообрядческие группы, живущие в верховьях Енисея, в значительной мере являются потомками выходцев из Уймонской и Бухтарминской долин, с 70–80-х годов XIX века до 20-х годов XX века переселившихся с Алтая на территорию нынешней Тувы (см.: Савоскул С.С. Рерих и легенда о Беловодье // Советская этнография. 1983. № 6. С. 97, сноски 35).

² Цесулевич Л.Р. На Алтае // Н.К.Рерих. Жизнь и творчество: сб. ст. М., 1978. С. 184.

³ Савоскул С.С. Рерих и легенда о Беловодье. С. 88–101.

⁴ Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 368–369.

ко в рассказах, записанных в 1920-е годы. В записях же конца XX столетия встречаются лишь упоминания о временном пребывании в Беловодье и возвращении оттуда (Рерихов, информанта Н.Н. Покровского).

В приведенном обзоре «беловодских» записей обращает на себя внимание большой перерыв в них — с конца 1920-х до начала 1970-х годов в литературе не встречается случаев фиксации современной беловодской традиции. Очевидно, что это не связано с исчезновением этой традиции в указанном временном промежутке — ведь в последней трети XX века легенда неоднократно фиксировалась. Почему же от предыдущих четырех десятилетий не дошло ни одной записи беловодской легенды (по крайней мере, опубликованной)?

Этот вопрос поневоле заставляет обратиться к более широкому социально-му контексту беловодской традиции в советское время. Уже тот факт, что наибольшими ее приверженцами были радикальные группы старообрядческого населения, говорит о многом. Известно, что в годы советской власти (особенно в первой половине, включая весь период сталинизма) судьба старообрядческого населения страны складывалась не менее, если не более драматично, чем при царизме. При оценке социально-политической ситуации в Уймонской и Бухтарминской долинах Алтая в первые послереволюционные годы (до начала 1930-х годов) помимо традиционной «кержацкой» закрытости от «мира» следует учесть и то обстоятельство, что значительная часть местных старообрядцев была тогда достаточно зажиточной. Естественно, что новые порядки, принесенные советской властью, были встречены ими с недоверием, а нередко вызывали вооруженное сопротивление или уход за рубеж¹. Еще более значительные потрясения принесла коллективизация, в результате которой «кержаки» были практически поголовно раскулачены и в большинстве своем выселены в Нарымский край. При этом одной из основных задач местных советских активистов было лишение старообрядческих общин их авторитетных религиозных лидеров, так называемых наставников и начетчиков, с которыми управлялись особенно жестоко². Спасаясь от коллективизации, часть наиболее радикальных уймонских и бухтарминских старообрядцев смогла уйти через границу в Китай, пополнив уже существовавшие там поселения их единоверцев. В конце 1950-х годов большинство старообрядцев вернулось в СССР, чему немало способствовала и советская пропаганда, а часть перебралась на американский континент или в Австралию³.

В такой поистине кризисной обстановке, продолжавшейся до начала 1950-х годов, оказались активные носители беловодской традиции. Эта ситуа-

¹ Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы. С. 44–48; *Они же*. Хозяйственный быт бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы: Материалы комиссии экспедиционных исследований. Вып. 17. Серия Казахстанская. Л., 1930. С. 50–51, 68, 167, 189–191; *Зверева Ю.И.* Бухтарминцы 60 лет спустя // Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана. М., 1992. Ч. 2. С. 7–15; Полевые материалы автора. Записи 1979 г., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского района Горно-Алтайской автономной области (ныне — Республика Алтай) (далее — ПМА 1); Полевые материалы автора. Записи 1982 г., с. Верхний Уймон, д. Мульта Усть-Коксинского района Горно-Алтайской автономной области (ныне — Республика Алтай).

² ПМА 1.

³ *Зверева Ю.И.* Указ. соч. С. 15–16, 28–31, 33; *Касаткина Р.Ф.* Вечные странники в Оре-гоне // Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 185–190.

ция не могла не повлиять и на историю интересующей нас легенды, и на ее изучение. Естественно, что поиски выхода из кризисных обстоятельств у алтайских старообрядцев вылились не только в привычное для них бегство за пределы государства, но и в традиционные религиозные формы, активизировав среди местных кержаков не только эсхатологические настроения, но и тесно с ними связанные утопические мечты и надежды, в том числе «беловодские». При этом наиболее радикальные их представители старались и территориально удалиться от «антихристового мира».

Понятно также, что такая сложная социально-политическая ситуация вокруг групп радикального старообрядческого населения долгое время сильно ограничивала (в том числе и по цензурным соображениям) возможности полноценного и открытого изучения религиозно-идеологической стороны их современной жизни. Но и после радикального изменения социально-идеологической ситуации в нашей стране, кажется, не появилось публикаций новых полевых записей, отражающих нынешний этап развития беловодской традиции. Е.С. Данилко в своей недавно опубликованной статье пишет, что во время ее полевой работы среди старообрядцев Урала и Поволжья ей вопреки «ожиданиям не удалось записать ни одной утопической легенды о Беловодье»¹.

«Лыковский» контекст легенды. Одной из основных целей настоящего сообщения является также введение в научный оборот беловодских рассказов, записанных в 1980-е годы в старообрядческой семье Лыковых, чье долготлетнее скитничество в горной тайге верховьев Абакана стало широко известно после серии очерков В.М. Пескова, вышедших в «Комсомольской правде» в 1982 году.

История публикуемых ниже записей такова. Во время чтения песковских заметок, я подумал, что Лыковы, видимо, знают беловодскую легенду. Это предположение было тем более логично, что в одном из очерков Пескова было сказано, что его герои принадлежат к старообрядцам «бегунского» согласия². По мнению К.В. Чистова, «бегуны» сыграли важную роль как в возникновении легенды, так и в истории беловодского движения³. Проверить самому предположение о знании легенды Лыковыми мне не удалось. Но в 1985 году красноярская художница Э.В. Мотакова (неоднократно бывавшая у Лыковых) во время посещения этой семьи по моей просьбе записала от младшей дочери Лыковых Агафы⁴ ее рассказ о легендарной старообрядческой стране:

Беловодье — слыхала, от Никона сбегали христиане, много из Соловецких обителей... А теперь не знаю, кто говорит, в Америку это Беловодье продали, Аляской называют.

¹ Данилко Е.С. Взаимосвязь фольклорной традиции с адаптационными процессами в современном старообрядчестве (на примере эсхатологических и утопических преданий) // Этнографическое обозрение. 2007. № 4. С. 50.

² В.М. Песков. «Таежный тупик» // Песков В.М. Все это было... М., 2007. С. 264–265. Правда, позднее стало известно, что Лыковы относятся к часовенному (стариковскому) согласию (Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 161).

³ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 240–250.

⁴ К этому времени в живых из всей семьи оставались лишь отец, Карп Осипович, и его младшая дочь.

Ледовито море то ли слышали? На Ледовитом море было Беловодье, то ли шесть недель с роздыхом, когда лед проламается — распахивали, то ли Ледовитым морем на пароходе плыли¹.

Прочтя письмо, в котором художница прислала мне этот текст, я порадовался тому, что мое предсказание оправдалось, но был несколько озадачен неожиданным «адресом» обетованной страны. Естественно, возник вопрос — что известно о Беловодье Карпу Осиповичу? Ответить на него мне помог В.М. Песков. Осенью 1986 года после очередной поездки к Лыковым он передал мне записанный им рассказ:

Были ходоки в Беловодье. Уехали сорок семей на сорока подводах. Предводителем был купец, он указывал путь и рассказывал про Беловодье. Там много церквей, языки ассирийские². Ехали через сухие степи и морем. Дорога по океану и по льдам и по степи была обозначена путиками.

Приезжают в Китай. Китайцы заставили все, что у них было, описать. Они все показали, лишь ружье один мужик утаил, хорошее было ружье. Китайцы его нашли и отобрали. Стали они жаловаться китайцам. А те говорят: «Что же вы нас обижаете» (то есть не доверяете, ружье утаили. — С.С.) и выслали их назад.

На обратном пути встречали татарские балаганы, а дороги там нет.

Наши и елутарские³ мужики прослышали, что на Абакане хорошо, и осели здесь⁴.

Получив эти столь различные рассказы, записанные от членов одной семьи, я вначале смутился слишком большим различием в локализации ими обетованной земли. Но вскоре понял, что оба повествования отражают лишь часть представлений Лыковых о Беловодье, в которых, видимо, естественно сосуществуют и основное ядро легенды, и дочерние рассказы о прошлых безуспешных поисках чудесной страны и причинах их неудач.

Сравнение лыковских рассказов со всеми известными сведениями о беловодской традиции позволяет сделать вывод как о сохранении, так и о дальнейшем развитии этой традиции в данной старообрядческой семье. При этом обращает на себя внимание, что лыковский вариант беловодской легенды отличается от уймонско-бухтарминских рассказов заметно большей перекличкой с текстами «Путешественников», прежде всего с теми, которые относятся к севернорусской редакции. В рассказе Агафьи с «Путешественником» совпадают и мотивы заселения Беловодья сбежавшими «от Никона» христианами, и участие в этом переселении многих насельников Соловецкой обители, и пути в обетованную страну «Ледовитым морем». В описании этого путешествия — очень интересное живое, очевидно, чисто личное видение Агафьей трудного пути соловецких иноков, во время которого им приходилось «распи-

¹ Полевые материалы Э.В. Мотаковой. Запись 1985 г., верховья р. Абакан, заимка Лыковых — Абазинский район Республики Хакасия (эта запись хранится в личном архиве автора).

² В «Путешественниках» чаще всего говорится о «сирском» или асирском» языке, лишь в одном из них язык богослужения назван «ассирийским» (*Чистов К.В.* Русская народная утопия. С. 429–435).

³ Родители К.О. Лыкова происходили из Ялуторовского уезда.

⁴ Полевые материалы В.М. Пескова. Запись 1986 г., верховья р. Абакан, заимка Лыковых — Абазинский район Республики Хакасия (эта запись хранится в личном архиве автора).

хивать» полярные льды. В повествовании Карпа Осиповича наиболее явным заимствованием из «Путешественника» можно считать «ассирийский» язык, на котором служат в беловодских храмах, а также традиционный путь в Беловодье через Китай.

Вместе с тем в рассказе Агафьи есть и сравнительно новый мотив достижения Беловодья на пароходе, который встречается и в повествовании орегонского старообрядца. Но особенно поражает необычное местонахождение счастливой страны — Аляска! Как могла она стать новым «адресом» Беловодья? Значит, и до Лыковых как-то дошла весть о сравнительно массовом переселении старообрядцев в США, где часть их осела и на Аляске, и о том, что Россия когда-то продала ее Америке. Не исключено, что аляскинская локализация Беловодья связана с недавним появлением в скитах на Енисее (в поисках истинного благочестия и для спасения души) некоторых старообрядцев из США, в том числе, видимо, и с Аляски¹. В соединении же с традиционным маршрутом в Беловодье по «Ледовитому морю» и с представлением о том, что обетованная страна находится где-то на море, весть о новом месте поселения старообрядцев и могла породить идею о теперешнем нахождении счастливой страны на Аляске. Таким образом, Беловодье переместилось за тот «последний географический рубеж, дальше которого, — по мысли К.В. Чистова, — оно уже не могло передвигаться»².

В отличие от рассказа Агафьи, повествование Карпа Осиповича ближе к уймонско-бухтарминской традиции. Можно полагать, что оно отражает конкретный случай поисков Беловодья. Возможно, что это описание опирается на рассказы родителей старика Лыкова. Известно, что до поселения на Лыковской заимке они «побывали в Казахстане (не исключено, что на Бухтарме. — С.С.), Монголии, Китае, Туве, а на р. Абакан пришли из Алтайского края»³. Словом, они прошли традиционными путями искателей обетованной земли.

В повествовании Карпа Осиповича с алтайской версией беловодских рассказов совпадает и обозначение маршрута в счастливую страну путиками, которое известно и из рассказа бухтарминца Д.П. Зырянова⁴. Очень многое стоит и за эпизодом с мужиком, которому было жаль лишиться своего ружья. В этом мужике можно увидеть весьма типичный образ активного искателя Беловодья, в роли которого часто выступали опытные увлеченные охотники и рыболовы, привыкшие к далеким скитаниям. Очевидно, что таким человеком был и Кирилл по прозвищу Гагара, о котором рассказывал уймонец К.В. Железнов⁵.

¹ Касаткина Р.Ф. Указ. соч. С. 199.

² Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 283. Добавлю, что далее исследователь уточняет: «Правда, некоторым резервом продолжали оставаться малоосвоенные районы западного Китая и Внутренней Монголии, куда <...> попадали многие партии искателей Беловодья» (Там же). И это предположение вполне подтверждается рассказом орегонского старообрядца.

³ Назаров И.П. Таежные отшельники (Путешествие к Лыковым). Красноярск, 2004. С. 17.

⁴ Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы. С. 39–40.

⁵ Савоскул С.С. Указ. соч. С. 91.

* * *

Рассмотрение новейших на сегодняшний день вариантов легенды о Беловодье позволяет воссоздать основные черты последнего этапа ее развития и тем самым дописать историю одного из интереснейших феноменов русской народной культуры. Можно утверждать, что в том или ином виде легенда продолжала бытовать на протяжении всего XX века, по крайней мере в тех локальных старообрядческих группах (уймонской, бухтарминской и их ответвлениях в бассейне верхнего Енисея), в которых она активно жила и прежде. Среди факторов, почти на целое столетие продливших жизнь утопической легенды (напомним, что, по мнению К.В. Чистова, она завершилась к концу XIX в.), немалую роль сыграли социально-политические обстоятельства советского периода — революция, Гражданская война и особенно коллективизация, да и в целом репрессивный по отношению к старообрядчеству характер советской политики, стимулировавшие обращение старообрядцев к привычным эсхатологическим и утопическим мотивам.

Виталий Сырф

ЛЕГЕНДА КАК ВИД УСТНОГО НАРОДНО-ПОЭТИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА ГАГАУЗОВ

Одну из наиболее объемных и содержательных частей фольклорного наследия любого народа составляет **устная проза**. Прозаические виды не у всех народов изучены в равной степени, одной из проблем в процессе их изучения является проблема классификации и терминологической номинации. К.В. Чистов писал по этому поводу: «Фольклористика до сих пор не располагает ни общепринятой классификацией жанров народной прозы, ни международной системой терминов, обозначающих ее важнейшие разновидности»¹.

Вопросами определения общетеоретических принципов классификации и изучения отдельных видов народной прозы, как известно, занимались такие ученые, как К. Сидов, М. Люти, В.Я. Пропп, Л.Е. Элиасов, Л.И. Емельянов, К.В. Чистов и др.² Несмотря на обилие предлагаемых принципов классификации видов народной прозы, все они по сути дела сводятся к следующему положению: фольклорная проза должна классифицироваться с учетом а) функции, которую выполняет тот или иной вид; б) отношения исполнителя и слушателя к содержанию рассказываемого (верит или не верит, правда это или ложь); в) степени художественности того или иного прозаического произведения. Эти принципы взаимно дополняют друг друга и делят всю устную прозу на две большие группы — на сказочную (эстетическая, недостоверная, неправдивая, художественная) и несказочную (информативная, достоверная, правдивая, нехудожественная).

Исходя из вышесказанного мы в наших изысканиях также придерживаемся деления всей народной прозы, традиционно бытующей у гагаузов, на два крупных раздела: *сказочный эпос* (зооморфные, богатырские, волшебные, религиозные, бытовые / новеллистические сказки) и *несказочную прозу* (мифы,

¹ Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964. С. 1.

² Sydow C. W. von The Categories of Prose Tradition // Selected Papers on Folklore. Copenhagen, 1948. P. 60–88; Lüthi M. Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen. 2 Aufl. München, 1960. S. 124; Пропп В.Я. Легенды // Русское народное поэтическое творчество. М.; Л., 1955. Т. 2, кн. 1. С. 378–386; Он же. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 34–35, 46–82; Элиасов Л.Е. Русский фольклор Восточной Сибири. Предания. Улан-Удэ, 1960. Ч. 2. С. 13–46; Емельянов Л.И. Проблема художественного устного рассказа // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л., 1960. Т. V. С. 247–264; Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы; Он же. О сюжетном составе русских народных преданий и легенд // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968): докл. сов. делегации. М., 1968. С. 318; Он же. Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры фольклора народов СССР: тез. докл. на Всесоюз. науч. конф. Минск, 1974. С. 6–31; и др.

вариации тюркских дастанов, былички, легенды, предания, притчи и комические миниатюры).

Гагаузская народная легенда, как и остальные виды гагаузской несказочной прозы, еще не становилась объектом специального научного исследования. Поэтому основной задачей нашей работы является видовая характеристика гагаузской легенды, определение ее разновидностей и выявление типологических и специфических свойств.

Для изучения данной темы мы использовали рукописные материалы 1959–1993 годов, хранящиеся в архиве сектора «Этнология гагаузов» Академии наук Республики Молдова, и собственные полевые записи 1994–1996 годов, хранящиеся в личном архиве автора. Для облегчения пользования названия легенд даны в переводе на русский язык.

Связь народной легенды с ортодоксальной религией является, по мнению многих исследователей, характерной ее чертой. Е.Б. Вирсаладзе понимает под легендой «рассказы, возникшие на почве позднейших современных нам религиозных идей (христианства, мусульманства или буддизма). Элементы сверхъестественного, встречающиеся в этих рассказах, вполне умещаются в рамки развитых монотеистических религий»¹. К.В. Чистов относит к виду легенд и мифологические сюжеты², поскольку они уже воспринимаются как фантастические, сверхъестественные рассказы, так как народ в основной своей массе отходит от древних представлений. Гагаузские же мифологические рассказы, как и грузинские, еще не утратили связь с древнейшими представлениями, поэтому мы при анализе легенд исходим из определения вида, данного выше Е.Б. Вирсаладзе.

Впервые группу народной прозы религиозного содержания, в том числе легенды, в устном народном поэтическом творчестве гагаузов выявил В.А. Мошков в своем сборнике гагаузского фольклора «Наречия бессарабских гагаузов»³. К ней он отнес следующие свои записи: «Божий крестник» в двух вариантах, «Похождения Ивана Бессчастного, женатого на Божьей дочери», «Работник у Солнцева отца», «Ленивец» в двух вариантах, «Святой Петр покровительствует своему крестнику», «О святом Николае», «Легенда о святом Константине», «Из христианства в мусульманство обращаются люди с турецкой кровью» и др.

В 1920-е годы известный молдавский и гагаузский просветитель протоиерей М.М. Чакир опубликовал на румынском языке многочисленные легенды и предания, бытовавшие у гагаузов и связанные с объяснением происхождения разного рода топонимов в Пруто-Днестровском междуречье, которые восходят к одному из тюркских языков (татарскому, турецкому, гагаузскому)⁴.

¹ Вирсаладзе Е.Б. Предисловие // Грузинские народные предания и легенды. М., 1973. С. 10.

² Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды: XVII–XIX вв. М., 1967. С. 210.

³ Мошков В. Наречия бессарабских гагаузов // Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. СПб., 1904. Ч. 10. С. 1–27.

⁴ Ciachir M. Explicația numirilor turco-tătare ale orașelor, comunelor, cătunelor și fermelor din Moldova dintre Prut și Nistru și unele tradițiuni păstrate în legătură cu aceste numiri // Revista societății istorico-arheologice bisericești din Chișinău. 1921. Vol. XIII. P. 41–55; 1922. Vol. XIV. P. 57–88; 1924. Vol. XV. P. 76–82.

Однако эта работа требует критического подхода, так как основана в большей степени не на научной этимологии того или иного топонима, а на народной.

В конце 1930-х годов появилась книга болгарского собирателя и исследователя А.И. Манова, посвященная гагаузам Болгарии, где была представлена легенда этимологического характера наряду с другими фольклорными видами и подвидами¹.

После официального введения в 1957–1958 годах письменности для гагаузского языка (на основе графики русского языка) из печати вышел первый фольклорно-литературный сборник на языке оригинала². Во введении составитель сборника Д. Танасоглу рассказывает об истории сбора и публикации произведений устного народного поэтического творчества гагаузов, обзорно характеризует виды гагаузского фольклора. Обращает на себя внимание такой элемент классификации, как *исторические сказки*³. Полагаем, что автор ошибочно определяет им представленные в сборнике легенды исторического характера и предания, так как по форме и по содержанию они не соответствуют сказочному канону.

Фольклорный сборник на материале гагаузского села Кыпчак Чадыр-Лунгского района МССР, составленный писателем Н.И. Бабоглу, содержит наряду с другими примерами словесного народного творчества несколько легенд⁴. Легенды гагаузов села Болгарево представлены в работах И. Градешлиева⁵ и О.В. Трефиловой⁶.

На основе изученного нами материала можно предложить предварительную классификацию легенды как вида устного народно-поэтического творчества гагаузов по следующим ее подвидам: 1) этимологическая; 2) топонимическая; 3) апокрифическая; 4) сказочная.

Легенды этимологического характера представляют собой рассказы гагаузов об особенностях внешнего облика и повадках зверей и птиц (о происхождении хвоста у ласточки или панциря у черепахи, например)⁷ и другие этимологические повествования, связанные с попытками объяснить явления природы (о Млечном пути — *Saman yolu*⁸; о багровом цвете Солнца во время заката⁹).

В таких легендах прослеживаются отголоски древних образов, идей, деформированных со временем и скрытых от нас позднейшими представлениями. В них обнаруживается связь рационального с иллюзорным, практического опыта с вымыслом, фантазией, олицетворением природы. В легендах (особен-

¹ Манов А.И. Потеклото на гагаузите и техните нрави и обичаи: в 2 ч. Варна, 1938. Ч. 2. С. 153–156.

² Буджактан сесләр: Литература йазылары / хазырл. Д. Танасоглу. Кишинев, 1959.

³ Там же. С. 12.

⁴ Гагауз фольклору / соб. и сост. Н.И. Бабоглу. Кишинев, 1969. С. 158–163, 167–171.

⁵ Градешлиев И. Краят на един мит и началото на една легенда // Исторически преглед. София, 1991. № 1. С. 80–89.

⁶ Трефилова О.В. Легенды, предания и мифологические рассказы из гагаузского села Болгарево // Живая старина. 2007. № 4. С. 44–47.

⁷ Манов А.И. Указ. соч. Ч. 2. С. 152–153.

⁸ Млечный путь. Тараклийский р-н, с. Карболия, 1960 г. Инф. И.И. Калчу, 63 года. Запись Г.А. Гайдаржи. Рукописный архив сектора «Этнология гагаузов» АН РМ.

⁹ Танасоглу Д. Ана дили. Окумак хем грамматика 4-жў класс ичин. Кишинев, 1992. С. 64–65.

но о солнце, звездах, созвездиях) выявляется типологическое сходство с преданиями тюркских, балканских и восточнороманских народов. В гагаузском фольклоре этиологические легенды, как и космогонические предания, в свое время подвергшиеся значительному влиянию ортодоксальной религии, сохранились лишь в памяти старшего поколения.

Особую разновидность гагаузских народных преданий представляют собой *топонимические* легенды, повествующие об истории происхождения названий и собственно о появлении отдельных местностей, сел, рек, родников и т.п. В них, как правило, отражаются определенные события из истории или географии края, причем повествование подчиняется основной задаче — убедить слушателей в достоверности происходящих событий. Например, о происхождении топонима «Бендеры» М.М. Чакир приводит в своей публикации четыре легенды, а также дает подробные сведения из истории самого города¹, а Н.И. Бабоглу представляет народную легенду о появлении вариантов исторического названия современного гагаузского села Копчак — «Татар-Копчак»/«Татар-Кыпчак»².

Легенды апокрифического характера у гагаузов Бессарабии представлены в фольклорном сборнике В.А. Мошкова, их всего три — «Ной», «Единоборство Давида с Голиафом», «История креста Господня»³. Они основываются на вере, эпизодически повествуют о жизни и деятельности библейских персонажей, рассматривая в обыденной интерпретации канонические сюжеты об их действиях и поступках. Здесь вымысел обретает характер осознанной фантастики, но выполняет не эстетическую, а поучительную, религиозную функцию. Как видим, число апокрифических легенд у гагаузов крайне невелико, чтобы можно было говорить о них более основательно.

После В.А. Мошкова практически никто не занимался сбором и изучением гагаузских народных нарративов религиозного содержания, хотя они продолжали широко бытовать среди местного населения. Известно, что в советское время атеистическая пропаганда и идеология были направлены против подобных явлений и фактов народной жизни, тем не менее религиозные сказки сохранились до настоящего времени, доказательством чего служат собранные нами материалы⁴.

Следует отметить, что среди народных сказок гагаузов выделяется разряд так называемых *легендарных* сказок, связанных с религиозностью народа. В международном указателе сказочных сюжетов Аарне-Томпсона и в некоторых национальных каталогах данный разряд оформлен как *религиозные* сказки. Они отличаются от собственно легенд своим построением, функциональной направленностью и делятся на тематические группы по сюжетам: «Бог вознаграждает и наказывает»; «Все тайное становится явным»; «Человек в раю»; «Человек, обещанный дьяволу» и др.⁵

¹ Ciachir M. Op. cit. Vol. XIII. P. 41–46.

² Гагауз фольклору. С. 9, 167–171.

³ Мошков В. Наречия бессарабских гагаузов. С. 20–24.

⁴ Архангел Михаил как крестный отец. Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Инф. А.М. Бабоглу, 63 года. Запись В.И. Сырфа; Архангел Михаил дает совет человеку. Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Инф. А.М. Бабоглу, 63 года. Запись В.И. Сырфа.

⁵ Мошков В. Наречия бессарабских гагаузов. С. 1–27.

Иначе говоря, *религиозные / легендарные сказки* представляют собой христианские легенды, рассказанные по сказочному канону. Это сюжеты, где основным чудесным элементом становятся действия различных религиозных персонажей. Поэтому мы сочли возможным предложить для классификации гагаузских народных легенд подвид с таким названием.

Для обозначения не только легенды, но и любого другого фольклорного повествования гагаузы пользовались одним термином — *масал*, то есть сказка, выдумка, небылица. Об этом же пишет первый исследователь гагаузского фольклора В.А. Мошков: «Вся же остальная их [гагаузов. — В.С.] масса знает свою религию только из устных рассказов, среди которых она не в состоянии отличить сказки от действительных эпизодов из священной истории. Вот почему собранные мною сказки религиозного содержания <...> заменяют для гагаузской массы Священную историю и закон Божий. Тем более что сам язык гагаузов не делает различия между сказкой и былью. Одно и то же слово “масал” означает у них и сказку, и вообще рассказ»¹. Данный факт свидетельствует о синкретичности всего гагаузского фольклора, о незаконченности формирования в нем отдельных видов и подвидов.

Две легенды из нашей коллекции — «Архангел Михаил как крестный отец» и «Архангел Михаил дает совет человеку»² — повествуют, как видно из их названий, об архангеле Михаиле, который забирает человеческие души перед смертью. В первой сказке он представлен честным и справедливым, за что его берут в крестные: «...söleer hepsici, ani sän uz» («...все говорят, что ты честный»), а во второй он советует человеку, как избавиться от нищеты: «Başla büündän ötäa doogu da ilaçlamaa. İnsan sana verecek ekmek, verecek para da bakacan semyanı» («Начни с сегодняшнего дня заниматься лекарской деятельностью. Люди тебе за это дадут хлеб, деньги, будет на что семью содержать»). Но человек не слушается архангела и в итоге возвращается домой таким же бедным и несчастным.

Христианизация жизни народа привнесла в гагаузскую фольклорную легенду свои изменения. Прежние родовые покровители заменяются христианскими. В их числе сам Бог (Allaa), архангелы Михаил и Гавриил, святые Николай и Петр.

Отметим, что, по имеющимся историческим данным, начиная с середины XIX века гагаузы известны как тюркоязычная народность, исповедующая православное христианство³. Тот необычный факт, что гагаузы используют мусульманскую терминологию (*Allaa* (Бог), *kurban* (жертва), *şeytan* (черт), *Hederlez* (день св. Георгия), *Kasım* (день св. Дмитрия) и др.), говорит о следующем: «Эти (мусульманские по происхождению. — В.С.) термины отражают в основном абстрактные религиозные понятия, не связанные с вещественными реалиями христианской религии и потому допускающие переосмысление»⁴. И далее:

¹ Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда: Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 1–2.

² Архангел Михаил как крестный отец. Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Инф. А.М. Бабогло, 63 года. Запись В.И. Сырфа; Архангел Михаил дает совет человеку. Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Инф. А.М. Бабогло, 63 года. Запись В.И. Сырфа.

³ Губогло М.Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова. К вопросу о происхождении гагаузов: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1967. С. 8.

⁴ Покровская Л.А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // Советская этнография. 1974. № 1. С. 140.

«Мусульманские же религиозные термины арабского и персидского происхождения в системе христианской религиозной терминологии гагаузов, очевидно, являются данью историческим условиям существования малых тюркоязычных народов христианского вероисповедания (к которым относятся и караманлы) в эпоху владычества османских турок-мусульман на Балканах»¹.

Российский этнограф М.Н. Губогло в своей работе о происхождении гагаузов отмечает следующее: «В складывании этнической общности гагаузского народа на ранних этапах его истории значительную роль сыграло принятие ими христианства. Позднее христианство стало одним из главных отличительных этнических признаков гагаузов, выделяющих их из остальной массы тюркоязычных народов Балканского полуострова, исповедующих ислам»².

Следовательно, для выяснения исторического прошлого гагаузов большое значение имеет изучение истории их религиозных верований, в частности истории принятия ими христианства. При этом основными источниками для исследования служат данные материальной и духовной культуры (в том числе и фольклора).

Таким образом, легенду как вид устного народно-поэтического творчества гагаузов определяем как рассказ, в основе которого лежит какой-либо чудесный, фантастический образ или представление, воспринимающиеся рассказчиком и слушателями как достоверные. Предварительно предлагаем следующую классификацию гагаузской народной легенды: этиологическая, топонимическая, апокрифическая, сказочная. Гагаузская легенда может контаминироваться с фольклорными произведениями других видов, представляя собой эпизод в составе предания, притчи и/или сказки. Отметим также, что многие из подобных фольклорных произведений потеряли свой первоначальный смысл и значение, их сюжеты и мотивы в трансформированном виде отчасти проникли в другие, малые, формы несказочной прозы (миф и демонологический рассказ-быличка).

¹ *Покровская Л.А.* Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // Советская этнография. 1974. № 1. С. 140.

² *Губогло М.Н.* Указ. соч. С. 8.

Александр Чувьуров

«ПУТЕШЕСТВЕННИК МАРКА ТОПОЗЕРСКОГО»: ГЕОГРАФИЯ БЫТОВАНИЯ РУКОПИСНЫХ СБОРНИКОВ

Imagine no possessions
I wonder if you can
No need for greed or hunger
A brotherhood of man
Imagine all the people
Sharing all the world...

John Lennon. Imagine

Социально-утопические легенды — одно из важнейших направлений в творческой биографии К.В. Чистова. Данная тема являлась продолжением его фольклористических исследований, связанных с историей русского фольклора, в частности с биографией и поэтическим наследием крупнейшей русской сказительницы XIX века И.А. Федосовой. Во введении к монографии «Русская народная утопия» К.В. Чистов пишет, что в конце 1950-х годов у него возникла идея написать монографию о развитии русского фольклора во второй половине XIX века¹. В монографии наряду с фольклористическими проблемами предполагалось также рассмотреть темы, связанные с вопросами исторической психологии русского крестьянства². Подготовив этюд о севернорусской сказке второй половины XIX века, как отмечает К.В. Чистов, он обратился к другим фольклорным жанрам (причитания, эпические и исторические песни), чтобы выявить в них некоторые черты реального быта русской деревни конца XIX — начала XX века. Анализ этих фольклорных жанров показал, что в них отражены лишь некоторые детали действительности второй половины XIX века, но эти детали в фольклорных текстах, в частности в сказках, являются не сюжетообразующими и не стилообразующими, а второстепенными, периферийными³. Среди различных публикаций по истории русского крестьянства XIX века внимание К.В. Чистова привлекла так называемая беловодская легенда. К началу 1960-х годов среди фольклористов эта легенда была основательно забыта: как отмечает К.В. Чистов, «никто, кроме В.П. Адриановой-Перетц, не мог о ней ничего вспомнить»⁴.

¹ *Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003. С. 10.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

Систематизация сведений и анализ письменных и фольклорных текстов, связанных с беловодской легендой, обстоятельным образом были произведены К.В. Чистовым в статье «Легенда о Беловодье». Статья была напечатана в 1962 году в «Трудах Карельского филиала АН СССР»¹. В этой статье был опубликован текст так называемого «Путешественника Марка Топозерского» в семи известных к тому времени списках². В этом тексте дано описание легендарной страны Беловодья, лежащей где-то за Алтаем и Восточной Сибирью вблизи «Опоньских» (то есть японских) островов на море на многих островах (70), в которой проживали потомки православных христиан — «ассириан» и русских, бежавших от гонения католиков («от римских еретиков») и патриарха Никона («Никона еретика»). При этом отмечалось, что бегство православных русских произошло после разорения Соловецкого монастыря. В Беловодье, согласно «Путешественнику Марка Топозерского», находятся 170 церквей «асирского языка», православный патриарх «антиохийского поставления» и четыре митрополита. Российских церквей — 40, старообрядцы «тоже имеют митрополита и епископов асирского поставления». Согласно этому памятнику, беловодцы «светского суда не имеют, управляют народы и всех людей духовные власти». «В тамошних местах, — подчеркивалось в «Путешественнике», — татьбы и воровства, и прочих противных закону не бывает». В «Путешественнике» также давалось описание маршрута — каким путем должны двигаться те, кто отправляются в Беловодье. Рекомендуемые маршруты начинались от Москвы, Казани и Екатеринбургa, по Западной Сибири до Горного Алтая и далее через Китай до «Опоньских» островов³.

В статье К.В. Чистова содержался подробный текстологический анализ всех известных к тому времени списков «Путешественника», которые были им разделены на три редакции: севернорусскую, шаповскую и сибирскую (алтайскую)⁴.

Списки «Путешественника», как отмечает К.В. Чистов, совпадают и расходятся в ряде существенных моментов. Наиболее развернутое описание приводится в списках первой редакции. В них автором «Путешественника» указан Марк Топозерский; в списках второй и третьей редакций — некий Михаил. К.В. Чистов отмечает, что можно было бы предположить, что Марк и Михаил — два имени одного и того же лица до и после «бегунского» или иного «крещения» или пострижения, однако в списках второй и третьей редакций Михаил не называется Топозерским⁵.

¹ Чистов К.В. Легенда о Беловодье // Труды Карельского филиала АН СССР. Петрозаводск, 1962. Вып. 35. С. 116–181.

² Следует подчеркнуть, что заглавие «Путешественник» встречается не во всех текстах (в некоторых — «Путеводитель»), большинство списков вообще без заглавия.

³ Литература и источники по этому вопросу приводятся в работах Н.Н. Покровского и А.И. Мальцева: Мальцев А.И. Беловодье // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 535; Покровский Н.Н. К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в литературе последних лет // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. (Бахрушинские чтения, 1980 г.). Новосибирск, 1980. С. 115–133.

⁴ Чистов К.В. Легенда о Беловодье. С. 134–141.

⁵ Там же. С. 140.

Три списка первой редакции имели точные географические координаты своего бытования (ИРЛИ-1, ИРЛИ-2, ИРЛИ-3¹): они были приобретены у старообрядцев, проживающих на территории бывшего Печорского уезда Архангельской губернии. По факту бытования данных списков, а также упоминания в них Топозера, лежащего в северной части Карелии, списки первой редакции были отнесены К.В. Чистовым к севернорусским².

Ко второй редакции был отнесен список «Путешественника», опубликованный А.П. Шаповым в 1862 году. Характеризуя особенности этого списка, К.В. Чистов отмечает, что маршрут второй редакции начинается не с Москвы и Казани, а с Екатеринбурга, что, возможно, является косвенным свидетельством его приуральского происхождения (в приуральских губерниях)³.

Третья редакция также была представлена одним списком. Впервые этот список был опубликован Д.Н. Беликовым, с примечанием, что «список отобран урядником Мокиевым от крестьян Оренбургской губ. Уфимского уезда Рагузина и Бобкина в Алтайской волости Томской губ.»⁴. Характеризуя данный список, К.В. Чистов отмечает, что он краток и, в отличие от списков первых двух редакций, точен в названиях населенных пунктов Горного Алтая, что позволяет предположить его томское (алтайское) происхождение⁵.

По мнению К.В. Чистова, эти списки «Путешественника» восходят к одному рукописному источнику, на что указывает совпадение некоторых фраз, деталей, собственных имен, географических названий и цифр (количество церквей ассирийского постановления, митрополитов и т.д.)⁶. Расхождения в некоторых текстах описания маршрутов, имен собственных (в тексте, опубликованном А.П. Шаповым, вместо схимника Иосифа указан Иоанн; в тексте третьей редакции (список Беликова) вместо странноприимца Петра Кириллова указан Петр Машаров и т.д.), количества церквей в Беловодье, как подчеркивает К.В. Чистов, варьируют в обычных для рукописной традиции пределах⁷. Расхождения названий, отмечает К.В. Чистов, начинаются за Екатеринбургом, который был пределом реальных географических представлений крестьян европейской части России⁸.

К.В. Чистов предполагал, что особая роль в формировании и распространении беловодской легенды («Путешественника Марка Топозерского») принадлежала старообрядцам страннического (бегунского) согласия⁹. Впервые эта версия была высказана А.П. Шаповым в статье «Земство и рас-

¹ Аббревиатура списков была предложена К.В. Чистовым: в одних случаях — по фамилии авторов первой публикации данного списка (МП-1, 2 — Мельников-Печерский 1, 2; Щ — Шапов; Б — Беликов), в других — по месту архивного хранения (ИРЛИ-1, 2, 3, 4; ГИМ) или по месту бытования (Пермь-1).

² Чистов К.В. Легенда о Беловодье. С. 140.

³ Там же. С. 141.

⁴ Беликов Д.Н. Томский раскол (Исторический очерк от 1834 по 1880-е годы). Томск, 1901. С. 143.

⁵ Чистов К.В. Легенда о Беловодье. С. 141.

⁶ Там же.

⁷ Чистов К.В. Легенда о Беловодье. С. 141.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 121.

кол»¹. В статье в разделе о странниках он приводит текст «Путешественника», предваряя его следующим замечанием: «Бегствующие странники, или бегуны-бродяги, имели сведения о всех этих пристанях и пристанодержателях. У них есть свои маршруты или путники. Приведем для образца один маршрут по Сибири в какую-то азиатскую, неведомую страну, и при маршруте пригласительное письмо»².

В комментариях к этому тексту он пишет следующее: «Наперед заметим, что этот маршрут какой-то странный и указывает он дорогу в какую-то мифическую, баснословную страну. Между тем у раскольников есть маршруты другого рода, с верными топографическими указаниями, с точным названием городов и местностей, с подробным адресом купцов, мещан, крестьян, живущих на дороге, у которых путник может просить ночлега или приюта»³. В качестве примера Шапов приводит маршрут беглопоповцев: маршрут начинался от г. Хвалынска (Саратовская губ.), затем следовал в Москву, оттуда по Черниговской губернии через Днестр направлялся в Молдавию, к поселениям старообрядцев-некрасовцев⁴. Шапов также отмечает, что в старообрядческих маршрутах указывались не большие тракты, а свои особые пути-дороги, идущие мимо трактов, так называемые «сиротские дороги»⁵.

Позднее эта версия была повторена Л. Н. Трефолевым, который в своей работе о странниках в качестве курьезного примера страннического маршрута приводит текст «Путешественника», опубликованный Шаповым. При этом он, как и Шапов, отмечает, что маршруты странников обычно составлены очень толково, с подробным описанием пути⁶.

Следует подчеркнуть, что в Шаповской публикации «Путешественника» отсутствуют какие-либо сведения, откуда извлечен этот текст. В последующих публикациях списков «Путешественника» вопрос о его происхождении в страннической среде исследователями не поднимался.

Шаповско-трефолевская версия о странническом происхождении «Путешественника» была подкреплена К. В. Чистовым рядом дополнительных аргументов. В частности, он указывает на особенности следования маршрутом «Путешественника» — от «странноприимца» к «странноприимцу», на упоминание в тексте тайных убежищ («пещеры», «фатеры»), что сближает эти списки с «маршрутами» бегунов.

Еще одним аргументом в пользу бегунского происхождения «Путешественника» является упоминание Топозерской обители в списках первой редакции. В связи с этим К. В. Чистов пишет, что на Топозере, в скиту филипповского согласия, в течение двух лет проживал основатель бегунского согласия Евфимий⁷. Кроме того, на Топозере начал свою деятельность один из виднейших

¹ Впервые опубликована в 1862 году в журнале «Время» (Время. 1862. № 10. С. 277–278), см.: *Чистов К. В.* Легенда о Беловодье. С. 141.

² *Шапов А. П.* Земство и раскол // Сочинения А. П. Шапова: в 3 т. СПб., 1906. Т. 1. С. 563.

³ Там же. С. 563. Примечания.

⁴ *Шапов А. П.* Указ. соч. С. 563.

⁵ Там же.

⁶ *Трефолов Л. Н.* Странники. Эпизод из истории раскола // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Ярославль, 1866. Вып. 1. С. 211.

⁷ *Чистов К. В.* Легенда о Беловодье. С. 145.

учеников и последователей Никиты Киселева Савва Александров, сыгравший заметную роль в распространении бегунства в Каргопольском уезде Олонецкой губернии и в ряде уездов Вологодской губернии¹.

Приводя эти аргументы, К.В. Чистов отмечает, что все эти факты, конечно, не говорят о том, что именно в Карелии возникла легенда о Беловодье, но важно отметить, что она была здесь известна и, вероятно, популярна². По его мнению, старообрядческие скиты Топозера сыграли значительную роль в развитии и сложении севернорусской редакции «Путешественника»³.

Что касается маршрута в алтайской ее части, то, по мнению К.В. Чистова, в шести из семи опубликованных текстов «Путешественника» говорится о смоленском варианте — через Красный Яр и с. Смоленское, обходя Алтайские горы с севера и запада, до д. Устьубы, расположенной при впадении р. Убы в Иртыш. Затем, двигаясь по долине р. Убы или какого-нибудь из ее притоков, перевалив через Тигрецко-Коксуйский хребет с запада на восток, по долине р. Коксу и Катуня достигали д. Уймон⁴. В одном из текстов (МП-1), вероятно, говорится о бухтарминском варианте маршрута — через Усть-Каменогорск до Усть-Бухтармы и затем Бухтарминской долиной через какой-нибудь из перевалов Катунского хребта до д. Уймон⁵. При этом К.В. Чистов отмечает, что маршрут «Путешественника» до Бийска совпадает с одним из традиционных в XIX веке направлений переселенческого движения из северной и центральной части европейской России на Алтай⁶.

Дальнейшую разработку беловодская тема получила в монографии К.В. Чистова «Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв.», вышедшей в 1967 году⁷. В ней была сделана попытка восстановить по известным к тому времени фактам историю поисков легендарной вольной страны — Беловодья, которые предпринимали крестьяне (преимущественно старообрядцы), представители городских низов и казаки на протяжении всего XIX и даже в начале XX века. В монографии 1967 года тексты «Путешественника» лишь цитировались в ходе изложения истории поисков Беловодья.

После 1962–1967 годов находки текстов «Путешественника» продолжались. Один из списков был обнаружен в архиве М.Н. Тихомирова⁸. Другой список был найден Е.М. Сморгуновой в 1978 году в ходе археографических исследований в Верхокамье⁹; текст опубликован в 1999 году¹⁰.

1 Чистов К.В. Легенда о Беловодье. С. 145.

2 Там же. С. 146.

3 Там же.

4 Там же. С. 150.

5 Там же.

6 Там же. С. 151.

7 Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.

8 Тихомиров М.Н. Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968. С. 66.

9 Отдел рукописей МГУ. Собр. Верхокамское № 1298 (2280-9-79) 309а. Путешественник. XIX. Д. Верхняя Язьва Красновишерского района Пермской обл. Беглопоповцы. Автор — инок Марк.

10 Сморгунова Е.М. Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски земли обетованной // История церкви: изучение и преподавание: материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства (22–25 ноября 1999 г.). Екатеринбург, 1999. С. 216–218.

Еще один текст был выявлен А.И. Клибановым в составе старообрядческого сборника из собрания Е.В. Барсова. Сборник помимо «Путешественника» включает китежскую легенду, а также обширное сочинение «Дорога за границу», в котором с подробным указанием пунктов следования описываются маршруты движения к старообрядцам, проживающим за пределами Российской империи: два маршрута в Турцию, один — в Молдавию и еще один — в Австрию¹.

В 1980 году В.Ф. Лобановым был опубликован список «Путешественника», обнаруженный им среди делопроизводных документов Департамента общих дел².

Еще один список был выявлен В.П. Будорагиным в составе сборника, который поступил в Древлехранилище им. В.И. Малышева в 1980 году от наследников петербургской жительницы И.И. Гоевой, уроженки пос. Сабурово Елатьевского района Рязанской области³.

Еще один список «Путешественника» упоминает В.А. Липинская, сообщая, что текст обнаружен историком С.И. Лукичевым, но каких-то других подробностей относительно этого текста она не приводит⁴.

В монографии «Русская народная утопия» К.В. Чистовым были опубликованы 11 доступных к изданию списков текстов «Путешественника». Все они были сгруппированы в три редакции в соответствии с текстологическими особенностями, которые впервые были выявлены в публикации 1962 года⁵.

Еще один текст «Путешественника» был обнаружен и опубликован В.А. Трусовым⁶. Список находился в составе делопроизводных документов 1847 года, связанных с проведением следствия по делу о бегстве в Беловодье крестьян, приписанных к Ревдинскому заводу⁷. Этот список отличается от трех выделенных К.В. Чистовым редакций. В начале списка приводится год его

¹ Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С. 221–222.

² Лобанов В.Ф. Новый список «Путешественника» инока Михаила // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 208–211. Обнаруженный В.Ф. Лобановым список находился среди делопроизводных документов Департамента общих дел — РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. Д. 59 (1840). По отношению генерал-губернатора Восточной Сибири о церквях, существующих в Томской губернии в Бийском округе и других местах Сибири. Л. 2.

³ ИРЛИ. Древлехранилище им. В.И. Малышева. Оп. 24 (Отдельные поступления). № 133. Сборник. Начало XX в., без переплета. Содержит: повести из Великого Зеркала, из Пролога, Сказания о картофеле, о числе 666, о бесах, постановления Куржского собора, повесть Гнев Божий (о гибели города Порт Рояль), Аптеку духовную, «Путеводитель» и др. Текст опубликован: Чистов К.В., Чувьоров А.А. Список «Путешественника» из Рязанской губернии // Старообрядчество в России (XVIII–XX вв.). Вып. 3 / отв. ред. Е.М. Юхименко. М., 2004. С. 251–256.

⁴ Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае, XVIII — начало XX века. М., 1996. С. 35. Возможно, в инициалах Лукичева Липинской допущена опечатка — С.И. вместо С.С. Лукичев.

⁵ Чистов К.В. Русская народная утопия. С. 427–441.

⁶ Трусов В.А. Три списка с рукописи Путешественника Марко Топозерского // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы VIII Международ. науч. конф. «Старообрядчество: история, культура, современность», 13–15 ноября. М., 2007. Т. 2. С. 234–241.

⁷ Там же. С. 234.

записи — 1844-й. Автором данного списка назван некто Марко из Тобольской обители¹. Маршрут начинается с Екатеринбурга, далее по Западной Сибири (Тюмень, Камышлов, Каинск, Барнаул) на Алтай, до д. Устюбы, в которой, согласно этому тексту, проживал уже известный по другим спискам странноприимец Петр Кириллов. В то же время в этом списке не упоминается схимник Иосиф, который фигурирует в других текстах «Путешественника». Кроме того, в конце рукописи имеется небольшая приписка, отсутствующая в других списках: «А кто хочет проживание иметь по Томской губернии, уезда Бийска, волости Смоленской, деревни Красноярской, тут Давыд Данилов Цепелин, около 70 лет, от Екатеринбурга 2065 верст — в Камышлов город, в Каинск город, из Каинска в Барнаул, из Барнаула в Смоленскую область, деревню Краснояр, спрашивать Данилова старика, или детей его, или кому он поручил для препровождения желающих ко спасению»².

Секретный совещательный комитет в Екатеринбурге, который проводил расследование дела о бегстве приписных к Ревдинскому заводу крестьян, обратился к томскому гражданскому губернатору с просьбой произвести тщательное разыскание ревдинских беглецов в дер. Красноярской Смоленской волости. Спустя некоторое время от бийского земского исправника был получен рапорт, в котором между прочим сообщалось, что в дер. Красноярской Смоленской волости некоторое время назад действительно проживал Давыд Данилов, но не Цепелин, а Шепелин, и что он умер 4 года назад (в 1844 г. — А. Ч.). В рапорте говорится также, что в дер. Красноярской проживают члены семьи Давыда Данилова Шепелина, жена и его дети — Николай, Денис, Андрей и Афанасий, но в укрывательстве они ранее не были замечены. Разыскиваемые же ревдинские беглецы в данной местности не были обнаружены³.

Следует подчеркнуть, что беловодский маршрут, приводимый в данном списке «Путешественника», в его западносибирско-алтайской части составлен достаточно грамотно, с правильными географически-топографическими указаниями и с точным названием городов.

Что касается имени автора и места его проживания (Марко из Тобольской обители), то скорее всего в данном случае мы имеем дело с искажением топонима Топозеро, который жителям Западной Сибири был неизвестен. Аналогичную картину мы видим в списке, обнаруженном в Рязанской области, — в нем автор (инок Марк) представлен иноком Тонасирской обители Шлиферского уезда (ИРЛИ-4)⁴.

Еще об одном списке, хранящемся в музее с. Верхний Уймон (Республика Горный Алтай, Усть-Коксинский р-н), упоминает В.А. Трусов⁵. В действительности в этом музее отсутствуют какие-либо рукописи со списком «Путе-

¹ В публикации В.А. Трусова допущена опечатка — вместо «Тобольской обители», напечатано «Тобольской области», а также дается неправильная ссылка на номер архивного дела, в составе которого находится вышеупомянутый текст «Путешественника» (см.: Трусов В.А. Указ. соч. С. 234).

² Государственный архив Свердловской области. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551. Л. 100.

³ Трусов В.А. Указ. соч. С. 237.

⁴ Чистов К.В. Русская народная утопия. С. 434–435.

⁵ При этом Трусов ссылается на книгу Р.П. Кучугановой «Уймонские староверы» (Кучуганова Р.П. Уймонские староверы. Новосибирск, 2000. С. 202).

шественника». По словам Р.П. Кучугановой¹, данное упоминание о списке в верхнеуймонской музее является ошибкой редактора, издававшего ее книгу «Уймонские староверы»².

Таким образом, к настоящему времени известно 14 списков «Путешественника»³; кроме того, пересказы «Путешественника», основанные на других списках, приводятся Г.Т. Хохловым и А.Н. Белослюдовым.

По регионам рукописи со списками «Путешественника» располагаются следующим образом: европейская часть России представлена шестью рукописями (ИРЛИ-1, 2, 3, 4; Пермь-1), из которых три списка бытовали на территории бывшего Печорского уезда Архангельской губернии, один — в Пермской губернии. Вероятно, к территории европейской части России относится и список, опубликованный П.И. Мельниковым (МП-1)⁴.

Две рукописи имеют западносибирское происхождение: это список, опубликованный В.А. Трусовым, и список, опубликованный Д.Н. Беликовым⁵. Место бытования остальных списков (Тих.-1, РГИА-1, ГИМ, список из собрания Е.В. Барсова) не известно.

По мнению А.И. Мальцева, высказанному в одной из его работ, возникновение беловодской легенды не связано непосредственно со странническим соглашением, так как в страннических сочинениях XVIII—XX веков нет упоминаний о Беловодье, отсутствуют в них и списки «Путешественника»⁶.

К замечанию А.И. Мальцева следует добавить, что ни по одному из ныне известных списков «Путешественника» нет достоверных данных о его принадлежности к сборникам странников. Три списка бытовали в среде старообрядцев-беспоповцев поморского согласия (ИРЛИ-1, 2, 3)⁷, один — у пермских старообрядцев-беглопоповцев (Пермь-1). Судя по составу сборника, старообрядцам-поповцам принадлежал сборник из собрания Е.В. Барсова. В отношении списка, обнаруженного среди ревдинских старообрядцев, как и по ряду других списков, требуются дополнительные архивные разыскания. Сами же жители алтайских деревень, которые упоминаются в «Путешественнике» (Ай, Устюба, Уймонская (Димонская), согласно архивным документам, относились к беглопоповскому согласию (часовенные)⁸.

¹ Беседа автора данной статьи с Р.П. Кучугановой происходила во время посещения музея в с. Верхний Уймон летом 2010 года.

² По словам Р.П. Кучугановой, публикация этого списка вставлена редактором данного издания. Текст для публикации, по всей видимости, взят из работы Беликова (*Беликов Д.Н. Указ. соч. С. 143*).

³ П.И. Мельников в своей публикации приводит разночтения еще по одному списку (МП-2), см.: *Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины // Полное собрание сочинений П.И. Мельникова (Андрея Печерского). 2-е изд. СПб., 1909. Т. 7. С. 23–24.*

⁴ Там же.

⁵ *Беликов Д.Н. Указ. соч. С. 143.*

⁶ *Мальцев А.И. Указ. соч. С. 534–535.*

⁷ Два из них были приобретены у русских старообрядцев-устыцилемов, один бытовал в среде коми староверов поморского согласия, но также имеет усть-цилемское происхождение (см.: *Балашов Д.Н., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1962. Т. 18. С. 462*).

⁸ РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. Д. 59. Л. 34–35 об.

Содержание «Путешественника», по мнению А.И. Мальцева, также противоречит учению странников. Так, в «Путешественнике», в различных его списках, утверждается, что в Беловодье нет Антихриста, там во всей полноте православное «дониконовское» священство, что, по мнению А.И. Мальцева, в корне противоречит одному из краеугольных положений вероучения странников о всемирной и окончательной победе Антихриста и конечном истреблении им «истинного» православного священства. Возникновение и распространение легенды о Беловодье, отмечает он, не следует связывать с деятельностью какого-либо определенного старообрядческого согласия — поповского или беспоповского. Старообрядческие идеологи не могли иметь отношения к разработке легенды. Она родилась в народной среде, поддерживалась носителями массового сознания, по-видимому, не очень глубоко разбиравшимися в тонкостях учений различных старообрядческих согласий. Легенда распространялась среди людей, формально принадлежавших к различным старообрядческим согласиям (поморцам, часовенным, представителям беглопоповщины)¹.

Еще один вопрос, который возникает в связи изучением списков «Путешественника», — это вопрос о времени возникновения этого сочинения.

Первое упоминание *Беловодья* в официальных источниках относится к началу XIX века. В 1807 году из Томской губернии в Петербург приехал алтайский приписной крестьянин Д. Бобылев и обратился в Министерство внутренних дел с донесением, что он проведal о живущих «на море Беловодье» старообрядцах — российских поданных, которые бежали туда по причине раздоров, происходивших за веру при царе Алексее Михайловиче, во время Соловецкого возмущения. По словам Бобылева, бухтарминский крестьянин Михаил Лысов был в селениях беловодцев и вернулся в 1804 году на Бухтарму; а еще раньше, в 1802 году, он сам, Бобылев, узнал о жителях Беловодья «от выходившихся из-за границы тех старообрядцев для свиданья с родственниками потаенно»². Бобылев сообщил, что беловодцы желают вернуться на родину, если им будет обеспечена свобода вероисповедания и право поселиться в избранных ими местах. О донесении Д.М. Бобылева доложили императору, который распорядился выдать ему 150 руб. и направить его к сибирскому генерал-губернатору, после чего Бобылев исчез, а его поиски результата не дали³.

В 1807 году поступило еще одно сообщение о Беловодье: томский купец Мефодий Шумилов обратился к министру внутренних дел с донесением, в котором сообщал о старообрядцах, живущих на границе Индии и Китая, на расстоянии 15 дней пути от Бухтарминской крепости. Количество проживающих там старообрядцев, по его свидетельству, было не менее 200 тыс. человек⁴.

Как отмечает, С.И. Гуляев, первоначально (еще в первой половине XVIII в.) Беловодьем называли весь округ Колывано-Воскресенских заводов. В 1764 году все население Колывано-Воскресенского округа после третьей ревизской переписи было приписано к заводам, поэтому Беловодьем стали называть про-

¹ Мальцев А.И. Указ. соч. С. 535.

² Покровский Н.Н. Указ. соч. С. 121–122.

³ Первое свидетельство об этой истории приводится в работе: *Варадинов Н.Н.* История Министерства внутренних дел: История распоряжений по расколу. СПб., 1863. Кн. 8. С. 62–63. Подлинные архивные материалы о деле Бобылева были обнаружены А.И. Клибановым (см.: *Клибанов А.И.* Указ. соч. С. 222–223).

⁴ Там же. С. 223.

странство земель, лежащих к востоку за Кольванской и Кузнецкой линиями до границ с Китаем¹.

Как отмечает К. В. Чистов, беловодская легенда в том виде, в каком мы ее знаем, могла возникнуть только после присоединения первоначального Беловодья — Бухтармы и Уймоны — к России (то есть после 1791 г.²).

В связи с датировкой «Путешественника» интерес представляет следственное дело, проведенное в 1840-е годы МВД по запросу митрополита Московского Филарета. В результате расследования выяснилось, что в деревне Устьюбы проживает упоминавшийся в «Путешественнике» странноприимец Петр Кириллов по прозвищу Машаров. В донесении Бийского исправника также сообщалось, что в 1836 году возле деревень Устьюбы, Каличи и Тавды, населенных старообрядцами, были найдены несколько келий, выдолбленных в высушенных кедровых деревьях. В одной из таких дуплянок был обнаружен схимонах Паисий, на котором были железные вериги, власяница, погребальная схи́ма, небольшой деревянный сосуд и причастие. Другой схимонах, Иосиф Абабков, был схвачен в деревне Ай. Следствие установило, что задержанными схимонахами являются братья Гудковы — Прокопий (Паисий) и Иван (Иосиф). Оба они были приписаны к Смоленской волости Оренбургской губернии и более двадцати лет находились в бегах. По решению Комитета Гражданского министерства, в 1838 году схимонахи Гудковы были сосланы на поселение³. Материалы данного следствия, а также вышеупомянутого ревдинского дела показывают, что в текстах «Путешественника» содержались реальные факты (имена странноприимцев, многочисленные пещеры, кельи и т.д.), а фантастические мотивы сосредоточены главным образом в послеалтайской части памятника. Кроме того, как показывает список маршрута в Беловодье из ревдинского следственного дела, «Путешественник» в соответствии с происходящими на Алтае изменениями (арест и высылка братьев Гудковых) редактировался и дополнялся новыми подробностями (в частности, упоминание в этом тексте о Давыде Цепелине из д. Красноярской).

По мнению А. И. Мальцева, первоначальный вариант рукописного текста «Путешественника» был создан не ранее 1810—1815 годов, то есть не ранее того времени, когда на Алтае появился инок Иосиф (Иван Гудков)⁴.

На ее формирование могли оказать влияние и другие старообрядческие сочинения. Так, в списке «Путешественника», опубликованного П. И. Мельниковым, упоминается «Шведский путешественник». В комментарии к тексту «Путешественника» он пишет следующее: «“Шведский путешественник”, о котором упоминает старец Марко Топозерский, есть подобное же раскольническое сочинение о старообрядцах, живущих в Финляндии, Норвегии и Швеции. В нем говорится о богатстве металлами тех стран и затем присовокупляется, что “на восточных отоцах, иде же от древнейших времен блюдетя истинная вера, злата и сребра и драгоценного камня еще множае”»⁵. К сожа-

¹ Гуляев С. Алтайские каменщики // Санкт-Петербургские ведомости. 1845. 26 янв. № 20.

² Чистов К. В. Русская народная утопия. С. 318.

³ РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. Д. 59 (1840). Л. 12–14 об.

⁴ Мальцев А. И. Указ. соч. С. 534.

⁵ Мельников П. И. Очерки поповщины. С. 24.

лению, ни в литературе, ни в архивах нам пока не удалось разыскать списки этого памятника. Его находка, наверное, могла бы прояснить некоторые вопросы, связанные с «Путешественником Марка Топозерского» (возможно, автором этого сочинения также является некий инок Марк).

Что касается выделенных К.В. Чистовым редакций, то, наверное, спорной пока что представляется третья из них (сибирско-алтайская — список Беликова), поскольку мы имеем дело только с одним списком и сложно сказать, насколько широко были распространены списки подобного рода. Вполне возможно, что этот вариант «Путешественника», бытовавший среди крестьян Оренбургской губернии, представляет собой письменную фиксацию устного пересказа легенды, фольклорного варианта развернутого сюжета рукописного текста.

Распространение списков «Путешественника» и слухов о Беловодье стимулировали крестьян приуральских губерний и Западной Сибири к поиску этой легендарной вольной страны. Коллективные побеги жителей Горного и Рудного Алтая в Беловодье продолжались на протяжении 1820–1860-х годов¹. Один из таких побегов был предпринят в 1861 году старообрядцами бухтарминских деревень Белая, Коробиха, Сенная (фото 1, 2, 3). Возглавлял этот поход житель дер. Белой Емельян Зырянов².

Последнее из алтайских известий о поисках Беловодья относится к 1888 году. Тогда около 40 человек из с. Кабы попытались совершить побег, но были возвращены местными властями еще до перехода китайской границы³.

Вера старообрядцев в существование Беловодья, значительно подорванная неудачными поисками, тем не менее еще в начале XX века продолжала толкать некоторых на его поиски. Так, в 1908 году В.Г. Короленко в предисловии к книге Г.Т. Хохлова «Путешествие уральских казаков в Беловодское царство» писал: «Некоторые из статистиков, исследовавших Алтайский округ, уже в последние годы сообщали пишущему эти строки, что и в настоящее время известны еще случаи этих попыток проникнуть в Беловодье через таинственные хребты и пустыни Средней Азии. Некоторые из этих искателей возвращаются обратно, другие не возвращаются совсем. Нет сомнения, что эти другие погибают где-нибудь в Китае или в суровом, негостеприимном для европейца Тибете. Но наивная молва объясняет это исчезновение иначе. По ее мнению, эти пропавшие без вести остаются в счастливом Беловодском царстве. И это обстоятельство манит новых и новых мечтателей на опасности и на гибель»⁴.

В начале XX века среди уральских казаков распространился слух, что Л.Н. Толстой ездил за границу и побывал в Беловодье, где присоединился к староверию и даже принял какой-то сан. По этому поводу делегация

¹ Подробнее см.: *Мамсик Т.С.* Беловодцы и Беловодье: по материалам следственного дела о побеге 1827–1828 гг. // *Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода.* Новосибирск, 1982. С. 135–164; *Беликов Д.Н.* Указ. соч. С. 145–155.

² *Белослюдов А.* К истории Беловодья // *Записки Западно-сибирского отделения РГО.* Омск, 1916. Т. 38. С. 32–35; *Рерих Н.* Беловодье // *Листы дневника (1936–1941).* М., 2000. Т. 2. С. 27–28.

³ *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье. С. 151.

⁴ Там же. С. 155–156.



Рис. 1. Ассон Емельянович Зырянов (глава бухтарминских старообрядцев-беспоповцев) с женой. В 1861 г. Ассон Зырянов в 12-летнем возрасте ходил вместе с отцом искать Беловодье. Казахстан, Семипалатинская область, Катон-Карагайский р-н, Верхне-Бухтарминская волость, д. Белая.
Фото А.А. Белослюдова. 1914 г. АРЭМ, колл. № 5572-54



Рис. 2. Ассон Емельянович с дочерью и тремя учениками. Казахстан, Семипалатинская область, Катон-Карагайский р-н, Верхне-Бухтарминская волость, д. Белая. Фото А.А. Белослюдова. 1914 г. АРЭМ, колл. № 5572-55-2



Рис. 3. Молитвенный дом, построенный по инициативе А.Е. Зырянова. Казахстан, Семипалатинская область, Катон-Карагайский р-н, Верхне-Бухтарминская волость, д. Белая. Фото А.А. Белослюдова. 1914 г. АРЭМ, колл. № 5572-56

уральских казаков специально посетила в 1903 году Ясную Поляну, но Л.Н. Толстой развеял эти слухи¹.

В начале Первой мировой войны в бухтарминских деревнях побывал А. Белослюдов. От Ассона Емельяновича Зырянова он записал рассказ о побеге бухтарминцев в 1861 году в Беловодье. Заключая эту историю, Белослюдов пишет следующее: «В настоящее время на Бухтарме уже не верят в существование Беловодья, хотя еще не редкость встретить старика, который, свято веря, расскажет вам, что на Беловодье, на море, на островах живут святые люди, что если попасть туда, можно живьем сделаться святым и взойти на небо; добавит даже, что святых людей видели ходившие на Беловодье; святые люди верхом на конях по водам подъезжали к ним и звали, но кони ходивших на Беловодье тонули и святые люди уезжали обратно. Кроме этого, в верховьях Бухтармы, рассказывали мне, что великий князь Константин Николаевич, увидя, что неправда на Руси царит, ушел на Беловодье, на острова, и увел туда с собой сорок тысяч мужских и женских и что теперь этот народ живет там и податей не платит»².

Легенды о Беловодье среди алтайских крестьян продолжали бытовать и в 1920-е годы. В 1926 году на Алтае, в Уймонской долине, побывал известный художник Н.К. Рерих. В ходе экспедиции им было записано несколько сюжетов беловодской легенды: «Беловодье. Дед Атаманова и отец Огнева ходили искать Беловодье. Через Кокуши горы, через Богорше, через Ергор — по особой тропе. А кто пути не знает, то пропадет в озерах или в голодной степи. Бывает, что и беловодские люди выходят верхом на конях по особым ходам по Ергору. Также было, что женщина беловодская вышла давно уже. Ростом высокая, станом тонкая, лицом темнее, чем наши. Одета в долгую рубаху, как бы в сарафан. Сроки на все особые»³.

В другом предании уймонских староверов рассказывается о походе бухтарминцев в Беловодье: «В 1923 году Соколиха с бухтарминскими поехала искать Беловодье. Никто из них не вернулся, но недавно получилось от Соколихи письмо. Пишет, что в Беловодье не попала, но живет хорошо. А где живет, того не пишет»⁴.

Рассказы о походах в Беловодье в 1920-е годы продолжали бытовать и на Бухтарме. В 1927 году Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринковой от Д.П. Зырянова, родственники которого принимали участие в походе 1861 года, была записана следующая легенда: «Но немного им осталось дойти-то. Дальше идет море глубокое, и на том берегу стоит крепость старинная, и живут в ней праведники, сохранившие веру истинную, бежавшие от бергальства. От солдатства (ратники были). Попасть к ним можно, перейдя это море, а по морю вывешена доро-

¹ Чистов К.В. Легенда о Беловодье... С. 157.

² Белослюдов А. Указ. соч. С. 34–35.

³ Рерих Н.К. Алтай — Гималаи. М., 1999. С. 373–374. Рерих связывал возникновение беловодской легенды с миром центрально-азиатской культуры и сблизил Беловодье с легендарной страной буддистов Шамбалой (см.: Савоскул С.С. Н.К. Рерих и легенда о Беловодье // Советская этнография. 1983. № 6. С. 94).

⁴ Там же. С. 374. Это предание о Соколихе спустя десятилетия претерпело определенную трансформацию. Так, в конце 1979 — начале 1980 года в Верхнем Уймоне С.С. Савоскулом была записана легенда о Соколихе, которая дошла до Беловодья и уже оттуда пришла письмо, но не указала своего адреса (см.: Савоскул С.С. Указ. соч. С. 91–92).

га фертом, лошади по брюхо, на одни сутки пути. Слух идет, что сейчас живут они там и хранят древнее благочестие»¹. Кроме походов в Беловодье через Китай, бухтарминские староверы упоминали о попытках искать Беловодье в Афганистане и в Индии².

В старообрядческих рукописях списки «Путешественника» встречаются вплоть до 80-х годов XX века. Легенды о Беловодье продолжают до сих пор бытовать среди населения Бухтармы и Горного Алтая³. В легенде, записанной в 1990-е годы в Зырянском районе Восточно-Казахстанской области, излагается следующая версия: «Собрались люди, насыпили сухарей, поехали в Беловодье. Едут, санки тащат, зарубки оставляют. Так добрались до большой ледяной горы. Стали на нее лезть, а следы тут же за ними застывают и исчезают. Вот, наконец, покатались санки под гору, а там — море или река большая. Они куда ни кинутся — все глубь. Только один смог переехать воду, потому что он тамошний (беловодский) был. То ли у них мост под водой, то ли какие-то знаки тайные есть, а может молитвы какие знают, в общем, не все, а только избранные могут в Беловодье попасть»⁴.

¹ Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С. 37–40.

² Там же. С. 37.

³ Слово «Беловодье» в настоящее время в Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан и в Усть-Коксинском р-не Республики Алтай РФ стало распространенным названием-брендом: это названия нескольких центров торговли (г. Риддер, Зыряновск), строительной фирмы, детского оздоровительного лагеря и т.д. Поисковые системы Интернета в ответ на запрос о Беловодье выдают широкий спектр социально-культурных явлений и объектов: культурно-просветительский фонд и одноименный сайт русских старообрядцев Латвии, московская рок-группа, курортный отель в Алтайском крае, коттеджный поселок в излучине реки Дон, сельскохозяйственная фирма и т.д. Кроме того, на различных интернет-порталах приводятся тексты псевдоисторического источника, так называемого «Сокровенного сказания о Беловодье»: URL: http://www.myshambhala.com/books/legends/O_Sokrovennom_skazanii_o_Belovodje.htm; http://homarano.narod.ru/Windows/skaz_r.htm. Тема Беловодья также весьма популярна среди неоязычников (см.: *Дий Велислав*. Беловодье — прародина Славян. URL: <http://www.1-sovetnik.com/articles/article-421.html>).

⁴ Мурашова Н.С. Старообрядцы Алтая // Традиции духовного пения в культуре старообрядцев Алтая. Новосибирск, 2002. С. 56 (примечание).

Юрий Шевченко

ПРООБРАЗЫ ХРИСТИАНСКИХ ПЕЩЕРНЫХ ХРАМОВ ЕВРОПЫ ЭПОХИ ВЕЛИКОГО ПЕРЕСЕЛЕНИЯ НАРОДОВ

Исследование пещерных храмовых памятников на рассматриваемой территории имеет давнюю традицию. Но феноменологический подход (с позиций мироощущения, сформированного рядом апокрифических источников) был предложен в отечественной гуманитарной науке только К.В. Чистовым¹. Исследование Кирилла Васильевича, начатое еще до 1967 года², инициировало работу Т.А. Бернштам³, в которой разобрано происхождение ряда конкретных образов и утопических взглядов, пришедших из первохристианской литературы, позднее названной «апокрифической» («тайной»), а еще позднее — просто «отлученной». Обобщающая монография К.В. Чистова⁴ выявила связь между реальными географическими странствованиями, отраженными «дорожниками», и «странствиями в Духе», между самими странниками и их временными укрытиями на пути в таинственное Беловодье — «пещерками» («фатерками») ⁵. Феномен связи насельников «пещерок» («фатерок») с пластом литературных памятников «странствий в Духе» также был разобран и описан⁶.

Выяснилось, что связь с первохристианским кругом идей в мировоззрении славянского мира не только существует как литературная традиция⁷, но и имеет вполне реальные материальные следы своего появления в поле формирующегося восточнославянского глоттогенетического единства. На юге Восточной Европы пока известно 15 древнехристианских пещерных памятников (рис. 1), расположенных в ареале раннеславянской этнолингвистической сре-

¹ Чистов К.В. Заметки об эскапизме и эсхатологических представлениях старообрядцев XVII—XIX вв. // Христианство в регионах мира, СПб., 2002. С. 179—193; *Он же*. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.

² Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX веков. М., 1967.

³ Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

⁴ Чистов К.В. Русская народная утопия.

⁵ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды; *Он же*. Заметки об эскапизме; *Он же*. Русская народная утопия.

⁶ Шевченко Ю.Ю. Христианские пещерные святыни. Т. 2: Пещерные святыни христианской Руси: генезис, функционирование, контекст / отв. ред. К.В. Чистов. СПб., 2010. С. 96—127.

⁷ Шевченко Ю.Ю. Общины первохристиан в праславянском и раннеславянском мире // Образ рая: от мифа к утопии / отв. ред. М.М. Шахнович. СПб., 2003. С. 116—122. (Symposium. Вып. 31)

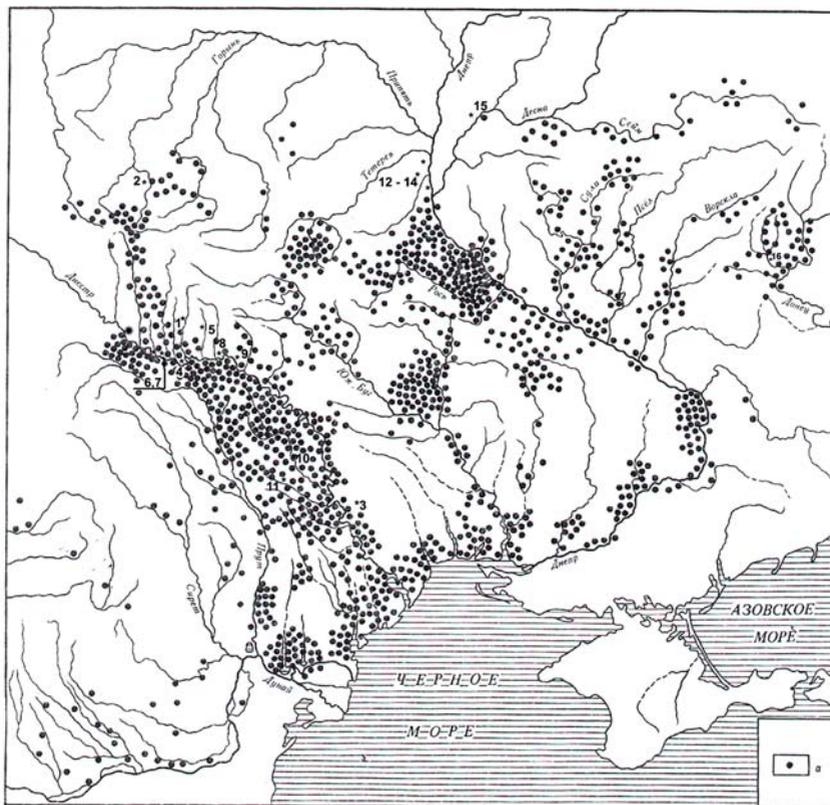


Рис. 1. Памятники Черняховской культуры по Э.А. Сымоновичу и О.А. Гей с местоположениями пещерных христианских памятников с древними престолом:

1. Сатанов; 2. Подкамень (Почаевский); 3. Загнитки (Одесская обл.); 4. Стенка (Тернопольская обл.); 5. Малеевцы (двухъярусный пещерный скит); 6. Монастырек (Межигорье); 7. Бакота (пещерный монастырь); 8. Буши («пещера отшельника»); 9. Лядавский пещерный монастырь; 10. Сахарна (Городищенский пещерный комплекс); 11. Новые и Старые Бутучены (пещерный комплекс); 12. Китаевский пещерный комплекс; 13. Зверинецкий пещерный монастырь; 14. Пещеры урочища Церковщина (Гнилец); 15. Чернигов-Подол; 16. Пещерный монастырь в Холках

ды, где наличествуют престолы древнего типа¹, не считая многочисленных аналогичных объектов Крыма (не менее 9) и Подонья (не менее 5). Такие памятники могли возникнуть только до 692 года, когда престол примыкал к стене апсиды и был предназначен для службы перед ним по Иерусалимскому чину

¹ Шевченко Ю.Ю. Христианские святыни Восточной Европы эпохи Великого переселения народов // «Позови меня в дорогу...»: сб. науч. статей памяти Т.А. Бернштам / отв. ред. Н.Е. Мазалова, О.М. Фишман. СПб., 2010. С. 211–224.

(ап. Иакова Старшего) или по чину Александрийской службы (приписываемой ап. Марку)¹. Оба вида литургической службы восходили к чину богослужения, изложенному не позднее начала II века н.э. в «Учении Двенадцати апостолов» («Дидахе»)².

Проборазом престолов подобных древнейших христианских храмов был престол-«лавица» в пещере Воскресения, в останце скалы³, накрытом ныне кувуклием в храме Гроба Господня (Анастасисе) в Иерусалиме. Эта святыня была открыта в процессе массовых «этнографических исследований» (работа с информантами) и раскопок, произведенных в 325–326 годах матерью императора Константина Великого — августой Еленой.

В 2009 году в балке Хор-Хор («Горемычная») у одноименного источника были обнаружены два литургических устройства, каждое из которых составляло единство престола и жертвенника (и в скальном храме, и под скальным навесом у купели) в христианском пещерном комплексе Чилтер-Коба (на горном мысу Ай-Тодор) в Крыму. Оба престола древнего типа (оба литургических устройства) датированы не позже первой четверти IV века н.э.⁴ Создание этих литургических устройств относится ко времени первых готских походов 264 и 275 годов, совершенных готами в Малую Азию через Боспор, то есть с территории Таврики⁵, и их установка связана с приведенными из Каппадокии в Тавриду пленниками-христианами, среди которых были дед и бабка будущего епископа Готии — Ульфилы. Эти литургические устройства не могли иметь своим «протографом» Гроб Господень («лавицу» Воскресения Христова) — он был найден спустя минимум полвека после обустройства Ай-Тодорских престолов в Крыму.

Почти полной и древнейшей аналогией престолу Чилтер-Кобинского храма в Тавриде представляется такой же объект в пещере на острове Патмосе (рис. 2), принадлежавшей ап. Иоанну Богослову⁶. Эта знаменитая «пещера Апокалипсиса», к которой уже при жизни свт. Иринаея Лионского (130–202), бывшего учеником ученика Иоанна Богослова (свт. Поликарпа Смирнского,

¹ Шмеман А., *прот.* Введение в литургическое богословие. Киев, 2004. С. 128, сл.; Шевченко Ю.Ю. Храмы христиан юга Восточной Европы в эпоху Великого переселения народов // Сіверщина в історії України. Збірник наукових праць. Київ; Глухів, 2010. Вип. 3. С. 67–75; Шевченко Ю.Ю., Уманец А.Н. Появление раннего христианства III–VII вв. в Северном Причерноморье // Сіверщина в історії України. Збірник наукових праць. Київ; Глухів, 2010. Вип. 3. С. 60–67.

² Алымов В.А. Лекции по исторической литургии. СПб., 2005. С. 12–20.

³ Беляев Л.А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. 2-е изд., стереотип. СПб., 2000. С. 32–41, 61–65. (Византийская библиотека).

⁴ Шевченко Ю.Ю. О времени возможного возникновения пещерного монастыря Чилтер-Коба в Крыму // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 10 / отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб., 2010. С. 94–117.

⁵ Шукин М.Б. Готский путь (Готы, Рим и черняховская культура). СПб., 2005. С. 134–151, 196–206, рис. 52; Юрочкин В.Ю. Боспор и православное начало у готов // Боспорский феномен: Греческая культура на периферии Античного мира: материалы Междунар. науч. конф., декабрь 1999 г. СПб., 1999. С. 326–332.

⁶ Дмитриевский А. Иоанно-Богословский мон-рь на о. Патмос по сравнению с святогорскими монастырями идиоритмами // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1892. № 11. С. 326–492.

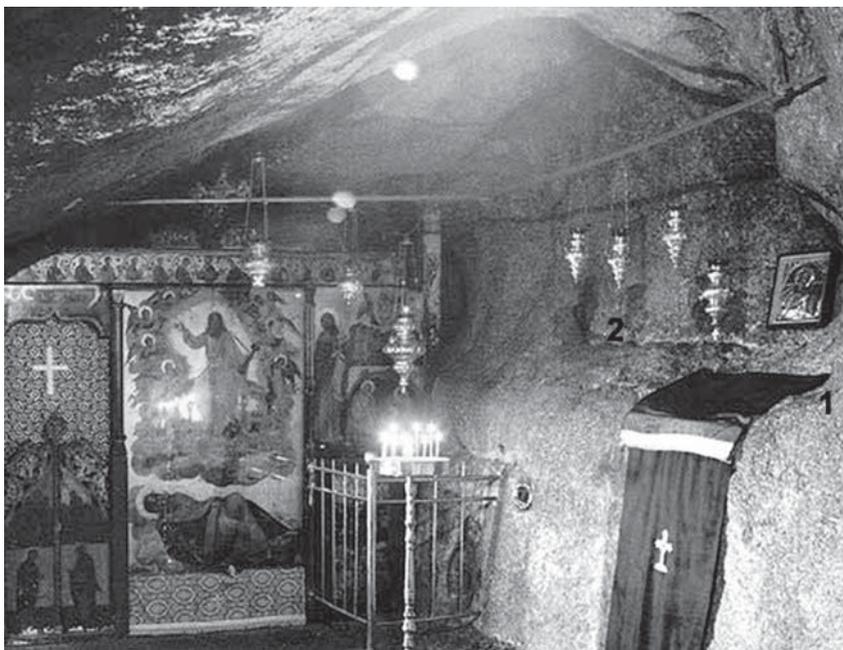


Рис. 2. «Пещера Апокалипсиса» на острове Патмос (Греция):

1. Престол, бывший «сидением» апостола; 2. Чашеобразное углубление «жертвенника». Фотография М.В. Соболевой, 2007 г.

+155 г.), относились как храму¹. Престол, занявший уступ, или нишу в апсиде, бывший в 81–96 годах I века н.э. «сидением» апостола, сформирован для «пролива» по нему жидкости (рис. 2, 1), а жертвенник, тоже имеющий чашеобразное углубление (рис. 2, 2), расположен в непосредственной близости от престола, составляя с ним единство самого литургического объекта, как в храмовой пещере Чилтер-Кобы.

Первое письменное свидетельство о древнейшем христианском храме относится к 201 году (разрушение христианского храма наводнением в Эфесе)², а в 202 году также в храме вместе с прихожанами гибнет святитель Ирией Лионский. Прототипом литургических устройств в подобных храмах могла быть «Гробница Богородицы» в Иерусалимской Гефсимании. Вопреки мнениям археологов о невозможности датировать это сооружение ранее времени Константина и Елены (вторая четверть IV в.)³, существует «филологическая традиция», по которой место погребения Девы Марии было известно с середины II века н.э.

¹ Фаррар Ф.В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. СПб., 1891. Т. 1. С. 62–83; Аверинцев С.С. Иоанн Богослов // Мифы народов мира: энциклопедия / под ред. С.А. Токарева и др. М., 1991. Т. 1: А–К. С. 549–551.

² Альмов В.А. Указ. соч. С. 22.

³ Беляев Л.А. Указ. соч. С. 43–44.

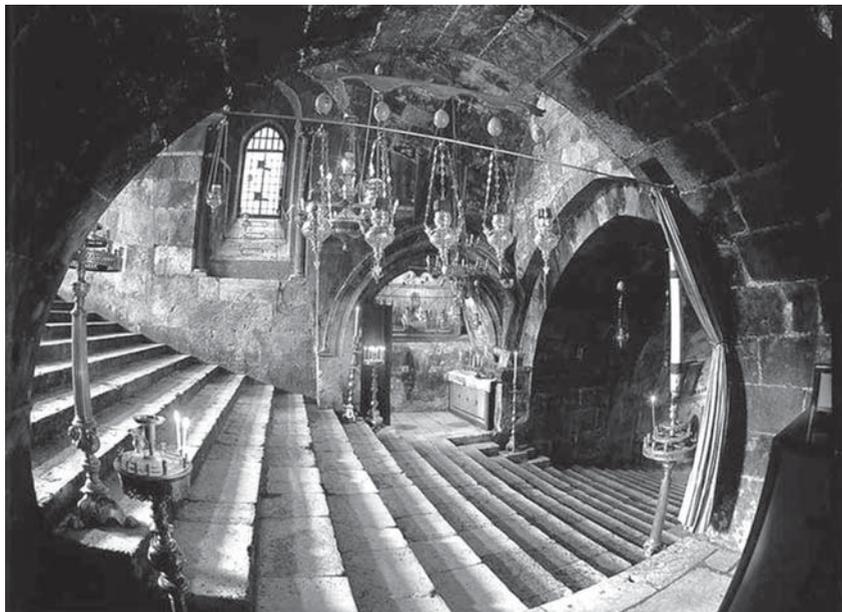


Рис. 3. Тоннель спуска к подземному храму Успения Богородицы в Гефсимании (Иерусалим, Палестина). Вид на погребальную крипту Иосифа Обручника

Дева-Богородица была положена хотя и неподалеку от захоронений своей родни (родителей — праведных Иоакима и Анны — и мужа — Иосифа Обручника), но в «новом гробе», как это передано апокрифом Протоевангелия — «Книгой Иакова»¹. Именно это «особое помещение» и застал опустевшим ап. Дидим Иуда Фома, опоздавший на погребение Марии на три дня. Древнейшая версия **Протоевангелия от Иакова** содержится в *папирусе Бодмера* (находка в Египте, 1958 г.) и датируется временем от середины II века по Р.Х., а Ориген на рубеже II–III веков излагает по этому источнику свои сведения о Богородице².

Даже оформление Гробницы Богородицы походило на пещеру Иосифа Аримафейского, на три дня принявшую Тело Христа: трансенну в Гробе Господнем дублирует сохранившаяся и ныне доступная к обозрению трансенна в Гробнице Богородицы в Гефсимании³, расположенной в восточной части Иерусалима над протоком Кедрона, у подножия западного склона Елеонской (Масличной) горы. Это достаточно обширный (34×6 м) пещерный храм, в который ведет не менее значительный тоннель со спуском в 48 ступеней. По бокам тоннеля расположены крипты (ныне часовни) с погребениями Иосифа Обручника (рис. 3) и родителей Богоматери. Внутри пещерного храма Успе-

¹ Свенцикая И. Апокрифические евангелия: Исследования, тексты, комментарии. М., 1996. С. 124–125, 129–145.

² Там же. С. 106.

³ Беляев Л.А. Указ. соч. С. 44.

ния Богородицы в скальном останце размещается крипта, несколько углубленная в восточную стену скалы, с двумя входами, где Мария была погребена. Место ее погребения в очень небольшом помещении склепа (рис. 4) — такая же «лавица», как в Гробе Господнем, закрытая с наружной стороны боковой плитой трансенны, очень умеренно украшенная резьбой. В своде крипты — «ерек» (сквозное отверстие в куполе, свойственное раннеримской архитектуре).



Рис. 4. Крипта Богородицы с погребальной «лавицей» Богородицы (прикрытой плитой трансенны), с «ереком» (круглым отверстием в куполе), свойственным раннеримской архитектуре

Значительный интерес представляет погребальная («горизонтальная») поверхность гефсиманской «лавицы» (рис. 5). Даже учитывая извлечение фрагментов камня с поверхности погребального ложа Богородицы для освящения нововозводимых храмов (такие фрагменты камня, в представлениях христианского мира, обладали всеми свойствами реликвий), поверхность «лавицы» представляется весьма далекой от простой и сколько-нибудь ровной горизонтальной плоскости. Это неглубокий, подтреугольный в сечении желоб, занимающий всю «горизонтальную» поверхность ложа, со стоком с «юга» на «север» и с рядом углублений (см. рис. 5). В этом желобе, проходящем по всей поверхности «лавицы», кроме незначительных по диаметру отверстий, как видно, появившихся при отборе камней-реликвий, имеются два крупных чашеобразных углубления (см. рис. 5), связанных расположением и, следовательно, функционально с желобом-поверхностью погребального ложа Девы Марии.

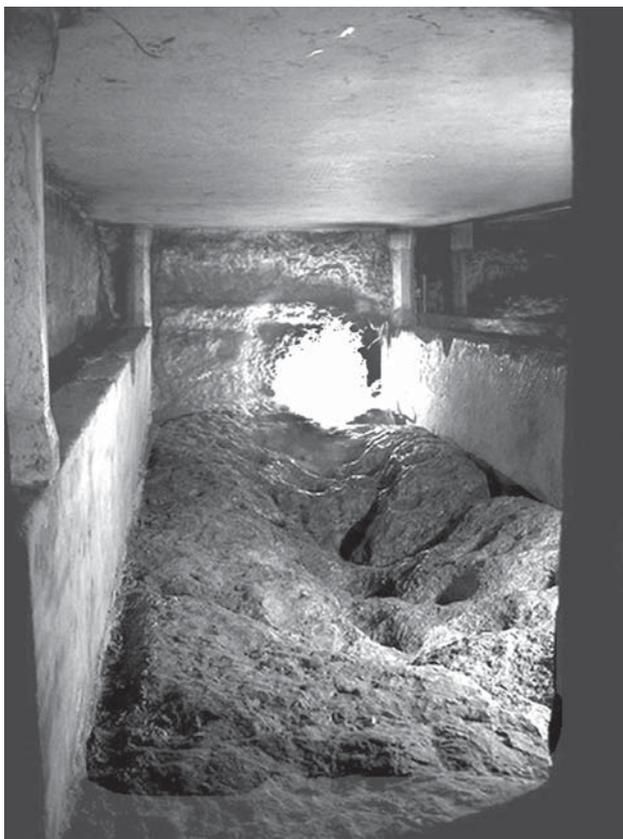


Рис. 5. Погребальная поверхность «лавицы» в крипте Богородицы пещерного храма Успения в Иерусалимской Гефсимании. Поверхность лежанки, поврежденная древними выемками частей камня (в качестве реликвий, освящающих престолы новостроящихся храмов), и крупные чашеобразные углубления по центру углубленной поверхности-желоба



Рис. 6. Погребальная «лежанка» в нише-аркасолии в пещерном склепе на некрополе Корикос у города и крепости Киз-Килисе (пров. Мерсин) на Средиземноморском побережье Турции. Фотография Ю.А. Долотова, 2010 г.

Подобные углубления (для стока жидкостей мертвого тела?) изредка встречаются на поверхностях лежанок, как это устроено в одном из аркасолиев (рис. 6) в некрополе римского времени на Малоазийском побережье (Турция) у Мерсии (Киз-Килисе), возле крепости Корикос, где некоторые погребальные стелы над склепами могут быть интерпретированы как христианские.

Поскольку гефсиманская погребальная «лавица» Божьей Матери являлась таким же престолом, как и «лавица» пещеры Воскресения в храме Гроба Господня, можно с уверенностью констатировать, что чашеобразные углубления и связанный с ними «сливной» желоб на поверхности выступа-«лавицы» являются древнейшими литургическими устройствами. Хотя более поздние отверстия на месте выемки камней, долженствующих послужить после этого реликвиями, значительно нарушают древнюю картину, атрибуция неровностей поверхности гефсиманской «лавицы» — чашеобразных углублений, связанных с желобом, — не оставляет сомнений в характере их использования. Престол-«лавица» в Гефсиманской крипте Богородицы имеет все характеристики престолов, предназначенных для *проливания* по их поверхности вина во время древнейшей литургии при преосуществлении вина в Кровь Спасителя; подобные функции имел камень-престол со следом стопы, приписываемой Иоанну Предтече, в пещерном храме Saba Cave возле Иерусалима¹, и первохристиан-

¹ Gibson Sh. The Cave of John the Baptist: The First Archaeological Evidence of the Historical Reality of the Gospel Story. London, 2005. P. 42–46, 123–138, 415; Шевченко Ю.Ю. Ближневосточные образцы раннесредневекового пещерно-храмового строительства юга Восточной Европы // Христианство в регионах мира. Вып. 2 / отв. ред. Т.А. Бернштам, А.И. Терюков. СПб., 2008. С. 152–156, рис. 4.

ские престолы ранневизантийского времени в пещерном храме Иоанна Божьего на о. Патмос и в Крымской Чилтер-Кобе¹.

Как склеп, высеченный в скале для Иосифа Аримафейского, исключительно волей случая стал пещерой Воскресения Христова, так и крипта Богородицы в Гефсимании не была изначально предназначена для успения Девы Марии. Богородицу положили на уже готовое и подготовленное для совершенно иных целей ложе, с этих пор ставшее погребальным. В таком контексте бросается в глаза изначальное существование на поверхности этого скального выступа, вряд ли предназначенного для погребения, не горизонтальной плиты, как во множестве позднеримских (раннеримских) склепов рубежа эр², а наличие конического углубления желоба на его поверхности. Нельзя исключить также первозданности чашеобразных углублений в поверхности выступа-«лавицы», сделавшего крипту погребальной.

Возможно, подобное оформление поверхности гефсиманской «лавицы» связано с тем обстоятельством, что вначале она не являлась обычным погребальным ложем, но была еще и местом, предназначенным для бальзамирования³. В этом случае «сливное устройство» в виде углублений, связанных желобом, на поверхности «лавицы», так или иначе являвшейся артефактом древней погребальной практики, представляется абсолютной функциональной необходимостью. В иудейской среде (видимо со времен «египетского плена») были распространены сведения о мумификации: 40 дней продолжался наиболее «скоростной» процесс бальзамирования в Египте. Ветхий Завет усвоил именно эту — сорокадневную — продолжительность процесса бальзамирования (Быт. 50: 3–5)⁴, олицетворявшую с этих пор время перехода в иной, потусторонний

¹ Шевченко Ю.Ю. О времени возможного возникновения... С. 94–117.

² Юрочкин В.Ю. Происхождение склепов Центрального и Юго-Западного Крыма: Боспор или Кавказ? // Боспорский феномен: Погребальные памятники и святилища: Материалы Международной научной конференции. СПб., 2002. Ч. 2. С. 125–137.

³ Матье М.Э. Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей // Вопросы истории религии и атеизма. 1958. № 5. С. 344–362; Рубинштейн Р.И. Погребальные обряды по 151 главе «Книги мертвых» // Тутанхамон и его время. М., 1976. С. 129–143; Павлова О.И. Древнеегипетские представления о воскресении мертвых // Древний Египет и христианство (К 2000-летию христианства): материалы науч. конф., 30 октября — 2 ноября 2000 г. М., 2000. С. 103–105; Бадж Э.А.У. «Мумия»: Материалы археологических исследований египетских гробниц. М., 2001. С. 152–225. См.: (без автора) Рец. на: «Мумия». Материалы исследования египетских гробниц. М.: Алетей, 2001. 528 с., илл. URL: сайт «Маат». Ассоциация по изучению Древнего Египта. <http://maat.org.ru/books/0010.shtml>; Он же. Египетская книга мертвых. М., 2004. С. 152–224 (См.: Солкин В. Рец. на: Египетская «Книга мертвых». Папирус Ани в переводе Э.А. Уоллеса Баджа / пер. с англ. С.В. Архиповой. М.: Алетей, 2003. 416 с., ил. (Традиции, религия, культура). URL: сайт «Маат». Ассоциация по изучению Древнего Египта. <http://maat.org.ru/books/0019.shtml>. Ср.: Бадж Э.А.У. Египетская книга мертвых / пер. с англ. К. Корсакова. СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 85, сл., 144, сл., 225, сл.; Дюнан Ф., Лихтенберг Р. Мумии. Путешествие в вечность. М., 2003. С. 38–65. См.: Солкин В. Рецензия на: Дюнан Ф., Лихтенберг Р. Мумии. Путешествие в вечность / пер. Е. Сутоцкой. М.: Астрель, АСТ, 2003. 144 с.: илл. URL: сайт «Маат». Ассоциация по изучению Древнего Египта. <http://maat.org.ru/books/0016.shtml>.

⁴ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами. Перепечатано с синодального издания. «Русский Валаам» в Финляндии. Printed and permission Avainsanova ry. Helsinki, Finland (без г./изд.). С. 56 (Быт. 50: 3–5).

мир, что сохранилось и в христианском мироощущении как египетское наследие¹.

Столь длительные священнодействия, как акт бальзамирования трупа, проводились не в погребальных покоех, а в специально отведенных храмовых помещениях². Судя по расположению «крипты Богородицы» внутри скального останца, расположенного в очень значительном (храмовом) пещерном помещении, которое стало со времен августы Елены (326 г.) христианской подземной церковью Успения Богоматери, можно предположить, что Мария была погребена в подземелье особо сакральном, которое и было предназначено для обряда мумификации. Такое утверждение согласуется с тем, что скончавшиеся ранее ее родители — праведные Иоаким и Анна, — как и Иосиф Обручник, были положены не в этом обширном подземном зале (где в останце скалы разместилась крипта Богородицы), а вне его — в небольших гипогеях, расположенных на половине центрального спуска в эту крупногабаритную пещеру (см. рис. 3).

Все изложенное выстраивается в достаточно стройную версию.

Богородица была погребена отнюдь не в склепе, а в помещении, расположенном в скальном останце посреди другого, намного более значительного (дохристианского, храмового) подземного помещения, расположенного в прямой досягаемости от мест погребения, в которых и были похоронены праведные Иоаким, Анна и Иосиф Обручник. Именно такое место и должно было занимать помещение, предназначенное для особо сакральной церемонии мумификации. Выступ-«лавица» в «крипте Богородицы», на который было положено Тело Пресвятой Девы, имел желоб и связанные с ним углубления в поверхности, предназначенные для стока жидкостей мертвого тела. Именно они послужили прототипом грядущих литургических устройств в самых ранних христианских престолах, предназначенных для проливания по поверхности престола вина при его преосуществлении в Кровь Христа. Реальная кровь (и лимфа), некогда стекавшая по плите во время подготовки реальных тел к мумификации, была хронологически предшествующим прообразом процесса духовного перерождения реального вина в символическую Кровь Спасителя. В результате на древнейших престолах существуют желобки, предназначенные для «пролива» вина, в процессе его преосуществления в Кровь Спасителя³. Не исключена связь «проливных» желобков на поверхностях древних престолов и с чином елеосвящения, поскольку без миропомазания, по видимому, не обходился обряд крещения неофитов ранней (единой) Церкви⁴.

Проникновение египетской идеологии и обрядности в христианство через посредство иудейской традиции или непосредственно⁵ получает в изложенной версии еще один дополнительный аргумент.

¹ *Рубинштейн Р.И.* Книга мертвых и отношение древних египтян к смерти // Ж.Ф. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов: сб. статей. М., 1979. С. 72–87; *Толмачева Е.Г.* Копты: Египет без фараонов. М., 2003. С. 18–23, 35–38, 46–57.

² *Бадж Э.А.У.* «Мумия». С. 152–225; *Дюнан Ф., Лихтенберг Р.* Указ. соч. С. 38–65; *Бадж Э.А.У.* Египетская книга мертвых. 2008. С. 85, сл., 144, сл., 225, сл.

³ *Шевченко Ю.Ю.* О времени возможного возникновения. С. 94–117.

⁴ *Мещерская Е.Н.* Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М., 1997. С. 158, 170, 186–188, 237, 243–244, 258–260, 334, 337, 345, 359, прим. 52.

⁵ *Павлова О.И.* Указ. соч. С. 103–105; *Толмачева Е.Г.* Указ. соч. С. 35–38, 42–46.

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ

Михаил Алексеевский

ПРОБЛЕМЫ ФИКСАЦИИ ПОХОРОННО- ПОМИНАЛЬНОЙ ПЛАЧЕВОЙ ТРАДИЦИИ (К.В. ЧИСТОВ И ВОПРОС ОБ АУТЕНТИЧНОСТИ ЗАПИСЕЙ ПРИЧИТАНИЙ)

Русские причитания были одной из постоянных тем научного интереса К.В. Чистова, его работы об этом жанре, выходявшие на протяжении почти полувека¹, уже давно признаны классическими. Наибольшую известность имеют две монографии К.В. Чистова, посвященные жизни и творчеству И. Федосовой², а также подготовленное совместно с Б.Е. Чистовой двухтомное переиздание в серии «Литературные памятники» знаменитой книги Е.В. Барсова³, включающее большую статью К.В. Чистова «“Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым” в истории русской культуры»⁴, которую, по

¹ Первая научная статья ученого вышла в 1947 году и была посвящена влиянию плачей знаменитой вопленицы И. Федосовой на творчества Н.А. Некрасова (*Чистов К.В.* Некрасов и сказительница Ирина Федосова // Научный бюллетень Ленинградского государственного университета. 1947. № 16/17. С. 39–45), а одной из последних его работ стала статья о ритмике заонежских причитаний, опубликованная в 2004 году (*Чистов К.В.* Заметки об особенностях ритмики заонежских причитаний // Русский Север: аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. СПб., 2004. С. 125–127).

² *Чистов К.В.* Народная поэтесса И.А. Федосова: Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955; *Он же.* Ирина Андреевна Федосова: Историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1988.

³ Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. СПб., 1997.

⁴ *Чистов К.В.* «Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым» в истории русской культуры // Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1. С. 400–495.

справедливому замечанию С.М. Лойтер¹, можно считать еще одной его монографией.

Не меньшее значение для современной фольклористики имеют теоретические работы К.В. Чистова о причитаниях. Можно сказать, что в последние несколько десятилетий изучение причитаний отечественными фольклористами в значительной степени шло по тому пути, который был обозначен в его программных статьях по этой теме². Большое значение не только для исследования причитаний, но и для фольклористики в целом имеет небольшая статья К.В. Чистова «Исполнитель фольклора и его текст», посвященная влиянию условий записи на исполнение фольклорного текста³. В ней на примере записей причитаний И. Федосовой, сделанных в разное время при различных обстоятельствах, рассматриваются некоторые типы трансформации фольклорного текста под влиянием условий исполнения. Попутно К.В. Чистов ставит очень важный и болезненный для изучения причитаний вопрос о степени аутентичности имеющихся записей похоронно-поминальных причитаний и предлагает один из вариантов его решения. За годы, прошедшие с момента выхода статьи, обозначенная К.В. Чистовым проблема не утратила своей актуальности. В данной работе мы попытаемся предложить нечто вроде развернутого комментария к отдельным положениям статьи «Исполнитель фольклора и его текст», используя новейшие полевые записи.

* * *

Вопрос о том, как соотносятся между собой «естественные» (исполненные во время обряда) и «неестественные» (исполненные вне обряда, как правило, по просьбе собирателя) причитания, был поставлен К.В. Чистовым задолго до выхода статьи «Исполнитель фольклора и его текст». Еще в монографии 1955 года он писал: «“Естественное” исполнение причитания возникает по совершенно определенному поводу и имеет специфическую эмоциональную атмосферу, неповторимую не только в условиях записи, но и при следующем причитании. Поэтому и текст причитаний принципиально неповторим. <...> Отсюда прямо следует, что вне проводов рекрута немислимо исполнение рекрутского причитания, вне похорон — похоронного причитания и т.д.»⁴.

В интересующей нас статье исследователь развивает данное положение и объясняет, почему собирателю почти невозможно добиться «естественного»

¹ Лойтер С.М. Второе издание «Причитаний Северного края, собранных Е.В. Барсовым» // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: докл. III Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения—99». Петрозаводск, 2001. С. 187—193.

² Чистов К.В. Причитания у славянских и финно-угорских народов: Некоторые итоги и перспективы изучения // Симпозиум—79 по прибалтийско-финской филологии, 22—24 мая 1979; тез. докл. Петрозаводск, 1979. С. 13—20 (эта работа впоследствии дважды переиздавалась); *Он же*. Современные проблемы изучения причитаний восточных славян // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд»: тез. докл. М., 1985. С. 129.

³ Чистов К.В. Исполнитель фольклора и его текст // От мифа к литературе: сб. в честь 75-летия Е.М. Мелетинского. М., 1993. С. 91—100. Далее текст статьи цитируется по переизданию: Чистов К.В. Исполнитель фольклора и его текст // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 134—143.

⁴ Чистов К.В. Народная поэссса. С. 260—261.

исполнения похоронного плача: «Прямая связь текста причитаний с эмоциональной ситуацией, в которой совершаются похоронный обряд и сами похороны, создает трудно преодолимые сложности для собирателя. Если при записи любой сказки или песни, предания и т.д. собиратель стремится создать условия исполнения, приближенные к естественным, для того чтобы зафиксировать текст в виде, максимально адекватном тому, который обычно звучит в отсутствие собирателя, то преднамеренное и искусственное создание “естественных” условий для записи похоронных причитаний практически невозможно. Никто не станет умирать и его не станут хоронить для того, чтобы собиратель записал причитание»¹.

Действительно, как показывает практика, собиратели чаще всего записывают причитания вне обряда. Случаи фиксации причитаний в естественном бытовании очень редки по целому ряду причин этического и технического характера. Между тем общеизвестно, что отличительной чертой причитаний как жанра является их импровизационный характер. Не существует двух одинаковых плачей, причем в данном случае речь идет не об обычном для традиционной культуры варьировании устойчивого текста. Каждое причитание складывается одномоментно в процессе совершения обряда. Хотя плакальщица активно использует «общие места», характерные для локальной традиции причетов, каждый порождаемый ею плач уникален, так как посвящен определенному человеку — покойнику, конкретные обстоятельства жизни и смерти которого иногда упоминаются в тексте. Предлагая информанту причитать под запись вне обряда, часто спустя значительное время после похорон, собиратель может записать текст очень далекий от того, который звучал во время «настоящего» оплакивания, о чем и пишет К.В. Чистов.

Однако если принять эту логику, то мы неизбежно приходим к ужасному выводу: получается, что подавляющее большинство текстов, которые записываются и исследуются фольклористами как похоронно-поминальные причитания, на самом деле являются чем-то иным. О некоторых вариантах решения этой методологической проблемы (в том числе и о тех, которые предлагал К.В. Чистов) мы расскажем ниже, а пока признаем, что эта проблема очень серьезная, и не факт, что она вообще может быть полностью решена.

Все вышесказанное требует одной важной оговорки: если разделить похоронные и поминальные причитания, то выяснится, что вопрос об аутентичности записей последних стоит менее остро. Дело в том, что похоронные и поминальные причитания сильно отличаются и по форме, и по способу бытования. В похоронных плачах большое значение имеет импровизация вопленицы. Для них характерно упоминание тех или иных обстоятельств жизни и смерти покойника, оценка его личных качеств, рефлексия вопленицы по поводу своей тяжелой судьбы. Похоронные причитания очень эмоциональные, неровные по синтаксису, в них чаще встречаются восклицания.

Поминальные причитания, напротив, более спокойные, обезличенные, в них практически нет импровизации, не упоминаются биографические подробности, касающиеся покойного. Показательно, что поминальные причитания в значительно большей степени клишированы: если сравнить несколько поминальных причитаний, принадлежащих к одной локальной традиции, воз-

¹ Чистов К.В. Исполнитель фольклора. С. 135–136.

никает ощущение, что все они являются вариантами одного текста, настолько они близки по структуре и поэтическим образам.

Эти различия объясняются несколькими причинами. Во-первых, поминальные причитания вопленицы исполняют значительно чаще, чем похоронные. Каждый похоронный плач исполняется только один раз, в момент совершения обряда, в то время как поминальные плачи звучат на 9-й, 40-й день, в годовщины со дня смерти, в годовые поминальные дни. При этом плакальщица раз за разом причитывает в одной и той же ситуации (она приходит на кладбище на могилу), а во время похорон исполняются причеты, связанные с тем или иным этапом обряда, так что плакальщица должна реагировать на изменяющиеся обстоятельства.

Следует отметить, что ситуация, когда плакальщица у себя дома причитает по просьбе собирателя, существенно ближе именно к ситуации плача на кладбище в поминальные дни. Если исполнительница несколько раз в год ходит причитать на кладбище, то для нее сравнительно легко воспроизвести плач и в «неестественных» условиях. Такие записи следует признать вполне аутентичными.

Показательно, что собирательская стратегия и методика опроса во многом определяют, какие именно причитания (похоронные или поминальные) будут записаны. Если о причитаниях спрашивают в контексте похоронной обрядности (например, после вопросов о том, что клали в гроб, что бросали в могилу), то, как правило, информант начинает вспоминать похоронные причитания. Если же собиратели ставят цель зафиксировать именно причетную традицию и задают вопросы только о причитаниях, то обычно им рассказывают о поминальных плачах. Не случайно большинство причитаний, вошедших в сборник «Русские плачи Карелии»¹, являются поминальными; это произошло вследствие того, что сборник был составлен из записей экспедиций, участники которых специально ставили своей главной задачей фиксацию плачевой культуры региона. Необходимо отметить, что и эта особенность была (пусть и очень бегло) отмечена в статье К.В. Чистова. Он писал о том, что рядовая вопленица «обычно не в силах вне обряда воспроизвести подлинный текст причитания. <...> Она либо произносит (в ответ на просьбу собирателя) поминальное причитание <...> либо ее текст оказывается набором формул, нередко расставленных в довольно произвольном порядке»².

Хотя бы отчасти реабилитировав записи поминальных плачей, вернемся к проблеме аутентичности причитаний, звучащих во время похорон. Возможно ли здесь найти какой-то выход из методологического тупика? Один из вариантов решения данной проблемы предложила в 1964 году Т.И. Орнатская. По ее мнению, исследователю причитаний необходимо дифференцированно подходить к записанному материалу и стремиться на записях, сделанных во время самого обряда, проверять аутентичность записей «искусственных»³.

К.В. Чистов скептически относился к этой идее и писал о методологических проблемах, с которыми сталкивается исследователь, пытающийся запи-

¹ Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940.

² Чистов К.В. Исполнитель фольклора. С. 136.

³ Орнатская Т.И. Современные записи традиционного обрядового фольклора // Русский фольклор. М.; Л., 1964. Т. IX: Проблемы современного народного творчества. С. 295.

сывать причитания в естественном бытовании: «Собиратель с бумагой и карандашом, записывающий принародно вопли причитывающей, представлялся деревенским жителям фигурой кошунственной. Недаром при всем богатстве записей русских причитаний среди них не обнаруживаются варианты, записанные в ходе натурального похоронного обряда. Исключение составляют две-три записи¹, не вызывающие доверия»². Таким образом, исследователь полагал, что проверить «естественными» записями «искусственные» невозможно из-за фактического отсутствия первых.

В то же время К.В. Чистов считал, что решением проблемы могут стать записи от особо талантливых профессиональных плакальщиц: «Только специально одаренным исполнительницам удастся мысленно восстановить социальную, психологическую и эмоциональную ситуацию, вжиться в нее и либо приблизиться к когда-то звучащему тексту, либо создать совершенно новый текст, который мог бы быть произнесен в естественных условиях. Из известных русской фольклористике исполнительниц причети это удавалось только нескольким»³. Далее автор перечисляет «пантеон» великих севернорусских плакальщиц: И.А. Федосова, А.С. Богданова-Зиновьева, А.М. Пашкова и др. Если следовать этой логике, то записи от всех других плакальщиц являются не аутентичными.

Однако, как хорошо знал К.В. Чистов, существует и другая проблема. Плачи известных вопленниц тоже могут вызывать сомнение в аутентичности, причем особенно часто подобные вопросы возникали по отношению к плачам И. Федосовой. Так, М.К. Азадовский во вступлении к сборнику «Ленские причитания» (1922) писал: «Причитания, записанные и собранные Е.В. Барсовым, значительно отличаются не только от малорусских или белорусских, но даже и от прочих северно-великорусских»⁴. Высказывались и более радикальные соображения по этому поводу, например, В.И. Харитонова несколько раз заявляла, что некоторые плачи Федосовой нужно считать не фольклорными, а авторскими произведениями⁵.

К.В. Чистов подробно разбирал этот вопрос в статье о «Причитаниях Северного края» и пришел к выводу, что полностью отлучать И.А. Федосову ни в коем случае недопустимо⁶. Как он показал, даже весьма вольные импровизации Федосовой строятся на традиционных для северных причитаний поэтических формулах, в них отражаются элементы похоронного обряда, характерные для местной традиции. Однако К.В. Чистов признавал, что «тексты причитаний даровитых вопленниц, записанных в XIX веке, довольно далеки от

¹ В монографии 1955 года К.В. Чистов был еще более категоричен и утверждал, что «естественных» записей вообще не существует: «В момент “первого” исполнения запись по многим причинам невозможна и до сих пор никому не удавалась» (*Чистов К.В.* Народная поэтесса. С. 263).

² *Чистов К.В.* Исполнитель фольклора. С. 136.

³ Там же.

⁴ *Азадовский М.К.* Ленские причитания. Чита, 1922. С. 10.

⁵ *Харитонова В.И.* Специфика вариативности причети // Традиции русского фольклора. М., 1986. С. 167; *Она же.* Восточнославянская причеть и ее исполнители // Фольклор народов РСФСР: Межэтнические фольклорные связи. Уфа, 1987. С. 145–147.

⁶ *Чистов К.В.* «Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым». С. 462–469.

«естественных текстов», о которых, впрочем, мы знаем явно недостаточно»¹. Учитывая своеобразие и уникальность записей от И. Федосовой, он еще в 1955 году предложил называть ее «народной поэтессой», а ее причитания — «плачами-поэмами»².

Возможно ли в наши дни попытаться что-то узнать о «естественных» текстах причитаний? С одной стороны, в настоящее время традиция причитывания по покойнику продолжает угасать, найти профессиональных плакальщиц становится очень сложно³, а особо одаренных вопленниц (уровня И.А. Федосовой, А.С. Богдановой-Зиновьевой, А.М. Пашковой) — просто невозможно. С другой стороны, определенных успехов помогает добиться продуманная тактика опроса носителя традиции, например, собиратель может не сразу требовать исполнить причитания, а сперва расспросить плакальщицу о контексте их бытования. Вопросы собирателя о том, как причитают во время похорон, могут быть полезны в двух отношениях. С одной стороны, информация, полученная в ходе такого опроса, ценна сама по себе, знание обрядового контекста помогает более точно интерпретировать сами тексты. С другой стороны, когда информант начинает постепенно припоминать обстоятельства исполнения причитания, он словно погружается в атмосферу обряда и может более точно воспроизвести сам текст.

В то же время нельзя сбрасывать со счетов и идею сравнения «естественных» и «искусственных» причитаний, тем более что сейчас в нашем распоряжении оказывается все больше «естественных» записей. В последние годы с развитием аудио- и видеозаписывающей техники «вызывающие доверие» фиксации живого бытования обрядов осуществляются все чаще, однако большинство подобных записей пока не опубликовано⁴. Следует отметить, что при фиксации плачевой традиции других народов (карел⁵, болгар⁶, сер-

¹ Чистов К.В. «Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым». С. 465.

² Чистов К.В. Народная поэтесса. С. 266–279.

³ Подробнее о процессе угасания традиции причетов по покойнику на Русском Севере см.: Алексеевский М.Д. Похоронно-поминальные причитания Русского Севера: проблемы собирания и современное состояние традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики: сб. науч. тр. Сыктывкар, 2008. Вып. 4. С. 36–45. В то же время необходимо отметить, что и в наши дни в экспедициях удается делать записи от профессиональных вопленниц. Так, ценные материалы по этой теме удалось собрать во время экспедиции Государственного республиканского центра русского фольклора в Селивановский район Владимирской области в 2009 году (см.: Алексеевский М.Д. Похоронно-поминальные причитания // Традиционная культура Селивановского края. М., 2011 (в печати).

⁴ Из опубликованных материалов наиболее ценно в этом отношении визуальное описание похоронного обряда с текстами причитаний, сделанное участниками экспедиции МГУ в дер. Большое Кротово Пинежского р-на Архангельской обл. в начале 1970-х годов: Поскребышева В., Шмелева Т. Описание похоронного обряда // Обрядовая поэзия Пинежья (Русский традиционный фольклор в современных записях). М., 1980. С. 135–139. Ср. подробное описание поминального ритуала с текстами причитаний, сделанное А.Д. Цветковой у родственников в д. Рымы Макарьевского р-на Костромской обл. в 2006 году: Цветкова А.Д. Причитания Макарьевского края // Живая старина. 2008. № 2. С. 44–47.

⁵ Степанова А.С. О собирании, современном состоянии и некоторых особенностях поэтического языка карельских причитаний // Карельские причитания. Петрозаводск, 1976. С. 21–22; Конкка У.С. Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 33.

⁶ Кауфман Н., Кауфман Д. Погребални и други оплаквания в България. София, 1988.

бов¹, греков², цыган³) записи причитаний в условиях реального бытования встречаются значительно чаще.

Для примера рассмотрим один случай, когда похоронные причитания с разницей в несколько дней удалось записать от одного информанта и в «естественной», и в «неестественной» обстановке. Летом 1996 года экспедиция лаборатории фольклора Российского государственного гуманитарного университета (руководитель — А.Б. Мороз) работала в селе Ухта Каргопольского района Архангельской области. В то время когда экспедиция находились в селе, там скончался пожилой местный житель. На похоронах его сестра Анна Кузьминична Падчина (1921 г.р.) исполняла причитания, обрывки из которых смогли зафиксировать собиратели, присутствовавшие во время обряда. Расшифровка этих записей вызвала большие сложности, так как из-за всхлипывания плакальщицы слова причета было сложно разобрать. Однако и те отрывки⁴, которые удалось разобрать, мало напоминали привычные тексты причитаний:

*Ой, Лёня, прости меня, ой...
Что ты меня оставил одну...
...мою милую-любимую...
Прости, любимый...
Может, чем да виновата.*

Может сложиться впечатление, что А.К. Падчина просто плохо владеет причетной традицией, поэтому ее плач во время похорон получился таким куцым, обрывочным, малохудожественным. Однако через несколько дней собиратели специально пришли в гости к А.К. Падчиной и выяснили, что ее можно считать практически профессиональной плакальщицей: *Покуда я могла, дак к каждому покойнику ходила.*

Разумеется, разговор зашел о недавно прошедших похоронах, на которых Анна Кузьминична причитала по брату. Уже вне обряда она специально для собирателей воспроизвела несколько причитаний, однако эти тексты оказались очень далеки от тех, что несколько дней назад звучали на похоронах:

Когда везут, причитать можно, выносят из избы тожэ, ну когда приходишь к родным, дак соболезнаешь, причитаешь. Ну вот я, например, к Галине Ивановне⁵ ходила, дак сразу пришла и мол:

*Я пришла, подружка милая,
Не на праздник, не на гостбищэ,
А на великое-то на горюшко.
Уж налетели чёрны вороны,
Да вот на вашу-ту светлу свитлицу,*

¹ Halpern B. Text and Context in Serbian Ritual Lament // Canadian-American Slavic Studies. 1981. Vol. 15. P. 52–60.

² Serematakis N. The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani. Chicago, 1991; Herzfeld M. In Defiance of Destiny: the Management of Time and Gender at a Cretan Funeral // American Ethnologist. 1993. Vol. 20. P. 241–255.

³ См. документальный фильм Филиппо Боннини Баральди “Plan séquence d’une mort criée” (2005).

⁴ Здесь и далее записи от А.К. Падчиной цитируются по публикации: Алексеевский М.Д. Похоронно-поминальные причитания Русского Севера в современных записях. С. 113–139.

⁵ Галина Ивановна — вдова брата А.К. Падчиной.

Елена Самойлова

АНТРОПОМОРФНЫЕ ФИГУРЫ В КОНТЕКСТЕ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ СЕВЕРНОРУССКОЙ ДЕРЕВНИ

Пришла соседка и говорит: «Паранья, Настасья-то умерла, надо из одёжи куклу сделать».

ПМА¹: Власова Н.М., д. Кокшенская,
Нюксенский район. 2009 г.

В современной севернорусской деревне похоронно-поминальная обрядность сохраняет неизменными элементы, известные по записям столетней и более давности. В их числе и некоторые вещественные атрибуты обряда — предметные проекции памяти об умерших.

В этой работе я сосредоточиваю внимание на антропоморфных фигурах как составной части предметной атрибутики обряда, которая до сих пор остается малоисследованной. Во время зимней экспедиции 2009 года в Нюксенский район Вологодской области² я зафиксировала несколько свидетельств использования антропоморфных изображений (в местной лексике — «кукол» и «чучел»), которые изготавливались из разных материалов родственниками умершего. До сих пор описание таких изображений в структуре похоронного обряда подробно излагалось в трудах этнографов-сибиреведов³ конца XIX — начала XX века. Подробный анализ использования изображений-предков в ритуальных практиках народов Сибири нашел отражение в монографии Д.К. Зеленина «Культ онгонов в Сибири»⁴ и в работах современных исследователей⁵. Стимулом к написанию данной статьи послужили рассказы деревенских жителей об изготовлении антропоморфных изображений умерших в поминальные дни, записанные в Верхнеуфтюгском сельском поселении Нюксенского района Вологодской области. Целенаправленные поиски дали

¹ ПМА — здесь и далее ссылки на полевые материалы автора. Материалы хранятся в архиве Фольклорно-этнографического центра им. А.М. Мехнецова Санкт-Петербургской консерватории (далее — АФЭЦ).

² АФЭЦ, основной видеофонд (далее — ОВФ): 1483–1496 (указываются номера кассет с видеозаписями).

³ Среди авторов XIX века отметим этнографические труды П.П. Шимкевича, исследовавшего культуру нанаяв (гольдов), Г.Н. Потанина, изучавшего культуру бурят и ойрогов, Н.Л. Гондатти и С.К. Патканова, работавших в среде иртышских остяков (хантов).

⁴ Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.

⁵ Павлинская Л.Р. Мифы народов Сибири о «происхождении» смерти // Мифология смерти: структура, функции и семантика погребального обряда: Этнографические очерки. СПб., 2007. С. 8–29; Алексеенко Е.А. Жизнь и смерть в представлениях народов бассейна Енисея // Там же. С. 30–50; Федорова Е.Г. Представления о смерти, мире мертвых и погребальный обряд обских укров // Там же. С. 198–220.

еще ряд свидетельств из различных районов севернорусской зоны. Несмотря на немногочисленность, эти свидетельства остаются уникальными для данной территории и заслуживают внимания¹.

В качестве основного источника публикации используются полевые материалы, собранные мною на территории Вологодской и Костромской областей в 2006–2009 годах и хранящиеся в архиве Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова; полевые записи руководителя Районного этнокультурного центра д. Пожарище О.Н. Коншина 1996 года, которые частично хранятся в его личном архиве, частично — в архиве Вологодского государственного педагогического университета, но большей частью утрачены и восставлены в результате моего с ним сотрудничества по его воспоминаниям и заметкам в 2009 году. В связи с малочисленностью имеющихся сведений, а также для сравнения и восполнения возникающих лакун привлекаются публикации исследователей XIX–XX веков.

Для определения функциональных характеристик антропоморфных изображений в контексте похоронного обряда и образующихся коммуникационных связей в оппозиции *живые / мертвые* мною были использованы методы и результаты анализа обрядов жизненного цикла, представленные в монографии А.К. Байбурина². В некоторых случаях оказался полезен метод социопрагматического анализа, предложенный Т.Б. Щепанской³. Ориентируясь на этот метод, в статье я рассматриваю:

- *символические объекты в контексте их бытования;*
- *интерпретации их символики, полученные в исследуемой среде⁴;*
- *ответные реакции, выраженные в действиях членов сообщества.*

Предложенную последовательность можно представить в виде краткой формульной записи: *символ* → *интерпретация* → *реакция*.

В соответствии с концепцией А.К. Байбурина использование антропоморфных предметов в системе [похоронного] обряда свидетельствует о повышении их семиотического статуса: «Для вещей, составляющих предметный мир человека, он колеблется в широком диапазоне, от минимальной выраженности знаковых свойств, когда семиотический статус стремится к нулю, до соб-

¹ Автор будет благодарен за указание на другие подобные свидетельства по севернорусскому региону.

² *Байбурина А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

³ *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

⁴ Вслед за К. Гирцем я придерживаюсь мнения, что описания символических систем народа должны иметь ориентацию на действующих лиц и исходить из тех же позиций, «из которых люди сами интерпретируют свой опыт, потому что описывать следует именно то, что люди сами считают», то есть следует начинать с тех формул, в которых они сами описывают то, что с ними происходит: «<...> мы начинаем с нашей интерпретации того, что имеют в виду наши информанты или что они думают, будто имеют в виду, и потом это систематизируем» (*Гирц К.* Насыщенное описание: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб., 1997. Т. 1. С. 183–184; *Geertz C.* Thick Descriptions toward an Interpretive Theory of Culture // *Geertz C.* The Interpretation of Culture. N.Y., 1973. P. 12).

ственно знаков — вещей с максимальным семиотическим статусом»¹. В других ситуациях, например в детских играх с куклами, значение символа становится нейтральным. Система сложившихся народных представлений и верований дает возможность изучения ритуального символа во множестве интерпретаций и позволяет рассматривать его как проявление ритуальной реплики, вызванной реакцией сообщества на конкретное событие (в рассматриваемых случаях — смерть). Данный подход определяет последовательность изложения материала:

— *антропоморфные изображения умерших (чистые / нечистые / святые) в контексте ритуальных практик;*

— *конструирование посмертного статуса;*

— *система межпространственной коммуникации в бинарной оппозиции живые / мертвые.*

Начнем с рассмотрения существующих практик использования антропоморфных изображений умерших, фиксируемых в традиционной культуре конца XIX — первой трети XX века.

АНТРОПОМОРФНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ УМЕРШИХ В КОНТЕКСТЕ РИТУАЛЬНЫХ ПРАКТИК

Почитаемые изображения родителей (чистых умерших). Обратимся к фактам, свидетельствующим об изготовлении антропоморфного изображения умершего жителями Вологодской области. Нам известны три случая, упоминания о которых находим в архивных материалах О. Коншина, руководителя Центра традиционной народной культуры (ЦТНК) д. Пожарише Нюксенского района Вологодской области, собранных в экспедиции 1996 года². Информанты, сообщающие об интересующем нас феномене, родились в первой четверти прошлого века³ и проживали на территории нынешнего Уфюгского сельского поселения. Описываемые события относятся к периоду 1910—1940 годов и свидетельствуют о существовании в локальной традиции фактов использования антропоморфных фигур в похоронно-поминальной обрядности.

В деревнях Заболотье и Кокшенская после похорон устанавливали куклу или *чучело*, изображавших умершего родственника. При изготовлении антропоморфной фигуры использовали *одежду умершего*. Заместитель покойного пребывал в красном углу избы до *сорокового* дня. Жительница д. Кокшенская А.П. Клементьева вспоминает о похоронах бабушки — Августы Павловны: «Ой, много, много было чудес! У нас, эво, умерла сноха-то, Тамарина-та мать,

¹ Понятие семиотического статуса вещей предложено в работе: Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 71—72.

² Копии этих экспедиционных записей частично сохранились в архиве ВГПУ и личном архиве О. Коншина, оригиналы, переданные на хранение в Нюксенский ЦТНК, сгорели вместе со зданием Центра во время пожара в 2007 году.

³ Любовь Николаевна Парыгина, 1907 г.р., д. Заболотье; Анна Павловна Клементьева, 1917 г.р., д. Заболотье; супружеская пара — Федор Михайлович Клементьев, 1931 г.р., Лидия Степановна Парыгина, 1924 г.р. из д. Наквасино.

так ишло Настасья Васильевна¹ натокала: “Сделайтё, — говорит, — чучело. Сделайтё, в горницу и поставьте. Вот из иё одежи. Иё одёжу-то наредите, и пускай она стоит”². Аналогичный пример был записан в той же деревне: «Пришла соседка и говорит: “Паранья, Настасья-то умерла, надо из одёжи куклу сделать. И, потом, куклу, её надо посадить в сутний угол до сорокового дня. Тут она и должна быть. Как поминать станут ли, чего ли, дак унесут”»³.

В приведенных выше примерах изготовление антропоморфного изображения иницируется «знающим» человеком (*знакомой* — подругой умершей в первом случае и *соседкой* — во втором, а не *своими* — близкими родственниками), что может свидетельствовать о переходе ритуального символа из числа общепринятых и распространенных практик в практику специалистов — носителей ритуального знания. В обоих случаях кукла изготавливалась как заместитель женщины, умершей в *преклонном* возрасте «от старости», и хранилась в доме до *сорокового* дня. Смерть (событие в жизни рода, общины) вызывала определенную реакцию, которая выражалась в совершении предусматриваемых традицией действий, в том числе и в изготовлении куклы. В качестве рабочей гипотезы выскажем предположение, что изготовление антропоморфного изображения было возможно лишь в тех случаях, когда умирал от старости человек, пользующийся уважением окружающих, то есть изготовленные куклы были своеобразным оказанием почестей (изготовление куклы = почитание умершего).

Морфология ритуального символа. Обратимся к морфологии образа. Основой для изготовления куклы — *скрутки*, описываемой во втором примере, — служила свернутая рулоном *исподка*⁴ умершей женщины и ее *головной платок*. «“А эта вот, — говорит Любовь Николаевна, — как обычная кукла. Только узла не завязываешь и лицо закрытое. Этот край (платка. — Е.С.) выдернёшь туда (так, чтобы один из углов платка закрывал лицо куклы. — Е.С.)”. Она не живая ведь, поэтому и лицо закрыто, потому шчо не живая»⁵. Реконструированная по экспедиционным зарисовкам О. Коншина кукла похожа на самодельную тряпичную детскую игровую куклу, распространенную в различных регионах России. Реконструкция была выполнена О. Коншиным в феврале 2009 года. Ее *ритуальную* принадлежность выдает *отсутствие узлов* и необычный способ перевязывания платком, *скрывающим кукольное лицо*. Основа куклы — плотно свернутая рулоном женская рубашка из фабричной белой хлопчатобумажной ткани. Нательная одежда покойного, используемая в поминальных и окказиональных обрядах, приобретает особый семиотический статус и поэтому ниже будет рассмотрена отдельно. Туловище куклы обмотано красным головным платком из шерстяных нитей мануфактурного производства. Конструкция

¹ Настасья Васильевна — подруга умершей бабушки, родилась в 60–70-е годы XIX века.

² Архив Вологодского государственного педагогического университета: 2432–05 (указан номер аудиозаписи) Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Кокшенская, 1996 г.

³ Архив Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории (далее — ФЭЦ), основной аудиофонд (далее — ОАФ): 0577 (здесь и далее указан номер файла аудиозаписи), Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

⁴ Исподка — название нательной рубахи (вологод.).

⁵ АФЭЦ ОАФ: 0577, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

фиксируется шерстяным платком зеленого цвета, посредством которого формируется кукольная голова. Несмотря на непропорционально большую голову куклы, в целом она весьма гармонична и достоверно передает человеческий образ. Обретению пропорциональности человеческого тела способствует платок, покрывающий две трети ее поверхности. Его концы не завязываются, как при изготовлении обычной куклы такого типа, а протягиваются под края обмотки, лицо прикрывается одним из углов платка. Длина реконструированной куклы — 31,5 см, окружность — 30 см, разница диаметров *верха* (диаметр кукольной головы) и *низа* (диаметр основания куклы) составляет 2,5 см (12 см вверху и 9,5 см внизу). Диаметральная разница возникает за счет утолщения, образующегося при обмотке верхней части основания шерстяным платком. Такая кукла могла свободно, не нарушая пространственной гармонии, поместиться в красном углу, рядом с образами. Интересная отличительная черта такого рода фигуры — избегание реалистического сходства с замещаемым объектом, предоставляющая свободу воображению. Такого рода фигуры-заместители можно противопоставить другому типу изображений, для которых характерны детализация и конкретика. Примером могут служить антропоморфные изображения на иконах и некоторые образцы резной деревянной скульптуры. Эту группу изображений рассмотрю ниже. Любопытно провести параллель с закрыванием лиц в похоронном обряде, а также с изображением покойника в святочном ряженье (закрывание лица платком, тряпками и т.д., ношение масок).

Несколько отличен вариант изготовления, описываемый информантом из той же деревни Кокшенская, в случае, когда изображение называли *чучелом*: «Сделайте чучело <...> Иё *одёжу-то* наредите, и пускай она стоит». В рассматриваемой нами традиции отличие «чучела» от «куклы» определяется прежде всего величиной изображения¹, которое соответствует *размерам одежды умершего*. Уточнения, полученные от автора записи, свидетельствуют о соответствии размеров чучела человеческому росту — «шчтобы одежда вся нашла»². К сожалению, в имеющейся записи отсутствует информация о материалах, необходимых для создания конструкции. А размеры куклы варьируют в зависимости от ширины полотна свернутой исподки — стержневой основы конструкции.

Нательное белье покойного. Обратим внимание на детали изготовления антропоморфного заместителя. По мнению Э. Лича, любая характерная деталь одежды «может быть использована в качестве метонимического знака данного обряда или функции»³. Автор подчеркивает, что «знаковые отношения отражают близость двух объектов и потому являются главным образом метонимическими»⁴. Изготовленная без узлов кукла⁵ со скрытым под углом платка лицом становится *знаком* принадлежности к миру предков. Именно эти черты

¹ Именно этот аспект выделяет И.А. Морозов, подчеркивая выявленное конструктивное (размер предметов) и функциональное (кукол «хоронят» и закапывают, а чучела сжигаются или разрываются) различие между используемыми в календарных ритуалах куклами и чучелами (Морозов И.А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (кросскультурное исследование идеологии антропоморфизма): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2010. С. 25.).

² АФЭЦ ОАФ: 0577, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

³ Лич. Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001. С. 68.

⁴ Там же. С. 22–23.

⁵ Прочитывается сходство с ритуальным снаряжением покойного.

отличают ее от обычной игровой куклы-скрутки, используемой в детских практиках. Установление метонимической (сущностной) связи между умершим и его изображением достигается посредством использования его одежды (нижнего белья и головного платка). А. ван Геннеп, ссылаясь на наблюдения С.К. Патканова, приводит факт *замещения куклы подушкой и нательным бельем покойного*¹. Это находит подтверждение и в наших полевых материалах. В Никольском и Нюксенском районах Вологодской области одежду покойного, а именно нижнее белье, бережно сохраняют в доме, считая, что она обладает защитной силой — оберегает жилище и его обитателей. Ее хранят на чердаке — «шчобы ветром² не унесло (*крышу*. — *Е.С.*)»³. Приведу свидетельства жителей Нюксенского района: «Вот, шчо с покойного снимут, дак под застреху. Всё вот так, под застрехой там и есть. Да, с каждого (умершего в этом доме. — *Е.С.*) туда и запехивают. Вот, например, чего там, исподка — так и запехнут под застреху. А если ещчэ человек умрёт, дак под другую застреху. Там ведь много застрех-то всяких. Покойников ведь много, часто не бывает. Скажем, с ребён-ка с какого ведь не будешь (одежду хранить. — *Е.С.*). Со старика или старухи — *с большой головы*. Мы, когда бабушка умерла, исподку туда запехнули. [Ее] не трогают, и бельё там лежит»⁴. В Никольском районе нижнее белье покойного также хранят на чердаке, его развешивают на бельевой веревке или кладут в сундук. В хранении одежды покойного и изготвления его антропоморфного изображения проследивается связь *с возрастом покойного*: «С ребенка с какого ведь не будешь», — объясняет информант и тут же утверждает норму: «Со старика или старухи — *с большой головы*».

В Бокситогорском районе Ленинградской области к каменному кресту, стоящему неподалеку от нового кладбища в д. Чудцы (точнее — в ее части, называемой Горка), приносили *одежду умерших детей*: «...у кого умер младенец, приносили»⁵. Т.Б. Щепанская увидела этот крест в 2002 году, и, по ее свидетельству, рубашечки и чепчик, которые были надеты на крест, делали его похожим на младенца, казалось, будто ребенка забыли на улице. Сходные описания приводит и А.А. Панченко⁶.

Использование одежды в качестве знака, замещающего покойного, отмечено и у народов коми. В Косинском районе Коми-Пермяцкого автономного округа в девятый и сороковой день *в красном углу дома вывешивали одежду покойного*: «Дома повесят одежду покойника на гвоздь, тут одежду прихватишь и ревешь. До еды плачут, перед тем как сесть за стол»⁷.

¹ Геннеп А., ван. Обряды перехода. М., 2002. С. 138; Патканов С.К. Иртышские остяки. СПб., 1897. С. 146.

² Ветер приносит немало неприятностей жителям Верхнеуфтюгского с/п, в том числе срывает крыши с деревенских домов (ПМА, Вологодская обл., Нюксенский р-н, 2009–2010 гг.).

³ АФЭЦ ОАФ: 0577 — Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

⁴ Там же.

⁵ Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПб. Ленинградская обл., Бокситогорский р-н, д. Чудцы. Инф.: Татьяна (1952 г.р.), интервью Т.Б. Щепанская (МАЭ РАН).

⁶ Панченко А.А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 183.

⁷ Материалы из личного архива Фадеевой С., касс. 2, 3. Коми-Пермяцкий автономный округ, Косинский р-н, с. Пуксиб. Инф.: Батуева Александра Егоровна, 1931 г.р., запись

Отметим, что одежда покойного играет медиативную роль и при совершении ритуальных действий, связанных с поминанием нечистых покойных, антропоморфные изображения которых будут рассмотрены ниже.

В Буйском районе Костромской области женщина, делавшая аборт, старалась подарить детскую одежду нуждающимся (многодетным, что в традиционном сознании приравнивает эту социальную категорию к нищим), поводом к этому могло послужить видение во сне умершего ребенка: «Вот, говорит, приснилось ей тоже: сидит, говорит, маленькой-то этот. Плачет, и говорит: “А меня без рубашечки похоронили, у меня кожу сдирает”»¹. Схожие ритуалы — одаривание одеждой в случае смерти нечистого покойника (русалки), в том числе и некрещеного ребенка, — проводились и у южных славян: в Купальскую ночь «воронежские крестьяне развешивают им по лесам и прибрежным кустарникам холсты на рубашки»²; «В Україні довго зберігався звичай серед жінок — в русалчін тиждень розвішувати по деревах полотно, що його ніби русалки брали собі на сорочки. Ба більше: на вікнах розкладали гарячий хліб³, гадаючи, що його паром русалки будуть ситі»⁴.

Таким образом, одежда покойного использовалась у разных народов для установления знаковой метонимической связи между объектом и его заместителем и играла важную роль при персонификации сконструированного образа.

Антропоморфные изображения нечистых или заложных покойников. Заслуживает внимания и использование антропоморфных изображений в обрядах весенне-летнего календарного цикла. Д.К. Зеленин отмечает их ярко выраженный поминально-похоронный характер, обращая внимание на связь ритуала с заложными, впрочем не похороненными, а значит нуждающимися в захоронении умершими⁵. В Саратовской губ. старухи «берут ржаной сноп, приделывают руки, обряжают по-бабы, кладут на носилки, воят и несут чучело — русалку (курсив мой. — Е.С.) в ржаное поле, где оставляют на меже»⁶. В Михайловском уезде Рязанской губернии в Петровское заговенье делали куклу «величиною с шестинедельного ребенка, намалевывают ей нос, глаза, рот, наряжают ее в платье. Сделавши из досок гроб, кладут туда куклу, покрывают ее кисеею и убирают цветами»⁷. Русалку провожают до реки и после не-

С. Фадеевой, Т. Голевой, 26.08.08, перевод Т. Голевой.

¹ Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПб. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1728. Инф.: Александра Александровна Шипова, д. Шельково, 1931 г.р., интервьюер Т.Б. Щепанская. Костромская обл., Буйский р-н, 26.07–12.08 2000 г.

² Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 272.

³ Кормление умерших «паром» свежеспеченного хлеба, разломленного на две части, сохраняется в некоторых украинских селах Полтавщины и до настоящего времени. Во время экспедиции в с. Крячківка Пириятинского района Полтавской области летом 2009 года удалось сделать видеозапись поминального ритуала, совершаемого на могиле: дочь приносит на могилу горячий пшеничный хлеб, чтобы «угостить паром» покойную (ПМА. Полтавская обл., Пириятинский р-н, с. Крячківка, 2009 г.).

⁴ Вороний О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Мюнхен, 1966. Т. 2. С. 160. См. также об этом: Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 196–206.

⁵ Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 288–289.

⁶ Там же. С. 255–256.

⁷ Там же. С. 266.

продолжительного прощания, заколов гроб и привязав к нему камень, бросают в воду. Приведенные примеры свидетельствуют как о ритуальной синонимичности чучела и куклы, так и о метафорической связи, возникающей между умершим, в данном случае нечистым или заложным покойником, и его знаковым изображением, с которым и производятся различные манипуляции (снаряжение, проводы, потопление и пр.).

В Вологодской области изображения почивших родителей изготавливались не только в Нюксенском районе, но также и в Кирилловском районе¹, здесь они были представлены резной деревянной скульптурой.

Изображения почитаемых предков, представленные резной деревянной скульптурой. Сохранение памяти о родителях в знаках, представленных в виде резной деревянной скульптуры, переплетается с традицией изготовления знаковых объемных изображений в виде куклы или чучела, речь о которых велась выше. В коллекции Череповецкого музейного объединения хранятся две деревянные скульптуры — «дед Саша» и «тетя Аня»² (Чаронда), привезенные в 1937 году из Кирилловского района Вологодской области. В 1967 году выходит книга В.Н. Померанцева «Русская деревянная скульптура», в которой автор, ссылаясь на сообщение директора Череповецкого музея К. Морозова, упоминает об этих антропоморфных изображениях как об основателях довольно крупного семейного рода³, следовательно, мы имеем дело с изображениями предков⁴. Г.Н. Бочаров находит черты сходства фигур с древней новгородской скульптурой — это «традиционные деревянные стержни» полуметровой высоты «с грубо вырезанными головами», где «пластически выявляется лишь нос»⁵. В своей статье он обращает внимание не только на внешний облик кирилловской деревянной скульптуры: «“Дед Саша” и “тетя Аня” были облачены в крестьянские костюмы», но и на ритуальный контекст: «...им приносились жертвы (в специальной посуде подносились еда), чтобы они помогли своим потомкам и отводили беду от дома»⁶. Автор отмечает, что это «не столько скульптура, сколько предмет поклонения в скульптурной форме»⁷. Однако замечу, что все вышесказанное имеет непосредственное отношение к изображению «деда Саши», которого родственники почитали как старейшину рода. Что же касается «тети Ани», то, по сведениям А.К. Супинского, имевшего доступ к ар-

¹ С 1937 по 1955 годы — Чарозерский р-н Вологодской обл. В 1955 году он был присоединен к Кирилловскому (Чарозерский сельсовет), а с 1970 года его территория перешла Печенгскому сельсовету.

² Выше приведено описание церковной деревянной скульптуры из этого же района, хранящейся в фондах РЭМ.

³ Померанцев В. Русская деревянная скульптура. М., 1967. (Пагинация в альбоме отсутствует, текст располагается на с. 9, пагинация моя. — Е.С.)

⁴ В публикациях эти антропоморфные изображения именуются «домовыми». Изучение вопроса о введении в научную терминологию данного определения для подобных изображений требует специального исследования и не входит в задачи настоящей статьи, в связи с чем при их обозначении лишь подчеркнем важный факт — связь изображений с умершими (покровителями рода).

⁵ Резчик, создавший «Деда Сашу», углядев в каповом наросте ствола человеческие черты, выделил, вернее выявил, их несколькими ударами-порезками топора (Бочаров Г.Н. Русская деревянная скульптура // Дерево в архитектуре и скульптуре славян М., 1987. С. 129).

⁶ Там же. С. 130.

⁷ Там же.

живным материалам Череповецкого музейного объединения¹, она считалась покровительницей женских рукоделий. По заведенному обычаю, девушки во время беседы совершали ритуальное целование скульптуры, откуда и происходит второе название скульптуры — «баба кислוגубая». Особую значимость приобретает немаловажная деталь — «тетя Аня» была наряжена в одежду умершей женщины. В обычное время изображение «тети Ани» хранилось на «полотке», то есть на чердаке² (ср. с местом сохранения нательного белья покойного в Нюксенском и Никольском районах Вологодской области).

Сопоставляя описание с теми описаниями, которые приводят информанты из д. Кокшенская, обнаруживаем сходство, которое позволяет рассматривать чародские находки как своеобразные деревянные куклы в тряпичных одеждах, изображающие умерших родителей.

Неожиданное сближение с антропоморфными фигурами умерших, используемыми в деревенских практиках, просматривается в практиках ритуального почитания церковной резной деревянной скульптуры — их одевают, кормят. Скульптурное изображение св. Николы Можайского облачено в архиерейские одежды и хранится в церкви с. Спирово (Московская область, Волоколамский район), неподалеку от Иосифо-Волоцкого монастыря. Во время летней экспедиции 2010 года я побывала в Успенском соборе г. Яранска, в левом приделе которого расположена резная фигура «Спас сидячий» («Христос в темнице»). Еще в начале прошлого столетия образ Спасителя был одним из почитаемых. Прихожанка этого собора, женщина 60–70 лет вспоминала рассказы матери о том как в былые годы «приезжали именно к Нему, приезжали на конях издалека <...> кто знал, те приезжали к Нему, такого в других деревнях нет»³. У его ног поставлена пластиковая миска, которая служит для сбора приносимых *продуктов*: «Ему нужно продукты приносить. Чего хошь, то и положь. <...> Можно принести и из одежды, если хочешь, но что-нибудь маленькое — носочки»⁴. Вторая емкость для продуктовых пожертвований, как и в других храмах, предназначается для поминальной милостыни и размещается на столе, у которого служат панихиду по усопшим.

Еще один пример, связанный с народной традицией почитания деревянной церковной скульптуры, относится к 20-м годам прошлого века. Во время экспедиции, предпринятой для поиска резных изображений почитаемых в Пермском крае⁵, Н. Серебренников попросил местных жителей перевезти очередную находку из сельской часовни на пароход. «Прошел час, другой, наступили сумерки. Давно пора отплывать, прошли все сроки, а “идола” все нет. Организовали новую “поисковую партию” на берег, и все объяснилось просто. Деревенские как начали ритуально прощаться со своим Христом, так и не могли закончить. *Уложили Его в предложенный пермским гостем упаковочный ящик,*

¹ Архив Череповецкого музейного объединения (далее — Архив ЧерМО). *Супинский А.К.* Локальные особенности пережитков культа предков у севернорусских Вологодской области. Д. 82. Рукопись. Череповец, 1967.

² Там же. С. 31.

³ АФЭЦ Рукописный фонд (далее — РФ): № 3387. С. 33.

⁴ Там же.

⁵ В Пермской художественной галерее находится уникальная коллекция деревянной культовой скульптуры — около 400 памятников XVII — начала XX века, собранных в различных (в основном северных) районах Пермской области.

точно человека в гроб, и принялись плакать... (курсив мой. — Е.С.). Позже у самого причала староста часовни “выторговал” себе холстину-саван, в которую скульптура была обернута, и поспешил скорее уехать домой»¹.

Приведенные выше примеры показывают, что ритуалы почитания церковной скульптуры схожи с почестями, воздаваемыми антропоморфным изображениям предков. Возможно, именно это является причиной осторожного отношения к скульптурным изображениям святых со стороны современных священников.

Изображения святых, существующие в виде иконы или деревянной скульптуры, представляют предметные проекции памяти об умерших, которые заслужили высокий посмертный статус. Замечу, что такого же высокого положения удостаивались и неканонизированные местночтимые святые — богомольные старички и старушки, изображения которых хранились в деревенских домах в виде рисунков и фотографий.

И если в некоторых случаях традиционная культура избегает достижения реалистического сходства с объектом (как в изобразительной традиции, так и в поминальных ритуалах), то при создании изображений святых, наоборот, стремится к максимальной детализации формы, так как создаваемый образ должен быть узнаваем. *Границы узнаваемости* определяются *статусом святого*²: *местночтимые* (канонизированные) святые (в пределах одного монастыря, прихода или целой епархии) и *общечтимые* (святые Вселенской церкви и святые, чествуемые в одной или нескольких поместных церквях)³.

В рассмотренных нами изображениях покойных, принадлежащих различным статусным группам, отличительной особенностью является именно *степень детализации формы*. Так, в случаях изображения чистых и нечистых умерших показатель степени детализации (разработанность формы) достаточно низок, а при изображении святых покровителей он стремится к наивысшей отметке. О.А. Седакова, рассматривая ритуалы, связанные со смертью чистых покойных, подчеркивает *табуированность* как основное свойство погребальной лексики⁴. После годовых поминок умерший присоединяется к общему числу предков, именуемых в севернорусской зоне родителями.

Приведенные выше факты свидетельствуют о том, что каждой статусной группе умерших — *«родители»* (чистые), *«нечистые покойники»*, *«святые родители»* — может соответствовать знаковое антропоморфное изображение. Причем создание знаков, способствующих сохранению памяти о «святых родителях», сохраняется до настоящего времени, поддерживается в православной

¹ Панов А. Убежище «пермских богов» // «Вокруг света». 2005. № 10. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/1359/>.

² Характер почитания одинаков для местночтимых святых и для святых Вселенской церкви. Наряду с канонизированными святыми существует особый вид почитания усопших — подвижников благочестия, совершаемый без официальной санкции. На могилах таких подвижников поют панихиды, их имена поминаются на литургии, почитателями составляются службы и акафисты, несмотря на то что они не приобретают официальную статусность (Цыпин В.А. Канонизация святых в Русской церкви в XX в. // Проблема святых и святости в истории России. М., 2006. С. 234).

³ Там же.

⁴ Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и юных славян. М., 2004. С. 151.

традиции, тогда как воплощение образов умерших «родителей» в виде куклы или чучела¹ утратило свою актуальность и сохраняется в памяти немногих старожилов. Метафорическая связь антропоморфной атрибутики ритуалов весенне-летнего календарного цикла с нечистыми покойниками прочитывается через призму исследовательских работ. В современной жизни ритуальные чучела превращаются в яркий символ праздничных гуляний, проведение которых теперь определяется не столько с точки зрения истории, сколько сценарными планами, рождающимися в многочисленных учреждениях культуры.

Поскольку изготовление антропоморфных изображений умерших находится в непосредственной зависимости от их посмертного статуса, возникает необходимость рассмотреть, каким образом происходит его формирование, а именно — выявить оценочную шкалу или матрицу, используемую в традиционной культуре и позволяющую идентифицировать принадлежность покойного к той или иной статусной группе: *чистых, нечистых* или *святых родителей*.

КОНСТРУИРОВАНИЕ ПОСМЕРТНОГО СТАТУСА

Какими же критериями пользовалось общество при оценке посмертного статуса человека? Среди трудов исследователей, внесших вклад в изучение данного вопроса в отечественной науке, назовем работы Д.К. Зеленина, А.К. Байбурина и Т.А. Бернштам². Важное значение в определении посмертного статуса приобретал *возраст умершего*. Д.К. Зеленин, выделяя два разряда умерших, исходит именно из их возрастной (количественной) характеристики: «К первому разряду относятся т.н. родители, то есть *умершие от старости* (курсив мой. — *Е.С.*) предки; это покойники почитаемые и уважаемые, много раз в году поминаемые. Совсем иное представляет собой второй разряд покойников, такие как мертвяки или заложные. Это — люди, умершие *прежде срока* (курсив мой. — *Е.С.*) своей естественной смерти, скончавшиеся, часто в молодости, скоропостижной, несчастной или насильственной смертью»⁴. А.К. Байбурин обращает внимание на восприятие человеческой смерти как результат истощения его жизненной силы. «Выражение “избыть свой век” как раз и означало “полностью израсходовать отпущенную жизненную энергию”. Однако это, если можно так выразиться, идеальный вариант. Схема предусматривала отклонения как в сторону “недожитого века”, так и в сторону “пережитого века”, то есть как преждевременной, так и запоздалой, затянувшейся смерти»⁵.

¹ Вместе с тем нельзя не отметить и такую форму фиксации сохранения памяти об умершем, как фотографию. В интерьере жилища они крепятся к стенам или размещаются в семейных альбомах. Однако при видимом сходстве с антропоморфными фигурами, изображающими покойных, наблюдаются и некоторые отличительные особенности. Например, размытость границ сохранения фотографий, включение их в ритуальные практики, что свидетельствует о необходимости отдельного изучения данного феномена и связанных с ним культурных практик.

² См. указанные выше сочинения.

³ Геннеп А., ван. Указ. соч. С. 134.

⁴ Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 39.

⁵ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 102.

Понятие *срок* (или век) имеет достаточно четкие границы и используется для обозначения нормы, регулирующей поведение человека в сообществе. Например, в Никольском районе Вологодской области продолжительность жизни *первого покойника*, захороненного на новом кладбище, предопределяла будущее людей, которые проживали на территории данного поселения, указывала на продолжительность их жизни: «На кладбище никто не похоронен, только освящена земля. На новом кладбище положено похоронить очень старова человека¹, который прожил *достойную* жизнь: он и не болел, и *ушел по старости*. Очень хорошо бы похоронить мужчину лет 90–95, чтобы на нашей земле жили люди хотя бы *до девяноста лет*, и особенно мужчины. [Это] по нашим обычаям»².

Как видим, в критерий статусной оценки информант закладывает не только количественную, но и качественную характеристику, определяемую понятием «достойной» жизни. Т.А. Бернштам приводит доказательства, свидетельствующие, что в народной культуре при определении статуса умершего, помимо возрастных и смертных (*своя / не своя*) характеристик, учитывалось и «состояние души», то есть использовался и *качественный показатель*. В предложенной ею классификации под естественной смертью подразумевается все та же смерть «по старости» в «положенный Богом срок». При этом среди «чистых», то есть умерших своей смертью стариков, выделяются *спокойные и ходячие / бродячие* мертвецы, что объясняется «разными личными свойствами умерших», «состоянием души», а также *выполнением* родственниками умершего необходимых *ритуальных действий* (достойное погребение, поминовение, милостыня и пр.)³. Существующие представления «о загробной участи» человека утверждали и закрепляли жизненные нормы, направленные на приобретение высокого посмертного статуса.

Отношение к случайной (преждевременной) смерти было также неоднозначным и рассматривалось в зависимости «от разной оценки Богом счастья жизни людей», приобретая положительную или негативную оценку⁴.

Таким образом, учитывая влияние количественных и качественных характеристик на определение посмертного статуса, попробуем представить его в виде суммы этих слагаемых. Выражение может быть представлено в виде формульной записи:

¹ Традиционная культура, обращаясь к вопросу определению статуса «основателя» кладбища (первое захоронение), предлагает различные варианты ответов. Так, «основателем» некоторых кладбищ, образованных в середине XX века, мог стать воин, погибший от ран в местном госпитале: «В войну похоронены — там, у церкви первые. Мама говорила, что там был военный похоронен (раненый офицер, в 1942 г. — *Е.С.*), а потом уже стали здесь хоронить. А тут же военные стояли» (Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПб. Ленинградская обл., Бокситогорский р-н, с. Чудцы, 2007. Интервьюер Т.Б. Щеланская). Подобную историю об образовании нового кладбища рассказывают жители д. Воцко, Ленинградская обл., Гатчинский р-н, Вырицкое с/п. ПМА, 2009 г. Приведенные материалы показывают, что в локальной традиции «основателем» кладбища мог стать как кто-либо из умерших родителей, то есть местных, проживавших на этой территории, так и пришелец, обретший здесь последнее пристанище.

² АФЭЦ ОАФ: 0971 — Вологодская обл., Никольский р-н, Теребаевское с/п, д. Кузнецово. Инф.: Треснина Н. П., 1959 г.р., 2009 г.

³ Бернштам Т.А. Указ. соч. С. 190–191.

⁴ Там же. С. 179–180.

Посмертный статус = Продолжительность жизни + Личностные качества (состояние души)

В Вологодской губернии представлениями о «больших» и «малых» родителях руководствовались при совершении похоронно-поминального обряда. «Покойника, который обыкновенно называется “родителем”¹, несмотря на то, *большой* он или *маленький* (курсив мой. — Е.С.), кладут на стол под иконами и зажигают около него — “теплят” — восковую свечку. “Большого родителя” приходят смотреть и проститься с ним соседи, родственники и знакомые. “Родителя” до церкви провожают соседи и соседки с причитаниями родных. Умерших девиц провожают ее подруги, они и несут ее на головах. Покойника в доме очень боятся, хотя бы он был самый близкий, и боязнь продолжается долго после похорон. “Маленьких родителей” не боятся²». Как видим, похороны «большого родителя» предполагали повышенную ритуализацию, что объяснялось боязнью возможных вредоносных действий со стороны умершего. Смерть представляет *событие*, которое вызывает определенную *реакцию* сообщества. Реакция выражается в совершении конкретных действий, регулируемых *нормативной базой* сообщества.

Обряды, направленные на защиту социума от опасностей и связанные с наличием покойника в деревне, подробно рассматривает О. Седакова, выделяя *пассивно-охранительные* — катартические акты и *активно-оградительные* — профилактические акты. В похоронно-поминальной обрядности мы выделим те действия, которые были направлены на «умилостивление» умершего³ и блокирование его возможного вредительства⁴, то есть относящиеся к группе профилактических (активно-оградительных) актов, среди участников которых мог находиться и антропоморфный двойник умершего.

По представлениям восточных славян, наиболее опасным считался сорокадневный период, отсчитываемый со дня смерти умершего, когда «душа» пребывала в ожидании уготованного ей места: «До сорока дней летает душа — в гости приходит»⁵; «По выходе из тела душа отправляется странствовать по мытарствам в продолжение сорока дней, а затем сообразно заслугам, попадает в ад или рай и там живет уже до страшного суда. Там она уже не имеет тех нужд, какие имела на земле»⁶.

¹ После годовых поминок умерший присоединяется к «родителям» (сев.) или «дедам» (полесс.) — «адресатам общих календарных поминок» (Седакова О.А. Указ. соч. С. 150).

² Данное высказывание невозможно расценивать однозначно, так как оно противоречит существующим в традиционной культуре представлениям об опасности, исходящей от покойника, обладающего неизрасходованной жизненной силой. В ритуальной практике находит отражение в проведении профилактических актов.

³ О. Седакова разделяет их на две группы: «оказание почести умершему» и «ограждение живых от действия смерти» (Седакова О.А. Указ. соч. С. 78).

⁴ Так, Т.А. Бернштам отмечает, что не все чистые покойники ведут счастливое существование в загробном мире, так как они разделяются на две группы — «спокойные и ходячие / бродячие. Неспкойные мертвецы — души нерешенного состояния, не покончившие счеты с жизнью». Минимальный срок их хождения — 40 дней (Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. С. 190).

⁵ АФЭЦ ОАФ: 0416 — Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

⁶ Корреспондент Иван Голубев. Тотемский уезд, Волог. обл., 1898 // Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2008. Т. 5. Ч. 4. С. 46.

Сороковым днем могло ограничиваться время пребывания в доме антропоморфного заместителя умершего: «И потом куклу, её надо посадить в сутный угол до сорокового дня. Тут она и должна быть. Как поминать станут ли, чего ли, дак унесут»¹. А. ван Геннеп обращает внимание на взаимосвязь нахождения такой куклы в доме умершего и *продолжительностью посмертного переходного периода*, варьирующейся в представлениях разных народов².

Что касается установления каких-либо пределов, связанных с хранением изображений святых родителей, то они неизвестны, и в данном случае уместно обратить внимание на концепты локальной памяти, актуализирующие почтение того или иного святого. Например, жители Никольского района Вологодской области до сих пор вспоминают рассказы местного крестьянина, побывавшего в одном из петербургских храмов во время службы Иоанна Кронштадтского, и стараются следовать услышанным от него духовным советам.

Установление статуса покойного влияло на проведение похоронно-погребального обряда, характер поминовений и оказывало определяющее значение при изготовлении антропоморфного изображения.

Рассматривая временные и пространственные границы хранения антропоморфных изображений умерших, можно увидеть тенденцию к их расширению при высоких значениях оценки качественных показателей, учитывающихся при определении посмертного статуса. Так, жизненный цикл антропоморфного атрибута календарных праздников (статус нечистых покойников) непродолжителен. Время сжимается и может варьироваться в локальной традиции от нескольких часов до нескольких дней. Пространственный локус пребывания — внешний (улица, поле, лес, река). Изображения чистых родителей сбегаются в доме, то есть пространство дома можно рассматривать как ограничитель. А срок их хранения либо определяется временем посмертного перехода, либо уравнивается с продолжительностью существованию рода. Предел сохранения иконы или церковной деревянной скульптуры определяется не столько социальной памятью, сколько естественным сроком службы материала, из которого они изготовлены. Причем изношенность изображения становится стимулом к изготовлению или приобретению нового, то есть границы культурной памяти стремятся к бесконечности и соответствуют сроку существования самой культуры.

После того как были определены количественные и качественные слагаемые статусной оценки умершего, то есть основные критерии оценки, а также выявлены временные и пространственные ограничения сохранений их антропоморфных изображений, можно перейти к рассмотрению системы коммуникационных связей, возникающей между пространством живых и умерших.

¹ АФЭЦ ОАФ: 0577, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

² «Я полагаю, что должна быть связь между продолжительностью хранения кукол и продолжительностью путешествия в иной мир» (*Геннеп А., ван.* Указ. соч. С. 138).

СИСТЕМА МЕЖПРОСТРАНСТВЕННОЙ КОММУНИКАЦИИ В БИНАРНОЙ ОППОЗИЦИИ ЖИВЫЕ / МЕРТВЫЕ

Возможность существования коммуникационной системы определялась способностью человеческого сознания к сохранению восприятия и представления после момента переживания — *памяти* (поминания), воспоминания. В традиционных представлениях сохранение памяти *живых* об *умерших* могло рассматриваться как своеобразный залог сохранения памяти *умерших* о *живых*. Память рода актуализировалась в дни ритуальных поминовений, о чем может свидетельствовать комментарий, объясняющий существующий в локальной традиции обычай приношения в родительские дни к Большому кресту на кладбище (общему для всех умерших) поминальную трапезу, предметы одежды и другие приношения: «Так это мы кладём: хто фартук положить, хто полотенца, хто носки <...> как завет даём. Как (дар. — *Е.С.*) даю своим родителям, своим умёршим, как это, чтобы они там поминали меня. *Они же не должны меня забывать, я же к им приду*»¹. Таким образом, вертикальная связь «живые ↔ мертвые» служит гарантом успешности родственных связей, устанавливающихся в обрядах посмертного перехода между недавно умершим и его родом («мертвые ↔ мертвые»).

Память сохранялась вербальными и невербальными средствами: в текстах (в том числе и музыкально-поэтических формах), предметах, сохраняющих медиативную связь (предметы личного обихода, одежда, рисунки, фотографии, антропоморфные изображения).

Антропоморфные двойники, которых наряжали в *одежду* умерших (или которых из нее изготавливали), служили постоянным напоминанием для родственников, создавая *иллюзию пребывания покойного в доме*. Кукла была утешением, особенно для детей, испытавших горе от потери близкого человека: «Вот это (было. — *Е.С.*) у нас с сестрой (мама, показывая на куклу, которую сделали из одежды умершей бабушки, нам и говорит. — *Е.С.*): “Шчо не тужите, шчо бабушка у вас сидит”. А нам ведь, говорит, и радостно. Ведь раньше фотокарточек никаких не было, ничего»².

Тоска по близкому родственнику могла быть одним из импульсов, побуждающих изготовление изображения, замещающего умершего. Именно этим чувством объясняет Станислав Семенович Уланов, 1937 г.р., из д. Заборье (Нюксенский район Вологодской области) возникшее у него желание создать двойника недавно умершей жены. «Ну, дак ведь мне все-таки повиселые. Загляну, Валя все. Мне ровно все как отойдет от сердца у меня, отлевет. Все, Валюшка... загляну — в чиплятнике Валюшка сидит»³. Жена С.С. Уланова умерла в 2009 году, к годовщине была сделана очень похожая на нее женская фигура: «Как живая, правда. Открываю двери-те — Господи! Валя как живая, правда»⁴.

¹ АФЭЦ ОАФ: 0514, Республика Карелия, Беломорский р-н, с. Шуеречкое. Инф.: А.Е. Шутько, 1918 г.р., 2009 г.

² АФЭЦ ОАФ: 0577, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарише. Инф.: Коншин О.Н., 2009 г.

³ АФЭЦ ОВФ: 1759, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарише. Инф.: Уланов С.С., 2010 г.

⁴ АФЭЦ ОВФ: 1761, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарише. Инф.: Коншин О.Н., 2010 г.

Одежда способствует достижению особого сходства с покойной: «...одежу ту одел, которую она все носила, во дворе обряжалась»¹. Вот как сам информант описывает созданную им конструкцию: «<...> я одел ее — платье, курточку одел. Это я зимой делал — по-зимнему (одета. — *Е.С.*) по этому. <...> Я там набил тряпок тамока, штаны ватные. Штаны новые я одел. Валенки. Так она у меня и ходила. И летом все в валенках ходила — болела она. [— Там соломой набито?] — Нет, тряпочки. Там мячики в груди... [— Мячики?!] — Мячики. И на голове мячик»². Знакомые и соседи неоднократно пугались, заметив «Валю» у дома, дочь не только не утешалась, глядя на материнский наряд, а только больше расстраивалась. Такая реакция заставила Станислава Семеновича спрятать тряпичного двойника в курятнике. Со временем, чтобы «Вале» не скучно было, сделал своего двойника — «Тасика»: «Тасик сидит с гармонью и Валя рядом»³, — вспоминал при встрече О. Коншин. Легитимация стала возможной благодаря появившейся моде на «садовые куклы», размещающиеся у домов деревенских жителей. Такие фигурки, вписанные в интерьер двора, ни у кого удивления не вызывают и воспринимаются как элемент декора. Изобретательный С.С. Уланов решил достать из курятника обе антропоморфные фигуры, неподалеку от них поставил еще одну — «грузина», изображающего то ли охотника, то ли грибника, с кузовом за плечами и корзиной, полной мухоморов в руках. У его ног разместилось подобие собаки, сделанное из старого овчинного тулупа. В таком соседстве заместитель покойной вопросов не вызывает, а если еще и одежду сменять... «Надо бы, конечно, ее переодеть в другую (одежду. — *Е.С.*). Ну, она точно так, этак же ходила, такая небольшая была»⁴, — делился переживаниями Станислав Семенович.

Антропоморфный заместитель умершего появляется в д. Заборье спустя 70–80 лет. Прерванная традиция подобных практик привела к изменению восприятия двойника покойного в среде деревенских жителей. Появление «Вали» воспринимается окружением уже не как соблюдение, а скорее как нарушение ритуальной нормы. Под крышей дома С.С. Уланова спрятано нижнее белье покойной, а в доме хранятся предметы памяти, оставшиеся от матери и жены. Созданный из одежды покойной двойник вполне традиционен и воплощает образовавшуюся лауну в коммуникации. Однако вопрос о причинах появления подобного феномена остается открытым. Что это? Воспроизведение (угаснувшая, но не исчезнувшая из глубин памяти традиция) или новация (модель, сконструированная по традиционным канонам)?

Фигуры-заместители включались в систему взаимоотношений, устанавливаемых между миром живых и мертвых. В Нюксенском районе Вологодской области кукла-двойник удостоивалась почестей: ее усаживали в сутках⁵, кормили. «(На тарелку перед куклой. — *Е.С.*) в сутний угол положат хлеба кусок, водички

¹ АФЭЦ ОВФ: 1761, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище. Инф.: Коншин О.Н., 2010 г.

² АФЭЦ ОВФ: 1759, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище. Инф.: Уланов С.С., 2010 г.

³ АФЭЦ ОВФ: 1761, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище. Инф.: Коншин О.Н., 2010 г.

⁴ АФЭЦ ОВФ: 1759, Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище. Инф.: Уланов С.С., 2010 г.

⁵ Сутки — название красного угла избы в восточных районах Вологодской области.

нальют. Тут, до сорокового дня, всё она (еда. — *Е.С.*) и есть»¹. Ритуальное кормление умершего сохраняется на данной территории до настоящего времени и объяснимо устойчивостью представлений, согласно которым покойный до сорокового дня продолжает посещать свой дом. Для него *застылают постель*, с внешней стороны дома *вывешивают полотенце* — «он ходит умываица»², оставляют еду. Пищу, предназначенную для покойного, ежедневно обновляли — наливали в приготовленную для него чашку чистую воду (чай) или сохраняли неприкосновенной: «А и нынче говорят: “Надо ему налить стопку, и шчобы она стояла до сорока дней”. Она выдохнется, да ещчѣ и выпѣт кто»³. Жительница д. Дресвянка Верховажского района Вологодской области приносит еду к хранящимся в доме фотографиям с изображением умерших. Участники экспедиции обратили внимание на печенье и хлеб, положенные хозяйкой дома у икон и настенных фотографий. Угощение преподносится в определенные дни, обычно в Новый год и в день престольного деревенского праздника: «Наш праздник, дак я смениваю, а это скотине отдаю (корове. — *Е.С.*), в деревню уношу»⁴. Объясняя гостям и исследователям причину ритуального кормления, Антонина Михайловна говорит просто: «Пусть идут крещеныи»⁵.

Подобные обряды совершались не только в доме, но и на кладбище: на второй день после похорон устраивали «кормление могилы»⁶, близкие родственники приносили на могилу шаньги⁷ и яйца — завтрак, кормили птиц зерном, а при посещении кладбища в кануны девятого и сорокового дней, угощали ужином.

Обряд кормления умершего, в том числе и его антропоморфного изображения, встречается у разных народов. Ритуал угощения создает иллюзию присутствия умершего среди живых и способствует установлению *двусторонней связи*. Антропоморфные изображения играют роль *предмета-медиатора*⁸ в коммуникационной системе, соединяющей живых и умерших.

Одаривая дочь, мать дает наказ — кормить и поить куколку (ритуальное кормление), что является ключом к установлению контакта. Ритуальное корм-

¹ АФЭЦ ОАФ: 0577 — Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

² АФЭЦ ОАФ: 0416 — Вологодская обл., Нюксенский р-н, д. Пожарище, 2009 г.

³ Там же.

⁴ Фольклорный архив «Пропловского центра» ФА ПЦ ДТ хт 07-18. Вологодская область, Верховажский район. Чушевицкий с/с, д. Дресвянка. Инф.: жительница д. Дресвянка, 1925 г.р. Собиратели: Витковская О.С., Толмачева Е.Б., Степанов А.В., 2007.

⁵ Там же.

⁶ См. об этом: *Седакова. О.А.* Указ. соч. С. 211.

⁷ «Шанежка она на простокваше, или кефир и сода, а на дрожжах — это я уже считаю олады», — объясняет мне Никулина Галина Васильевна из д. Андреевская, Тарногский р-н Вологодской обл. Первое поминовение, после возвращения с кладбища, начиналось с шаньги: «Первое шанежкой и поминуют. Молитву чего-где читают, или помолчат, потом выпивают». Шаньги в местной традиции становятся знаковым поминальным блюдом, чем объясняется поминовение усопших «за первой шанежкой», приготовленной вне обрядового контекста: «Она (мама. — *Е.С.*) только берѣт первую шанежку и всегда вот говорит, шчо: “Помяни, Господи, всех *честных* родителей”» (АФЭЦ ОАФ: 0561 — д. Андреевская, Вологодская обл., Тарногский р-н, Маркушевский с/с, 2009 г.).

⁸ Медиативная роль антропоморфных изображений в культурной практике народов менде рассматривается И.А. Морозовым. См. об этом: *Морозов И.А.* Феномен куклы и проблема двойничества (в контексте идеологии антропоморфизма) // *Живая кукла. М., 2009. С. 11–74.*

ление символических изображений покойных могло способствовать установлению связи между миром живых и миром мертвых. В исследованиях В.Я. Протта акт приобщения пищи умерших или его имитация рассматриваются как необходимость при переходе в мир умерших¹. В такой коммуникации заместителям отводилась роль посредников. В поисках примера с ярко выраженной медиативной функцией антропоморфного изображения обратимся к произведениям сказочной прозы. В сказке «Василиса Прекрасная»² умирающая мать одаривает дочь: «Умирая, купчиха призвала к себе дочку, вынула из-под одеяла куклу. Отдала ей и сказала: “Слушай, Василисушка! Помни и исполни мои последние слова. Я умираю и оставляю тебе вот эту куклу; береги ее при себе и никому не показывай; а когда приключится тебе какое горе, дай ей поесть и спроси у нее совета. *Покушает она* и скажет тебе, чем помочь несчастью”»³. Кукла становится *заместителем предка*, выполняющим функцию *защитника и помощника*.

Появление материалов, свидетельствующих об изготовлении кукол и чучел — заместителей умерших родственников в Нюксенском районе Вологодской области, позволило расширить представление о предметной атрибутике похоронно-поминального обрядности и провести параллели с другими антропоморфными изображениями мертвых (нечистых покойников и святых). Особенностью изготовления антропоморфных заместителей чистых родителей служит использование одежды умершего, а именно его нижнего белья, что способствует установлению метонимической связи между объектом и его знаковым выражением. Полевые материалы 2009–2010 годов, собранные в Нюксенском и Никольском районах Вологодской области, позволяют подтвердить предположение А. ван Геннепа о структурном изменении изобразительной формы, при котором антропоморфная фигура замещается одеждой умершего. В домах деревенских жителей по-прежнему хранятся женские и мужские рубахи покойных родителей, кальсоны и прочие предметы, оберегающие жилище и его насельников от различных невзгод.

Определяющим фактором при изготовлении таких изображений является установление посмертного статуса. Статусная оценка зависит от количественных (срок, век) и качественных (состояние души, соответствие жизненных поступков духовным и нравственным нормам сообщества) показателей, причем в современных ритуальных практиках смещение происходит в сторону качества — духовной зрелости человека, тогда как количественные характеристики все больше формализуются и сохраняются в фольклорных текстах ритуала.

Антропоморфные изображения, представляющие покойных родителей и святых, функционируют как зримые воплощения коллективной памяти и выступают в ритуальной практике в качестве медиаторов, связующих между собою сферы коммуникативного пространства или же обеспечивающие его непрерывность во времени.

¹ Протт В.Я. Морфология волшебной сказки. М., 1998. С. 161.

² Достаточно редкий сюжет, в котором ярко выражена роль куклы, выступающей в качестве чудесного помощника. В других сказках, в которых упоминается кукла, несмотря на то что ее роль эпизодична, функциональность (помощник) сохраняется. Е.Н. Елеонская считает, что связью между этими сказками служит или имя, или внутренняя связь по сюжетам. См. об этом: Елеонская Е.Н. Сказка. Заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 59.

³ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. М., 2008. С. 123.

Светлана Адоньева

КУЛЬТ МЕРТВЫХ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ: НЕКРОРИТОРИКА?

Культ мертвых в истории и культуре восточных славян — тема огромная, и до сих пор недостаточно изученная, несмотря на обязательный для этнографии интерес к похоронным ритуалам, для археологии — к захоронениям, для фольклористики — к причитаниям. Нас интересует определенный ее аспект, а именно: каковы наличные, существующие в современной российской культурной практике стратегии отношений между живыми и мертвыми? Существующие на сегодняшний день работы, посвященные восточнославянскому похоронному ритуалу, описывают его в первую очередь по материалам условно традиционной культуры (условно, поскольку это материалы, записанные по преимуществу в сельской среде советского периода российской истории). Но когда мы отправляемся в поле с целью зафиксировать традиционный ритуал, мы его таким и обнаруживаем: все формы, отклоняющиеся от нашего представления о традиционном, оказываются вне фокуса нашего зрения¹. Настоящая статья — попытка преодолеть в том числе и собственную дисциплинарную инерцию.

Мне хотелось бы начать рассмотрение названного выше аспекта с общего рассуждения Клода Леви-Стросса об отношениях между живыми и мертвыми в культурах. «Даже если попытаться свести к единой модели типы поведения по отношению к мертвым, наблюдаемые в разных человеческих сообществах, то придется признать, — отмечал исследователь, — принципиальное различие между полюсами спектра, в пределах которого можно обнаружить множество промежуточных стадий. Некоторые сообщества почитают и умиротворяют умерших, а те — покровительствуют смене времен года, плодородию полей... Все происходит так, как будто между живыми и мертвыми было заключено соглашение»². Повсеместно распространенный фольклорный мотив *благодарного мертвеца*, по мнению Леви-Стросса, как нельзя лучше иллюстрирует такое правило почитания мертвых.

Отметим, что в восточнославянской традиции этот мотив достаточно популярен. В сравнительном указателе сюжетов «Восточнославянская сказка» учтено несколько сюжетов, разрабатывающих этот мотив (общее

¹ Эту критику в полной мере отношу и к собственной исследовательской работе: явления, располагающиеся в общем культурно-историческом пространстве, оказались различными по разным дисциплинарным «ведомствам»: культ мертвых в советской культуре (главы «Дух Пушкина» и «История о вечном огне» в моей книге «Дух народа и другие духи» (СПб., 2009) и культ мертвых в культуре традиционной (глава «Прагматика причитания» в «Прагматике фольклора» (СПб., 2004).

² Леви-Стросс К. Печальные тропики. М.; Львов. 1999. С. 293–294.

число сказочных текстов, содержащих этот мотив, по СУС — не менее пятидесяти):

507=AA 507A, B, C

Благодарный мертвец: герой хоронит мертвеца, и тот помогает ему жениться на встающей из гроба царевне, все женихи которой были съедены ею ночью в церкви (костеле); мертвец предлагает разделить царевну пополам, чтобы «очистить ее».

508=AA 508A

Благодарный мертвец: дарит похоронившему его человеку коней и оружие для борьбы со змеями (врагами).

— 508**

Благодарный мертвец и разбойники: мертвец приводит похоронившего его человека в дом, где пируют разбойники, и убивает их; богатства разбойников достаются этому человеку.

508*=AA 508*B

Благодарный мертвец: исполняет трудные задачи (за три дня строит церковь).

В другой части спектра отношений между живыми и мертвыми, представленного в разных обществах, находится такой тип отношений, который можно назвать трикстерским¹. Леви-Стросс описывает его так: другое отношение отражено «в фольклорном мотиве, который я назвал бы мотивом предприимчивого рыцаря. В этом случае герой беден. Его единственное достояние — зернышко пшеницы; хитростью ему удастся обменять его на петуха, петуха — на поросенка, поросенка — на быка, быка — на человеческие останки, которые, в свою очередь, обмениваются на живую принцессу. Как видим, умерший здесь является не субъектом, а объектом. Вместо того чтобы, как в первом случае, быть партнером, с которым заключается соглашение, он становится орудием спекуляции, основанной на хитрости и обмане»².

Подчеркнем, что второй из упомянутых Леви-Строссом мотивов в восточнославянской традиции не менее популярен (более пятидесяти сказочных текстов по СУС):

СУС: 1537 *Мертвое тело*: дурень везет свою убитую мать (нередко убитую им самим), сажает труп в чужой погреб (на чужую лошадь, прислоняет к чужому окну); каждый раз новое лицо (поп, богач, барин) обвиняется виновником ее смерти; дурень берет с них отступное³.

Леви-Стросс указывал на прямое соответствие между этим фольклорным мотивом и существующими социальными тактиками: «Некоторые общества относятся к своим мертвым подобным образом. Они не только не позволяют им обрести покой, а используют их: иногда в буквальном смысле, как, напри-

¹ Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г. Юнга и К.К. Кереньи. СПб., 1999.

² Леви-Стросс К. Указ. соч. С. 295.

³ В СУС указано около 40 восточнославянских текстов, в которых представлен этот мотив, но в действительности их больше: этот сюжет был весьма популярен в рукописной традиции. См.: Овчинникова О.В. Текстологические приемы изучения рукописных вариантов сказочных сюжетов (на материале «Повести о Шемякином суде») // Русский фольклор / отв. ред. Т.Г. Иванова. Л., 1991. Т. 26: Проблемы текстологии фольклора. С. 106–114.

мер, в случае каннибализма и некрофагии, в основе которых лежит стремление присвоить добродетели и силу умершего... Иногда использование мертвых происходит символически, как в случае, когда члены общества, где чрезвычайно развито соперничество, вынуждены, так сказать, осмелиться призвать на помощь мертвых, стараясь обосновать свои притязания на исключительность ссылкой на предков и генеалогическим мошенничеством»¹.

Итак, различие в описанных тактиках основано на характере отношений живых к мертвым. В первом случае — мертвые личности или во всяком случае адресаты вотивных поминальных действий, а отношения с ними живых — партнерство, подразумевающее равноправных участников и диалог между ними. Во втором случае умершие — «мертвое тело», останки, прах — объект, но не субъект отношений, объект, наделяемый теми или иными символическими значениями и используемый в социальных играх.

Как мне представляется, в современной России имеют место обе эти тактики. И это касается как политически и социально значимых событий или макрособытий, так и событий частной жизни. Обратимся к примерам.

Определение статуса умерших, включение их в литургическое общение обеспечило восстановление общения (общности) живых, объединение православной церкви: «В 1990 году, — сказал патриарх Алексий, отвечая на вопросы журналистов, — уже после падения безбожного режима, было обращение Московского патриархата к Русской зарубежной церкви <...> но этот призыв тогда не был принят <...> Я думаю, главное, что послужило толчком, — это юбилейный Архиерейский собор 2000 года, который прославил в лике святых царственных мучеников и целый сонм новомучеников и исповедников. Это и архипастыри, и пастыри, монашествующие и миряне, которые пострадали в тяжелые годы гонений за веру Христову»².

Одним из наиболее важных событий, положивших основу для объединения русской церкви, стало совместное богослужение иерархов на Бутовском полигоне 15 мая 2004 года: «...архиепископ Марк поделился размышлениями относительно перспектив сближения Церквей: “Знаменательным событием для нас стала возможность молиться за богослужением на Бутовском полигоне, где погибло несметное число русских православных людей <...> Пожалуй, это событие наиболее ярко показывает, что молитвы новомучеников — наша общая основа, на которой мы можем дальше развивать совместное свидетельство перед Богом и миром”»³.

В основу создания нового сообщества, восстановления литургического общения русских православных в России и за рубежом было положено всеобщее признание статуса погибших. Актом включения в литургическое поминовение они признавались святыми мучениками, предстательствующими перед Богом за живых. Таинство евхаристии служит той трапезой, которая объединяет живых и поминаемых (имеющих свою частицу в бескровной жертве) в единое социальное тело.

¹ См.: Овчинникова О.В. Указ. соч.

² «Объединение Церкви — это соби́рание русского народа»: интервью Святейшего Патриарха Алексия, канал РТР-Вести, 14 мая 2007 г. URL: <http://www.martyr.ru/>.

³ Цит. по: URL: <http://www.mospat.ru/text/news/id/6957>.

Наряду с макромасштабными событиями церковной жизни в постсоветские годы изменилась также и практика внецерковного, обыденного поминовения. Так, наши информанты, жители провинциальных городов и деревень Русского Севера, с которыми мы обсуждали современную похоронную и поминальную обрядность, неоднократно отмечали тот факт, что календарные поминания на кладбищах в последние десятилетия получили особый размах. Идиоматическое выражение «отдать долг» употреблялось нашими собеседниками среднего возраста, когда они объясняли свою потребность посетить родные места и обязательно кладбище в праздничные дни.

В родительские дни и дни церковных праздников, а также в Пасхальное воскресенье (что, кстати, противоречит церковному правилу) исход жителей на кладбища с едой и алкоголем, с чадами и домочадцами носит массовый характер. С музыкой и возлияниями творимая на могилах тризна, которой мы склонны были приписать архаический характер, старшие поколения наших информантов оценивалась как постсоветское странное нововведение.

«Важнейшая особенность поминальной трапезы как в языческой, так и в христианской Античности, — отмечает историк Г.О. Эклсе, — проявляется именно в том, что покойный воспринимался живыми, которые осуществляют его поминовение на месте погребения, как самый настоящий участник трапезы <...> Потребление одной и той же пищи объединяло живых с покойным в одно сообщество»¹.

Итак, умершим «отдают долг», устраивая совместные трапезы, ухаживая за могилами и регулярно в определенные дни посещая кладбища. Все это естественно предполагает наличие субъектно-субъектных отношений между живыми и мертвыми.

Другую форму отношений с умершими, другую часть спектра, если пользоваться определениями Леви-Стросса, составляют действия с мертвыми телами, призванные обеспечить или обосновать легитимность власти или социальной иерархии.

Взглянув на российские события последних нескольких лет в свете мотива манипуляций с «мертвым телом», мы обнаруживаем целый ряд символических актов, укладывающихся в сценарий подобной манипуляции.

4 октября 2005 года в Москве в Донском монастыре состоялась торжественная церемония перезахоронения праха генерала Антона Деникина, философа Ивана Ильина и их супруг. Как сообщает пресса, «инициаторами перенесения останков видных представителей русской эмиграции в российскую столицу выступили их родственники». Но тут же дана ссылка на высказывание, однозначно указывающее на иных инициаторов: «Дочь генерала Деникина, Марина Антоновна, говорит, что к ней не раз обращались с таким предложением, но она дала свое согласие лишь после того, как свою заинтересованность в этом вопросе выразил Президент РФ Владимир Путин. Российское правительство взяло на себя все расходы, связанные с перезахоронением, включая доставку гроба Деникина из Нью-Йорка, Ильиных — из Женевы и всех вместе — из Парижа в Москву»².

Перезахоронение императрицы Марии Федоровны, перенесение останков из Копенгагена в Петербург, также происходило по инициативе светских рос-

¹ Эклсе О.Г. Мемория и мемориальная традиция в раннее Средневековье // Эклсе О.Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 249–250.

² Цит. по: URL: www.newsru.com/russia/03oct2005/denn.html.

сийских властей: «В 2003 году Дания объявила, что королева Маргрете согласилась на перезахоронение праха Марии Федоровны в России. Президент РФ Владимир Путин подписал распоряжение о создании рабочей группы, которая организует церемонию переноса праха императрицы из Дании в Россию в 2004 году. В 2005 году между российским и датским правительством было достигнуто соглашение о переносе останков Марии Федоровны из Роскильде в Петропавловский собор в Санкт-Петербурге. Официально объявлено, что перенос праха Марии Федоровны в Санкт-Петербург символизирует дань уважения к исполнению последней воли императрицы, которая хотела быть захоронена вместе со своей семьей. Письменная воля императрицы Марии Федоровны о будущем ее перезахоронении, насколько можно понять, отсутствует. Отдельные представители дома Романовых свидетельствуют, что подобная воля высказывалась Марией Федоровной при жизни устно. Возможность донесения подобных откровений через дальних потомков вызывает сомнение у других Романовых»¹.

Одна из представительниц семьи Романовых, супруга Тихона Николаевича, внука императора-миротворца Александра III, Ольга Куликовская-Романова, сообщила в интервью: «Несмотря на то что я, как и Русская православная церковь, выступала категорически против перезахоронения “екатеринбургских останков” под видом царских, в случае с переносом праха императрицы Марии Федоровны была морально обязана участвовать в церемонии и потому, что это настоящие останки, и потому, что это родная бабушка моего супруга, чьи интересы я сейчас представляю по его завещанию. Так что считала своим долгом присутствовать при перезахоронении государыни и сопровождать гроб с ее телом как ближайшей родственнице по линии мужа.

А.Х.: — Ольга Николаевна, вы очень подробно описали датскую часть церемонии перезахоронения, которая, действительно, была организована на королевском уровне, где продумали каждую деталь. Мне хотелось бы спросить: после Копенгагена вы приехали встречать гроб с останками императрицы Марии Федоровны в Санкт-Петербург. Расскажите и оцените российскую часть церемонии перезахоронения.

О.Н.: — Общее впечатление об устройстве самой церемонии — много путаницы, одним словом, ниже всякой критики. Выезд на автобусах был назначен на одно время, выехали совершенно в другое. А приехав на пристань в Петергоф, вынуждены были стоять и ждать на холодном жутком ветру. Никто не предусмотрел даже палаток, где можно было укрыться в большинстве своем пожилым людям. Причем нас выгрузили на берегу на приличном расстоянии от пирса. Масса журналистов держалась отдельно. Простых людей, как это было сделано в Дании, организаторы здесь даже близко не подпустили встретить русскую императрицу... Но самый большой их прокол, когда возили императрицу по улицам Царского Села, по другим местам, а в то время Святейший Патриарх Алексей Второй, который согласился служить заупокойную литургию в Исаакиевском соборе, вел торжественную службу перед пустым постаментом»².

¹ Цит. по: URL: <http://www.newsru.com/background/27sep2006/mariaf.html>.

² «Я сделала все, что могла» (О своих впечатлениях о перезахоронении императрицы Марии Федоровны рассказывает Ольга Николаевна Куликовская-Романова в беседе с писателем Андреем Хвалиным). URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=110824>.

Перемещение праха касается не только царской фамилии или выдающихся деятелей российской политики и культуры. Приведу пример работы с подобным сценарием «на местах»: «Праха основателя и первого начальника Ижевского оружейного завода Андрея Дерябина привезли две недели назад из Толгского монастыря Ярославской области с благословения Московской и Удмуртской патриархии. Долгое время место могилы Дерябина было загадкой, только благодаря изысканиям краеведов 2 года назад было установлено, что основатель города Ижевска захоронен на территории Свято-Введенского Толгского монастыря под Ярославлем. Тогда же появилась идея о перенесении праха в Ижевск.

Церемония перенесения праха Андрея Дерябина прошла по всем канонам православной церкви. Как государеву человеку и генерал-майору горного ведомства, ему были оказаны и воинские почести. Покоиться прах будет в часовне-усыпальнице на территории Александро-Невского собора — первого заводского собора, построенного на пожертвования рабочих. «Ижмаш» собирается поставить на этом месте часовню великой Екатерине-великомученице. Дело в том, что в свое время, когда Екатерина перевела шуваловских рабочих, крепостных крестьян, в государственных рабочих, рабочие приняли решение считать ее небесную покровительницу своей святой <...>

Пока же часовня не построена, прах Андрея Дерябина будет храниться в музее «Ижмаша», — сообщает РИА «Купол-Медиа»¹.

Вместо кладбища, находящегося у одной из самых чтимых православных святынь — иконы Божьей Матери Толгской, эксгумированный прах оказался хранимым в музее машиностроительного завода.

Перемещение останков с места первоначального захоронения к месту, которое признается инициаторами подобных проектов более подходящим, может мотивироваться или не мотивироваться волей покойного, но во всех случаях у инициаторов имеются собственные мотивы. Тризна, поминальная трапеза увязывает живых и мертвых в единое сообщество. В описанных случаях поминки не совершались: дерзнув побеспокоить прах, инициаторы этих символических актов не дерзнули, тем не менее, потрапезничать с мертвыми.

Но это лишь один из типов взаимодействия с умершими и их памятью, представленный в современной практике и поддержанный публичным дискурсом. Другой тип можно определить как выдворение мертвого тела: «Праху великого русского поэта и дипломата Александра Грибоедова, который похоронен в Пантеоне писателей и общественных деятелей на горе Мтацминда в Тбилиси, ничто не угрожает. Об этом заявила на чрезвычайном брифинге 12 апреля председатель парламента Грузии Нино Бурджанадзе. «Распространение подобных слухов — это целенаправленная провокация, направленная на дискредитацию имиджа Грузии в глазах мирового сообщества», — заявила Бурджанадзе, комментируя появившиеся накануне в ряде грузинских СМИ сообщения о якобы готовящемся перезахоронении праха поэта. Бурджанадзе отметила, что она специально проводит брифинг у фрески с изображением царя Давида Агмашенебели (Строителя), «поскольку еще в XI веке этот великий грузинский царь был образцом толерантности и веротерпимости, и грузинский народ никогда не нарушал традиции своих предков». «Имени и моги-

¹ 13 июня 2002 года, 11:59. Цит. по: URL: <http://www.regions.ru/news/770268/print/>.

ле великого русского писателя и поэта в Грузии ничто не грозит, и ничего подобного даже и не готовилось», — подчеркнула Бурджанадзе. Председатель парламента высказала критику в адрес СМИ, которые сразу подхватили и стали распространять непроверенные слухи. «Это особо провокационное заявление сразу подхватили массмедиа и некоторые политики. Было бы лучше, если бы впредь СМИ лучше освещали отношения между Грузией и Россией для того, чтобы они наконец вошли в нормальное русло», — сказала спикер¹.

Другим примером того же типа может служить конфликт вокруг перенесения «Бронзового солдата» из центра эстонской столицы на кладбище. Он длился в течение нескольких лет, повлек за собой беспорядки и жертвы.

Применительно к останкам соотечественников действуют, как мы видим, два протокола. В одних случаях на их перенесении настаивают, в других — всячески противятся перенесению.

Из новостных лент 2010 года:

«Градозащитники Петербурга обратились к Генеральному прокурору России Юрию Чайке с требованием вмешаться и прекратить незаконную застройку исторического Малоохтинского православного кладбища и прилегающих территорий». Напомним, что банк «Санкт-Петербург», несмотря на массовые протесты обществности, застраивает территорию бывшего православного кладбища на Малой Охте, где покоится прах многих выдающихся петербуржцев, в том числе деятелей литературы, искусства» и т. д.

«Банковская структура, известная своими тесными связями с представителями городской исполнительной власти и их ближайшими родственниками, возводит огромный деловой и жилой квартал буквально на костях наших соотечественников. Как подтверждают рабочие и местные священники, в процессе строительства было обнаружено множество останков людей, но эти факты тщательно скрывались застройщиком. Найденные кости были тайком вывезены на одну из городских свалок», — отметил руководитель группы «ЭРА» Алексей Ярэм².

В случае этого конфликта действия градозащитников Петербурга основываются на идее невозможности построек на месте кладбищ, застройщики обвиняются в осквернении могил: извлечении останков и их перемещении на свалку.

Почему я назвала перенесение праха трикстерскими манипуляциями?

Трикстер — это мифологический персонаж: плут, шут, как правило, развратник и обжора. Впервые эту универсальную мифологическую фигуру описал Пол Радин в книге о культуре североамериканских индейцев. Позднее образ «трикстера», уже как имя для теневого аспекта личности, позаимствовал К.Г. Юнг. Трикстер — это, к примеру, хитрая Лиса в сказках, хитрый солдат в сказке о каше из топора. Это любой, кто обманывает, выдавая желаемое жертвой обмана за действительное, преувеличивая свои возможности, блефуя, подменяя понятия и т.п. Е.С. Новик очень подробно описала общую модель сюжетов такого рода: «Успех трикстера полностью зависит от действий антагониста: маскируя свои цели или предлагая антагонисту мнимые цели, он стремится управлять его поведением. Для этого он, однако, должен все время учи-

¹ URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/228464.html>.

² URL: <http://www.ikd.ru/node/15178>.

тывать не только свои интересы, но и интересы антагониста (второго субъекта), его цели, желания, мотивации, способы действовать»¹. Как считает Е.С. Новик, за действиями трикстера стоит более сложная структура, чем просто обман, то есть передача ложной информации. Ключевое слово — «мнимый» — прямо указывает на то, что мы имеем здесь дело с имитациями рассуждений антагониста, с учетом его желаний и ожиданий, и именно это позволяет трикстеру предугадывать его ответные реакции. Трикстер знает правила, которыми руководствуется его жертва, но сам он от них свободен².

У подобных сюжетов есть одна очень важная для нашего анализа особенность. Тактика трикстера основана на его слабости. Лиса не может отнять у волка его добычу, Ивашка не может одолеть ведьму, которая решила его зажарить. Он слабее ее, он может только обмануть.

Игроки-трикстеры апеллируют к имеющимся дискурсивным правилам, основываясь на которых организуют свое поведение «жертвы». И именно такова игра. Перемещение останков — манипуляции с мертвым телом — символическая практика, проявляющая теневой аспект культуры, признающей силу и власть мертвых. Признание их авторитета, «любовь к отеческим гробам» трикстер полагает в качестве морального правила («долга»), которым руководствуется «жертва» манипуляции.

¹ Новик Е.С. Структура сказочного трюка // От мифа к литературе: сб. в честь 75-летия Елеазара Моисеевича Мелетинского. М., 1993. С. 147.

² Там же.

Виктор Лапин

ГРУППОВАЯ СВАДЕБНАЯ ПРИЧЕТЬ: ВИД, ЖАНР ИЛИ ЖАНРОВАЯ РАЗНОВИДНОСТЬ?

Как известно, среди богатейшего научного наследия К.В. Чистова одной из областей его пристального внимания, сохранявшегося на протяжении всей жизни, были причитания Русского Севера. Многочисленные статьи и монографии посвящены, в частности, Ирине Андреевне Федосовой — выдающейся заонежской вопленице, которая стала символом севернорусской причетной традиции (как чуть ранее Трофим Григорьевич Рябинин — символом севернорусской эпической традиции). Закономерно, что одной из последних фундаментальных работ Кирилла Васильевича стало текстологически тщательно выверенное и откомментированное двухтомное издание «Причитаний Северного края» Е.В. Барсова¹.

В плане общей теории фольклорной традиции принципиально важны два его положения, также связанные с Русским Севером: это идея относительно поздней, «вторичной архаики» севернорусской традиционной культуры в целом и Русский Север как область *особенно развитой традиции причитаний* практически у всех населяющих его народов: русских, карел, ижоры, эстонцев, сету, вепсов, коми-зырян. По сюжетной развернутости и масштабности текстов причитания примыкают к эпической традиции и образуют единую сферу песенно-повествовательного фольклора. Это еще одна региональная особенность севернорусской музыкально-фольклорной культуры.

Традиционная культура Русского Севера неисчерпаема. И подтверждение тому — еще один яркий, но плохо изученный феномен севернорусской культуры. В некотором отношении его можно поставить в один ряд с явлениями, известными в истории мировой художественной культуры по крайней мере со времен античной трагедии: корифей и хор, солист и оркестр, лидер и ансамблисты, прима-балерина и кордебалет, запевала и хор, возглашающий и клирошане... В этом же ряду можно рассматривать некоторые явления музыкально-фольклорной культуры разных народов. В свадебной традиции Русского Севера и старожильческих традиций Зауралья и Сибири, исторически связанных с северными великороссами, это *невеста и девушки-подружки*. Их статусы и функции в структуре свадебного обряда получают специфическое воплощение в особых музыкально-песенных формах и в особых соотношениях этих форм. Имеются в виду *индивидуальные причитания невесты* (так же, как и ее матери и других родственниц) и *групповая причеть девушек*. Но если с индивидуальными причитаниями невесты все более или менее ясно, то групповая причеть заслуживает особого внимания.

¹ Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым: в 2 т. / изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997. (Литературные памятники).

Групповая причеть севернорусской свадьбы предполагает особую *обрядовую функцию* и особый *способ исполнения*. Однако то и другое в совокупности традиций обнаруживает большое вариантное поле как форм и способов воплощения, так и символических значений и обрядовых смыслов, которые далеко не всегда очевидны. Более того, вербальные тексты групповой причети, записанные и опубликованные фольклористами-филологами (без магнитофонной или нотной фиксации реального исполнения или без сопутствующего точного этнографического комментария), далеко не всегда могут быть опознаны в качестве именно групповой причети. Это связано с тем, что тексты индивидуальных причитаний (ИП) невесты и групповой причети (ГП) девушек-подружек довольно часто звучат от первого лица, то есть *от имени невесты*. (В этом же ряду — тексты индивидуально ориентированных прощальных песен вроде «Красота ты моя красота», «Ты река ли моя реченька» и др.) Это одна из причин, почему ГП так долго не была идентифицирована и осознана в этом своем качестве.

Но есть и другая причина — устойчиво существовавшее до недавнего времени представление о том, что причитания в принципе — *исполнительски индивидуальный жанр*, с ярко выраженным импровизационным началом, а то и просто «индивидуальная импровизация». (И фигура знаменитой заонежской вопленицы И.А. Федосовой — как бы реальное воплощение и подтверждение этого представления.) Во всяком случае подобное определение встречается в вузовских учебниках для филфаков университетов и пединститутов вплоть до конца 1990-х годов.

Важно обозначить звучание ГП во всех значимых обрядовых событиях довенечной части свадьбы, то есть того обрядового времени, когда центральной фигурой является девушка-невеста, когда в обрядово-ритуальных формах решается ее реальная жизненная судьба. (В терминологии *переходных обрядов* инициации, по А. ван Геннепу, — этап **отчуждения**, которому в русской свадебной традиции соответствуют **причитания и прощальные песни**.)

Обычно глубинной основой обрядовой драматургии свадьбы считается противостояние двух родов — партии невесты и партии жениха, женского и мужского начал (F-локуса и M-локуса). Соответственно рассматриваются и все свадебные персонажи-чины, ритуальная и пространственная символика действий и материальных атрибутов свадьбы, дифференциация песенных и вербальных жанров свадебного цикла. Однако изучение феномена ГП дает основания утверждать, что в музыкально-обрядовой драматургии довенечной части свадьбы не менее, а может быть, даже более важной оказывается именно оппозиция *«невеста–девушки»* и соответствующие им индивидуальные и групповые причитания¹.

Не будем останавливаться на трудностях изучения групповой причети, на том, как она буквально «нащупывалась» фольклористами-музыкантами. Специальные работы, посвященные групповой причети, появились только в последние два-три десятилетия (Б.Б. Ефименкова, Ю.И. Марченко, Е.Б. Резниченко и др.) и высветили круг проблем и вопросов, на которые пока еще нет удовлетворительных ответов.

¹ См.: Ефименкова Б.Б. Оппозиция невеста/девушки в музыкальном коде севернорусской свадьбы // Голос и ритуал: материалы конф. М., 1995. С. 94–99.

В свое время я попытался сформулировать и систематизировать некоторые из них, и для сегодняшнего сюжета воспользуюсь своими наработками¹.

Итак:

1. География распространения ГП и соответствующей обрядово-исполнительской терминологии на Русском Севере и в Сибири. Имеются отдельные, порой противоречивые в интересующем нас плане публикации по некоторым локальным традициям, но общая картина не выяснена.

2. Способы исполнения ГП, ее функционально-исполнительский и ритуально-символический статус в обряде. По имеющимся разрозненным сведениям ситуация в этом плане неоднозначна: ГП исполняется либо только девушками (Верхнее Полужье и бассейн Шелони, Прилузье); либо невестой в качестве запевалы совместно с группой девушек (Лешуконье — Мезень) или двух «подоплечниц = вожей» (некоторые традиции обрусевших вепсов); либо девушками одновременно с невестой, но в разных композиционных комбинациях и с контрастным соотношением структурно самостоятельных и автономных «партий»-линий (Среднее Притоболье) и другие варианты.

3. Ритуально-символические функции и формы причитаний приглашенной на свадьбу (то есть профессиональной?) вопленицы = плачи (практически все «берега» и Зимняя Золотица на Зимнем берегу Поморья; возможно, Заонежье).

4. Обрядовое соотношение ГП и ИП в структуре свадебного ритуала; возможность полного замещения ИП групповой причетью (как в Нижнем Прилузье).

5. Структурно-стилевое соотношение ГП и ИП, ГП и свадебных обрядовых песен (по отдельным свадебным циклам и локальным традициям).

6. Структурно-стилевое соотношение музыкально-поэтических форм самих ГП в разных локально-региональных традициях.

7. Групповые / коллективные причитания у других народов Русского Севера и Северо-Запада. Проблема межэтнических этнокультурных контактов в этой сфере (имеются в виду карелы, вепсы, ижора, коми-зыряне и коми-пермяки, возможно, северные удмурты в их контактах с разными этнографическими группами севернорусского населения).

8. Наконец, остановимся чуть подробнее на статусе ГП в системе русского музыкально-песенного фольклора в целом. По этому вопросу у исследователей тоже пока нет единства. Фольклористы-филологи и этнографы, как отмечалось выше, практически не дифференцируют в этом плане массив причетных текстов. Этномузыковеды определяют групповую причеть в сравнении / сопоставлении с причитаниями в целом как их «разновидность» или «жанровую разновидность», как одну из «исполнительских версий» (Б.Б. Ефименкова, Е.Б. Резниченко, Ю.И. Марченко) или как один из двух «традиционных видов напевов севернорусских свадебных причитаний — напев песенного характера с развитой внутрислоговой мелодикой» (Т.А. Коски и Т.В. Краснопольская). Последняя формулировка, по-видимому, отражала и точку зрения

¹ См.: *Лапин В.А.* Севернорусская групповая причеть: феномен и загадки // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: [материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения — 2003»]. Петрозаводск, 2003. С. 71–76; *Он же.* Севернорусская групповая причеть: феномен и проблематика // *Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции* / отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 2004. С. 231–264.

Е.В. Гиппиуса — ответственного редактора сборника «Русская свадьба Карельского Поморья»¹.

Очевидно, что при таком подходе причитания всех типов и функций (что вполне согласуется с точкой зрения филологов) либо принимаются за один глобальный «супержанр», либо разделяются на самостоятельные жанровые группы по обрядовым комплексам, например жанр свадебных причитаний, жанр похоронных причитаний и т.п.

Ю.И. Марченко в работе, посвященной традициям свадебных причитаний в междуречье Северной Двины, Ваги и Сухоны, предложил свою историко-генетическую интерпретацию: сольные причитания как таковые — исходная форма, из которой развились свадебные групповые причитания².

Тщательно и детально исследовала гипертрофированно развитую музыкально-причетную драматургию восточно-вологодской свадьбы Б.Б. Ефименкова. Здесь соотношение *пологого голоса* — медленного сольного причитания — и *крутого голоса* — быстрого напева групповой причеты — образует разнообразные композиционные и ситуативно-обрядовые комбинации. В некоторых случаях автор трактует эти *голоса* как «контрастные версии одного и того же музыкального текста». Отмечая двойственную природу ГП, она, в частности, выявляет в некоторых локальных традициях «пологой» версии структурно-стилевые признаки похоронно-поминальных причитаний, а в «крутой» версии — свадебных величальных песен. Такие ГП, по мнению автора, опираются в целом на традицию погребального плача, но развились в местной традиции в «мелодический тип свадебных прощальных девичьих песен-причетов». И далее: «И хотя их в народе называют *причотами*, для нас это уже песни, но песни специфические, типологически родственные причету и выступающие в его функции»³.

В свое время я уже кратко высказывался относительно историко-генетической и понятийно-терминологической сторон в исследованиях Б.Б. Ефименковой, поэтому не буду повторяться⁴. Думаю, что идея Б.Б. Ефименковой о происхождении или развитии ГП как «специфически северного феномена» из индивидуальных свадебных причитаний невесты, а тем более из похоронно-поминального плача (Б.Б. Ефименкова и Ю.И. Марченко) маловероятна — слишком многое в групповой причете не находит объяснения при таком подходе. Гораздо более убедительной и перспективной представляется концепция Т.А. Бернштам о «плачевой культуре», пронизывающей большую часть календарной и свадебной обрядности и составляющей основу похоронно-поминальной, где она формировала свои ритуально-звуковые и музыкально-поэтические формы. Анализ восточнославянского материала привел Т.А. Берн-

¹ Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Ньюче) / изд. подгот. А.П. Разумова, Т.А. Коски; под общ. ред. Е.В. Гиппиуса. Петрозаводск, 1980. С. 104.

² См.: Марченко Ю.И. Напевы групповых причитаний в междуречье Северной Двины и Ваги // Русская народная песня: Стиль, жанр, традиция / ред.-сост. А.М. Мехнецов. Л., 1985. С. 45–61.

³ Ефименкова Б.Б. Севернорусская причеть: Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги (Вологодская область). М., 1980. С. 78.

⁴ См.: Ланин В.А. Воля — групповое голошение в лужско-шелонской свадебной традиции // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики / отв. ред. Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. Л., 1986.

штам к общему выводу о том, что «коллективность голошения — признак его архаичности», а «индивидуальное голошение — возможно, один из самых поздних этапов в эволюции плачевой системы». В свадебном обряде переходный = «нежизненный» статус невесты в довенечный период объясняет необходимость ритуального коллективного голошения подруг «за невесту», «от ее имени», «под ее голос». Отсюда народная терминология типа *подневестницы, подоплечницы, подголосницы / подголошницы*. Этим же, вероятно, объясняется и активное развитие в севернорусской традиции причитаний наемных воплениц-плачей на свадьбе, которые также причитали за невесту и от ее имени¹.

Принимая эту концепцию и опираясь на нее, рассуждаем дальше. Архаичная (по смыслу и генезису) свадебная ГП может трактоваться как одно из самых ярких фольклорных проявлений русской «плачевой культуры». Развивалась же она, скорее всего, как вполне **самостоятельный и автономный жанр**. Именно в контексте фольклорных традиций Русского Севера, области «вторичной архаики» и культуры «развитых причитаний» (по К.В. Чистову) можно рассмотреть путь, который прошла ГП сначала в севернорусской свадьбе, а затем в ранних русских переселенческих традициях Зауралья и Сибири. В форме ГП, занявшей совершенно особое место в свадебном ритуале, оказался «запрограммированным» в свернутом виде исключительно большой потенциал структурно-стилевого развития. И **жанрово-стилевые разновидности ГП**, фиксирующие этапы реализации этого потенциала, возникали по мере пространственно-временного развертывания севернорусской свадьбы и формирования ее локальных традиций.

С этой точки зрения многие «неудобные» факты и вопросы, связанные с ГП, могут найти, как представляется, более или менее убедительные объяснения и ответы. Приведу хотя бы один пример: практически никто из исследователей не пытался объяснить, почему индивидуальные причитания русской свадьбы в целом стадияльно как будто «застыли» на одном музыкально-стилевом уровне (хотя структурно и различаются во множестве локально-региональных вариантов). В то же время ГП, казалось бы, столь же, если не более жестко ритуализованная, развивает богатые и многообразные формы, фактуры, композиционно-структурные решения в соотношении стиха и напева и т.д. Может быть, дело в том, что мы когда-то ошиблись в выборе стадияльно-исторической «точки отсчета»? Это ведь так привычно и понятно: сначала — простые, декламационно-прозрачные формы ИП, в которых вырабатывается причетный стих, а потом этот стих начинает распеваться, рассредоточиваться в формах ГП, которые, в свою очередь, все более развиваются, усложняются...

А может быть, в севернорусской свадьбе все происходило наоборот? И мощно развивающаяся на Русском Севере **повествовательная культура** похоронно-поминальных, а затем рекрутских, бытовых и общинно-календарных **причитаний стала «вытягивать» и из свадьбы «веточки» ИП, подчиняя их своей стилистике и зачастую наделяя своими напевами**. Может быть, только свадебная традиция Нижнего Прилузья (Лальской земли) донесла до нас одну из ран-

¹ Среди целого цикла работ см., в частности: *Бернштам Т.А.* Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX в.) // *Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики* / отв. ред. Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. Л., 1986. С. 82–100.

них структур севернорусской свадьбы, в которой все *паканья* довенечной части, по свидетельству Е.А. Шевченко, звучали *только* в форме коллективной причети¹.

В заключение еще раз о «двойственной природе» ГП, о которой рассуждают многие этномузыковеды. Структурно-стилевой диапазон локальных музыкально-поэтических форм ГП поразителен и, вероятно, не имеет аналогов во всей музыкально-жанровой системе русского фольклора. Свадебная групповая причеть представляет собой своего рода *лабораторию музыкально-песенных структур* на Русском Севере. Можно думать, что именно двойственная жанровая природа групповой причети, а также функциональное и символическое особое место в обряде объясняют ее уникальную способность к структурно-стилевому развитию в сторону различных песенных жанров и форм — от структурно прозрачных величаний или игровых припевок до сложнейших форм лирических протяжных. Но главное ее назначение — в обрядово-символическом пространстве свадьбы *манифестировать двойственное, переходное состояние невесты*, а отчасти и ее подруг.

¹ См.: Шевченко Е.А. Свадебный обряд Лузского района Кировской области: функциональные аспекты поэтических жанров: автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2001. С. 6–9.

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, БИБЛИОГРАФИЯ

Татьяна Иванова

О ПРОЕКТЕ «БИОБИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ “РУССКИЕ ФОЛЬКЛОРИСТЫ”»

Как известно, историко-биографическая составляющая в научном наследии К.В. Чистова занимает отнюдь не ведущее место. Однако мы хотели бы напомнить о мемуарных статьях ученого, посвященных его учителям — С.Я. Маршаку и М.К. Азадовскому, сказителям И.Т. Фофанову и П.И. Рябинину-Андрееву, коллегам Л.А. Дмитриеву, В.П. Адриановой-Перетц и др., — статьях, собранных в книге воспоминаний «Забывать и стыдиться нечего...»¹. Известны также словарные статьи К.В. Чистова, вошедшие в многотомную и до сих пор не законченную немецкую »Enzyklopädie des Märchens« (издается с 1975 г.), о В.П. Адриановой-Перетц, А.М. Астаховой, В.С. Бахтине, Д.М. Балашове, П.А. Бессонове, П.Г. Богатыреве, В.И. Чичерове, Н.П. Дашкевиче и других видных отечественных специалистах по народной культуре. Участвовал К.В. Чистов и в биобиблиографическом словаре «Славяноведение в дореволюционной России» (М., 1979), где ему принадлежат статьи о Е.В. Барсове и П.Н. Рыбникове. Нам думается, что тот проект, который мы представляем в настоящей статье, был бы воспринят К.В. Чистовым с интересом. Речь идет о биобиблиографическом словаре “Русские фольклористы”. Инициаторами проекта являются А.Л. Топорков (Москва) и Т.Г. Иванова (Петербург).

Предполагается создание двух томов словаря (скорее всего, в нескольких книгах): «Фольклористы XVIII—XIX вв.» и «Фольклористы XX—XXI вв.». В настоящее время готов для обсуждения словник, состоящий в соответствии с двумя задуманными томами из двух списков (XVIII—XIX и XX—XXI вв.). В словник были включены имена не только профессиональных фольклористов, но и собирателей-краеведов, причем мы максимально постарались учесть

¹ Чистов К.В. Забывать и стыдиться нечего... СПб., 2006.

лиц, о которых нам практически ничего неизвестно. Словник, естественно, является открытым для всяческих дополнений и уточнений.

Имеются также статьи, инициирующие проект. Первая статья, написанная А.Л. Топорковым, — «Проект издания “Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь”» — разъясняет общие положения проекта. В нашей статье «К вопросу о словарной статье в Словаре фольклористов» сделан обзор биографических словарей, вышедших в последние годы, и поставлены вопросы в связи с моделью словарной статьи, пригодной для задуманного издания. Укажем на один из словарей, к которому нам довелось обращаться, — на словарь А.А. Чернобаева «Историки России», в котором, кстати, имеется статья о К.В. Чистове¹. Приведем эту словарную статью полностью:

Чистов Кирилл Васильевич (р. 20.11.1919, г. Детское Село). Из служащих. Окончил ЛГУ, филол. ф-т (1941). Учителя — М.К. Азадовский, Д.К. Зеленин, В.Я. Протт.

Канд. дисс.: «Народная поэтесса И.А. Федосова» (1951). Докт. дисс.: «Рус. народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв.» (1967). Проф. (1973). Чл.-корр. АН СССР (РАН) (1981). Засл. деятель науки Карелии (1989).

1947–1961 — зав. Сектором ИЯЛИ Карельск. фил. АН СССР; с 1961 — зав. Отделом восточнослав. этнографии АН СССР, г.н.с. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН. 1980–1991 — гл. ред. ж-ла «СЭ»; чл. редкол. межд. ж-ла “Ethnologia Slavica” (с 1971), “Ethnologie Europoea” (с 1983). 1974–1982 — вице-през. Межд. Общ-ва исследователей фольклора (“International Society for Folk. Narrative Research”). 1989–1996 — чл. презид. Петерб. науч. центра РАН. Чл. неск. акад. советов РАН по фольклористике, теории и истории культуры в Ак. АГН (1994).

Этнография, фольклористика славянских народов. История культуры и история крестьянства. Ист. биография.

Далее следует библиографический «подвал»: сочинения (то есть основные труды ученого); библиография (называется библиографическая персоналия исследователя); литература (статьи о К.В. Чистове).

Сразу же скажем, что подобный тип словарной статьи вряд ли может служить примером для задуманного словаря. Объем словарной статьи в книге «Историки России» — около 0,05 л. Автор дает сугубо служебную характеристику лица (место учебы, работы, диссертации, ученые звания, награды). А.А. Чернобаев, как сказано в его вступительной заметке ко второму изданию, подчеркивая, что его книга имеет сугубо справочный характер, принципиально отказывается от оценки научной значимости результатов работы того или иного исследователя, что не отвечает целям нашего словаря. Помимо сведений о служебно-должностном пути ученого мы предполагаем в обязательном порядке охарактеризовать его научные позиции и дать их оценку. Как нам кажется, необходимо также определить место того или иного видного фольклориста в истории науки об устной народной поэзии. Общая формула *содержательной стороны* словарной статьи представляется нам следующей: частная биография

¹Чернобаев А.А. Историки России: Кто есть кто в изучении отечественной истории: Биобиблиогр. словарь. 2-е изд., испр. и доп. Саратов, 2000.

+ служебная + научная деятельность + раскрытие научных взглядов + оценка научной деятельности + место ученого в истории фольклористики. Общей моделью для словарной статьи решено было считать статьи в биографическом словаре «Русские писатели. 1800–1917», пять томов которого (до буквы С) уже вышли в свет (1989–2007)¹.

Нами разработана подробная инструкция для оформления словарных статей. Согласно этой инструкции объем статьи определяется до 15 тыс. знаков (то есть чуть меньше 0,4 л.). При этом инициаторы проекта принципиально считают, что объем словарной статьи не должен зависеть от величины имени фольклориста. Статья о фольклористе-краеведе, мы полагаем, по объему может быть соотносима со статьей о Ф.И. Буслаеве или А.Н. Веселовском, тем более если биография данного лица впервые воссоздается в нашей науке.

В настоящее время имеется ряд готовых статей, которые будут включены в «пробный» том словаря. Здесь, помимо образцовых статей, будет представлен описанный материал: иницирующие статьи, словник, инструкция.

Как мы уже сказали, общая модель словарной статьи нами определена, однако, как показывает практика, внутри общей модели могут реализовываться разные типы. Первый тип касается статей о лицах первой величины. Поиски биографических данных о персонажах такого рода, как Ф.И. Буслаев, А.А. Потебня, А.Н. Афанасьев, А.Н. Веселовский, В.Ф. Миллер, Д.К. Зеленин и др., особых трудностей не вызывает. Для профессиональных фольклористов на первый план выдвигается задача адекватной и емкой характеристики их взглядов на проблемы устной народной культуры. Наш опыт работы над статьями о лицах этого ряда показывает, что здесь предпочтительнее последовательное хронологическое изложение внешней биографии ученого, переплетенное с соответствующими узловыми эпизодами его научной деятельности. Правда, сразу же оговоримся, что возможен и другой подход: краткое изложение внешней биографии + характеристика научных трудов и взглядов.

Определенные проблемы возникают в связи со статьями о лицах, являющихся для фольклористики «пограничными» — известных писателях, композиторах, художниках, занимавшихся собиранием и изучением народной поэзии. При составлении словарной статьи, например, о А.С. Пушкине, естественно, встает вопрос, насколько следует раскрывать хрестоматийно известную биографию поэта и сколь глубоко касаться проблемы фольклоризма его творчества. На сегодняшний день мы видим следующую структуру статьи для персонажей этого ряда: 1) общая биография с перечислением главных произведений, данная в одном абзаце; 2) перечень произведений, в которых явно и непосредственно прочитывается фольклористическое начало (с указанием года создания), в предельно краткой форме (в «подвале» словарной статьи должен быть дан авторитетный список литературы о фольклоризме творчества данного писателя); 3) подробное описание собирательской работы (для А.С. Пушкина — в Михайловском, Болдино и Оренбургском крае); 4) освещение высказываний данного персонажа о фольклоре, зафиксированных в его статьях и эпистолярии; 5) при возможности — освещение круга фольклористической

¹ Русские писатели. 1800–1917: Биограф. словарь / гл. ред. П.А. Николаев. М., 1989–2007. Т. 1–5. Издание не закончено.

литературы, с которой был знаком данный персонаж (идеально — указание на соответствующие книги в его библиотеке); 6) для поэтов — перечисление их произведений, вошедших в устную традицию. Из описания этой модели словарной статьи следует, что проблема фольклоризма творчества писателя (композитора) для статьи в нашем словаре не является принципиально значимой. Акцент должен быть сделан не на использовании в произведениях писателя фольклорных элементов, а на собственно собирательской (и исследовательской, если таковая была) деятельности данного персонажа.

Словарные статьи о писателях второго (третьего, четвертого) ряда, чья биография и художественное творчество не «на слуху» у большинства фольклористов (например, писатель-народник Ф.Д. Нефедов), по всей вероятности, должны полноценно раскрывать биографию данного лица (примерно на том же уровне, что и в словарях писателей). Естественно, в нашей словарной статье необходимо назвать главные произведения писателя (с годами их создания), но характеристика творчества, как нам кажется, должна быть сведена к минимуму. Основной акцент, повторим, делается на сугубо фольклористической деятельности данного лица.

Словарные статьи о собирателях-краеведах (то есть о фольклористах второго, третьего, четвертого рядов) имеют свою специфику. На наш взгляд, биографии краеведов целесообразнее строить по следующей модели: сначала следует дать по возможности полную биографию персонажа, а затем охарактеризовать его фольклористическую деятельность. Дело в том, что интерес к народной поэзии часто для того или иного краеведа является всего лишь одной из страниц его жизни, причем нередко — страницей случайной и краткой. В работе над статьями о собирателях-краеведах самым сложным (и самым захватывающим и интересным) является поиск биографических материалов: установление дат рождения и смерти, социального происхождения, места учебы и т.д. Здесь возникает тот эвристический момент, который так ценен для каждого исследователя. Характеристика собственно фольклористической деятельности собирателя-краеведа часто ограничивается указанием на соответствующие публикации персонажа и их минимальной оценкой. Если известен какой-нибудь отклик (рецензия) на публикацию, то необходимо в обязательном порядке привести в словарной статье этот материал.

В связи со статьями о собирателях-краеведах исходя из накопившегося опыта мы можем определить две разновидности статей. Первая — статья создается на основании одного-двух фактологических источников. Если вам удастся выйти на биографическую статью о вашем герое, уже имеющуюся в каком-либо издании, то вы добросовестно ее излагаете и даете на нее указание в «подвале» своей словарной статьи. Далее присоединяете к данному материалу свою характеристику тех фольклористических работ вашего лица, которые обнаружили в библиографических указателях «Русский фольклор» и других справочниках. Такого рода словарные статьи достаточно просты и не слишком трудоемки в исполнении.

Вторая разновидность словарных статей о собирателях-краеведах создается на основе многочисленных источников и строится на творческом поиске. Опыт работы над статьями о владимирских, курских и тобольских краеведах позволил нам сделать несколько выводов о методике работы над биографиями этого пласта фольклористов.

1. Имея дело с определенным кругом местных губернских изданий (типа «Владимирских губернских ведомостей», «Ежегодника Владимирского губернского статистического комитета» и пр.), необходимо параллельно собирать материал по нескольким персонажам, печатавшимся в данном издании. Этот методический прием позволяет одновременно вести работу над 20–30-ю и более биографиями.

2. Если тот или иной собиратель публиковался в изданиях, принадлежащих определенному учреждению или научному обществу (например, Владимирскому губернскому статистическому комитету), то необходимо в обязательном порядке ознакомиться со всеми изданиями данной структуры, особенно с официальными документами (отчетами, протоколами, списками членов общества или музея и т.д.), которые могут быть весьма информативными.

3. Работая над региональным блоком статей, надо быть всегда готовым к расширению словника. Особенно это касается краеведов-собираателей, деятельность которых приходится на 1860–1870-е годы, не охваченные библиографическими указателями «Русский фольклор».

4. Не надо забывать о таком источнике, как «Адрес-календари» и «Памятные книжки» губерний. При этом подчеркнем, что мы имеем в виду не столько неофициальные части этих книжек, где публиковались статьи статистического, исторического, этнографического характера, а в первую очередь — официальные части, содержащие сведения о чиновниках губернии. Этот источник весьма информативен.

5. Электронный каталог Российской национальной библиотеки, несмотря на наличие библиографических указателей «Русский фольклор», является обязательным инструментом в работе над словарем «Русские фольклористы» — инструментом, позволяющим то или иное лицо осознать не только как фольклориста, а во всем объеме его научной и общественной деятельности. Очень многие из фольклористов-краеведов имели труды статистического, исторического и прочего характера, зафиксированные в каталоге.

6. Опыт работы над статьями о краеведах убедил нас в том, что большую помощь в работе могут оказать интернет-ресурсы. В них мы обнаружили имена многих своих героев. Однако подчеркнем, что в обязательном порядке необходимо проверять сведения, размещенные в интернет-ресурсах, через печатные издания.

7. В начале работы над биографиями фольклористов-краеведов того или иного региона необходимо ознакомиться со всеми биографическими словарями и краеведческими энциклопедиями, изданными в данном регионе. В настоящее время, как известно, мы являемся свидетелями словарно-справочного «бума», отражением чего является и наш проект. В работе над блоком владимирских краеведов нам помогла «Владимирская энциклопедия: Библиограф. словарь» (Владимир, 2002). Курская тематика отражена в справочниках «Курск: Краеведческий словарь-справочник» (Курск, 1997), «Большая Курская энциклопедия» (Курск, 2004) и в книге Г.Ю. Стародубцева и С.П. Шавелева «Историки Курского края» (Курск, 1998). Соответственно биографии тобольских фольклористов мы обнаружили в библиографическом словаре В.К. Белобородова и Т.В. Пуртовой «Ученые и краеведы Югры» (Тюмень, 1997) и в словаре Е. Коноваловой и Л. Шваревой «Авторы Ежегодника Тоболь-

ского губернского музея», опубликованном в тюменском журнале «Лукич» (2001. № 3).

8. Наконец, в работе над биографиями фольклористов-краеведов желательно обращение к местным архивам, где могли осесть формулярные списки чиновников и духовных лиц той или иной губернии.

Однако, несмотря на описанную методику работы над биографиями фольклористов-краеведов, наш опыт показывает, что отнюдь не всегда удается в необходимом объеме восстановить биографии лиц этого рода. Приведем пример:

Грацилевский Иван (Иоанн) Петрович [ок. 1814, вероятно, Владимирская губ. — ?] — собиратель фольклора Владимирской губ.

Окончил Владимирскую духовную семинарию (1834), что позволяет предположить, что Г. был уроженцем Владимирской губ. и, скорее всего, происходил из духовного сословия. После принятия сана проживал в Суздале. В 1836 — священник Ильинской церкви; в 1844 — Смоленской; в 1862 — Воскресенской. В 1865 перешел в штат священнослужителей армейского ведомства; дослужился до военного протоиерея. Автор ряда поучений: Поучения на изречения Господни о блаженстве. М., 1855; Поучения, говоренные к простому народу. М., 1859; и др.

Публиковался в неофициальной части «Владимирских губернских ведомостей». Единственная его фольклорно-этнографическая статья посвящена свадебным обрядам — «О свадебных обрядах крестьян Владимирского и Юрьевского уездов» (ВГВ. 1847. 25 окт. № 43) — и представляет собой добротное описание обряда с текстами причитаний.

Лит.: Малицкий Н.В. История Владимирской духовной семинарии. М., 1902. Вып. 3. С. 86.

Данная статья написана на основе одной строчки, посвященной И.П. Грацилевскому в справочном томе «Истории Владимирской духовной семинарии» Н.В. Малицкого, а также данных электронного каталога Российской национальной библиотеки.

Есть примеры и еще более лаконичных словарных статей:

Маркелов Николай Парфенович [деятельность: 1870-е] — собиратель фольклора Владимирской губ.

В архиве Русского географического общества хранится рукопись «Песни христиански голосовые и скоморошны» (РГО, VI Владимирская губ., № 12; 73 с.). По описанию Д.К. Зеленина, «писано безграмотно, частью карандашом, для Павла Александровича Соколовского» (Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. СПб., 1914. Вып. 1. С. 148). Рукопись в архив поступила в 1874; содержит необрядовые песни, загадки, таусени, коляду, а также описания обрядов Масленицы, Великого поста, Пасхи. Д.К. Зеленин ставит под сомнение владимирское происхождение рукописи на том основании, что в тексте упоминается мордва.

В данном случае единственным источником для написания статьи стало знаменитое «Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества» Д.К. Зеленина (СПб., 1914–1916. Вып. 1–3). Как

видим, здесь нам не удалось выяснить даже приблизительно годы жизни Н.П. Маркелова и его социальный статус. Для случаев такого рода мы ввели формулу [деятельность: 1870-е].

В связи с приведенными выше примерами словарных статей позволим себе предложить фольклористическому сообществу для обсуждения некоторые проблемы:

— Нужны ли фольклористике статьи о лицах, являющихся авторами одной-двух статей (публикаций), напечатанных в местных изданиях?

— Стоит ли включать в словарь статьи о лицах, годы жизни которых не удалось выяснить даже приблизительно? Может ли быть использована в словаре формулировка [деятельность: середина XIX в.]?

Однако статьи такого рода, будем надеяться, не станут доминирующими в Словаре фольклористов. Современная информационно-источниковая база позволяет полноценно раскрыть биографию лиц, о которых до сих пор фольклористика знала очень мало. В качестве примера приведем еще одну статью из блока о курских фольклористах.

Дмитрюков Алексей Иванович [1795, г. Суджа Суджанского (Судженского) у. Курской губ. — 1868] — курский краевед, собиратель фольклорно-этнографических материалов.

Из мещан. Окончил Курскую гимназию, после чего был вольнослушателем Харьковского университета по математическому отделению. В дальнейшем всю жизнь учительствовал в Курской губ. В конце 1820-х — начале 1830-х — учитель в Судженском уездном училище. В начале 1850-х являлся штатным смотрителем Рьльского уездного училища. На 1860-й он в чине коллежского ассессора (8-й чин в Табели о рангах) был штатным смотрителем Путивльского уездного училища (Памятная книжка Курской губернии на 1860 год. Курск, 1860. С. 341). Награжден орденом св. Владимира 4-й степени и знаком «XXXV лет беспорочной службы» (1859).

Д. вошел в историю культуры прежде всего как археолог. В 1829—1830 по собственной инициативе он произвел раскопки курганов в Суджанском у. Это были первые практические опыты полевой археологии в центре России. Результаты раскопок отразились в статье Д. «О курганах и могильных насыпях в Суджанском уезде», которую переслал в Москву директор училищ Курской губ. Е.И. Станевич (Исторический, статистический и географический журнал. М., 1828. № 5. С. 149—155; № 6. С. 215—219). Совершенно справедливо Д. предположил в разных археологических объектах Суджанского у. следы «воинского искусства» (то есть крепостицы) и «смертные остатки» (то есть могильники). В статье Д. ставит вопрос о необходимости соположения археологических данных с данными архивных документов. Позднее, в 1849, он осуществил раскопки в Рьльском у. (Городища и курганы в Суджанском и Рьльском уездах // Труды Курского губернского статистического комитета. Курск, 1863. Вып. I. С. 506—517). Часть собранных археологических материалов передал Курскому губернскому статистическому комитету, положив начало его коллекциям. Д. принадлежат также статьи исторического характера (см.: Река Локня // Этнографический сборник, издаваемый Русским географическим обществом. СПб., 1862. Вып. 5. С. 23—24 — о локализации реки, на которой в 1127 г. были захвачены полоцкие послы). По вопросам истории и археологии Д. вел переписку с М.П. Погодиным (письма хранятся в РГБ).

Д. активно сотрудничал с «Курскими губернскими ведомостями», в неофициальной части которых публиковал статьи по общественным проблемам: «О мерах против распространения в народе пьянства» (КГВ. 1864. 11 июля. № 28), «Кто должен быть учителем в простых школах и в сельских приходских училищах» (КГВ. 1864. 5 сент. № 36), «Об отчуждении старозаимочных земель войсковых обывателей людям всякого сословия» — толкование одного из земельных законов (КГВ. 1865. 29 мая. № 22); «О земских учреждениях» — о незнании населением Положения о земских учреждениях, разработанного правительством Александра II (КГВ. 1865. 24 апр. № 17), и др. В КГВ Д. публиковал также исторические документы XVII—XVIII вв., относящиеся к Курской губ.: «Списки с грамот и указов, жалованных Сумского полка черкасским казакам» (КГВ. 1853. 18 апр. № 16; 25 апр. № 17); «Окружная межа Миропольского уезда» (КГВ. 1853. 8 авг. № 32); «Из переписки воевод» (КГВ. 1865. 16 янв. № 3. — Без подп.) и др.

Д. является также автором фольклорно-этнографических статей. В 1828 он написал «Статистическое описание Суджа и уезда сего города», фрагмент которого был опубликован в «Московском телеграфе»: «Нравы, обычаи и образ жизни в Судженском уезде Курской губернии» (Московский телеграф. 1831. № 10. С. 255—271; № 11. С. 359—377). Статья являет собой краткий очерк быта судженского дворянства, духовенства и купечества. Основное же внимание уделено быту простонародья — малороссов и великоросов. В статье Д. явно прослеживается его ориентация на труды так называемой «кабинетной мифологии»: наблюдаемые им фольклорные явления он сопоставляет с явлениями античной культуры. Так, в описании свадебного обряда Д. останавливается на так называемых «перезвовах» — неделе после венчания, когда все гости «напившись до пьяна, с неистовым криком песен, одеваются в разные гадкие наряды, ходят и ездят по городу, или деревне, в сопровождении музыкантов». «Обыкновение сие ни с чем не можно приличнее сравнить, как с языческим праздником Бахуса; женщины, как сущие вакханки, позволяют себе тогда все пьяному человеку приличные поступки», — заключает исследователь (№ 11. С. 363). Описывая песни, Д. песенные припевы (люли) осмысляет через «кабинетных» божеств: «В их песнях часто упоминаются Дид, Лад и Лель» (№ 10. С. 266). В статье Д. содержится материал по Ивану Купале и колядованиям, упомянут праздник Ерилы (в первый понедельник Петрова поста) в Рыльском и Путивльском у. Интересным является наблюдение Д. о том, что в народе не соблюдается празднование некоторых больших церковных праздников (Преображения Господня, Успения Пресвятой Богородицы и др.), но почитается день св. мученика Пантелеймона (по-народному — Палей), когда не работают, боясь, что Палей спалит жилища или хлеба. В статье также дан блок примет, связанных с днями разных святых, сведения о верованиях и народной медицине. Издатели журнала труд Д. оценили очень высоко: «Желательно, чтобы все почтенные особы, занимающие звание учителя в городах губернских и уездных, так хорошо составляли поставленные им в обязанность статистические описания мест их жительства, как составил его г-н Дмитрюков» (№ 10. С. 255).

В статье «Народные игры, загадки, анекдоты и присловья жителей Суджанского уезда» (КГВ. Ч. неофиц. 1853. 7 февр. № 6; 14 февр. № 7; 21 февр. № 8; 14 марта. № 11; 21 марта. № 12; 28 марта. № 13) собранный материал Д. сопоставлял с текстами, опубликованными в сборнике И.П. Сахарова «Сказания русского народа». В публикации Д. представляют интерес блок игр (более 50 описаний),

местные присловья (обаянцы — «колокольню удушили»). Тексты данных здесь анекдотов отражают малорусскую традицию. По-видимому, Д. принадлежит публикация народной песни «Там течет ручей бел-серебряный» из Рыльска (КГВ. 1864. 8 февр. № 6. — Без подп.).

В архиве РГО хранится ряд рукописей Д. В рукописи «Сборник собственных имен, употребляемых русскими и малорусскими» (РГО, XIX Курская губ., № 17; 4 с.; 1850) зафиксированы уменьшительно-ласкательные формы имен, распространенные в Суджанском у. Наибольший интерес представляет рукопись «Домашний быт жителей Рыльского и Суджанского уездов» (РГО, XIX Курская губ., № 16; 13 с., 11 с., 10 с.; 1850–1851). Здесь содержится сведения по родильно-крестильным и похоронным обрядам. Д.К. Зеленин высоко оценил эти материалы: «По подробности описания статья выдающаяся и заслуживала бы напечатания полностью» (Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2. С. 663). Помимо русского фольклора Д. собирал также украинский материал: «Малороссийская свадьба с песнями, собранными в Суджанском уезде» (РГО, XIX Курская губ., № 26; 38 с.; 1858).

Справ.: Щавелев С.П. Дмитриюков Алексей Иванович // Курск: Краеведческий словарь-справочник. Курск, 1997. С. 119; Стародубцев Г.Ю., Щавелев С.П. Историки Курского края. Курск, 1998. С. 38; Стародубцев Г.Ю., Щавелев С.П. Дмитриюков Алексей Иванович // Большая Курская энциклопедия / гл. ред. Ю.А. Бугров. Курск, 2004. Т. 1, кн. 1. С. 236–237.

Лит.: Щавелев С.П. Дмитриюков А.И. — первый курский археолог и этнограф // Архивная находка. Курск, 1992. Вып. 1; Щавелев С.П. Археологический почин курского учителя А.И. Дмитриюкова в 1820–1830-е годы // Российская археология. М., 1996. № 4. С. 177–184.

Мы привели несколько образцов статей, предназначенных для Словаря русских фольклористов, с тем чтобы привлечь наибольшее внимание фольклористического сообщества к настоящему проекту. Словарь, что понимает подавляющее большинство современных ученых, крайне необходим науке о «живой старине». Словарь — и в готовности принять этот тезис «большинство» начинает уже редеть — осуществим в настоящих условиях. Однако успешная реализация проекта «Библиографический словарь “Русские фольклористы”», без сомнения, возможна только при совокупных усилиях фольклористов из различных научных центров и разных регионов страны.

Андрей Топорков

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗДАНИЯ РУССКИХ ЗАГОВОРОВ¹

Перед исследователями магического фольклора стоит задача создать репрезентативные коллекции, отражающие репертуар заговоров отдельных регионов России. В данной статье предлагается программа подготовки информационно-поисковой системы по заговорам Обонежья (территории вокруг Онежского озера).

В истории фиксации и изучения обонежских заговоров выделяются 4 основных периода. Их хронологические рамки можно условно определить следующим образом: 1-й период — с 1630-х по 1862 год; 2-й — с 1863 по 1928 годы; 3-й — с 1929 по 1991 год; 4-й — с 1992 года по настоящее время. Охарактеризуем кратко каждый из этих периодов.

1. Нижняя хронологическая граница первого периода определяется появлением Олонецкого сборника (далее — ОС), который датируется второй четвертью XVIII века, а верхняя — началом публикации заговоров в Олонецких губернских ведомостях (далее — ОГВ).

Заговоры, относящиеся к этому периоду, доступны нам только в рукописных источниках. Особое значение для реконструкции ранней заговорной традиции Обонежья имеет уже упомянутый ОС, включающий примерно 120 текстов на русском языке и 10 на карельско-вепсском диалекте. До недавнего времени он был известен в основном по частичной публикации В.И. Срезневского², ныне он напечатан полностью³. С точки зрения своего состава ОС имеет универсальный характер, в этом его отличие от известных нам сборников XVII–XVIII веков, которые в основном имеют специализированный характер и посвящены какому-то одному функциональному типу заговоров (например, заговорам от вражеского оружия или пастушеским «отпускам»).

В ОС сочетаются тексты рукописного (книжного) и устного (фольклорного) происхождения, причем последние явно преобладают. Это также необычно для рукописных сборников XVII–XVIII веков, которые, как правило, не фиксировали устный репертуар, а переписывались с каких-то других, более ранних рукописей. Способ работы составителей ОС, по-видимому, был близок работе фольклористов XIX–XX веков и подразумевал целенаправленный

¹ Статья написана при поддержке Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Текст во взаимодействии с социокультурной средой: уровни историко-культурной и лингвистической интерпретации».

² *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для Имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 196–202, 481–512.

³ Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010. С. 87–144.

поиск текстов в устной традиции. Помимо записей заговоров, в ОС имеются подробные описания обрядов.

В 2002 году увидели свет две рукописи конца XVII — начала XVIII века из библиотеки заонежских крестьян Корниловых. Одна из них содержит две неканонические апотропеические молитвы, другая — заговоры от ударов и ран и «Молитву ко власти приход»¹. Значение этих текстов обусловлено тем, что они относительно точно локализованы во времени и пространстве, а также тем, что в них имеется ряд близких параллелей к уже упомянутому ОС.

Е.Б. Смилянская опубликовала недавно «северную книжицу», хранящуюся в собрании Казанского университета (около 1730 г.); для укрепления переплета рукописи были использованы сложенные в несколько раз документы 1729 года «о взятии крестьян погоста Кижы на Петровские заводы». Эта «северная книжица» включает 28 памятников «отреченной книжности», 17 из них — заговоры².

2. Нижняя хронологическая граница второго периода определяется тем, что в 1863 году в ОГВ появилась статья петрозаводского учителя русского языка и истории К.М. Петрова «Повенецкие карелы, их домашний и общественный быт, поверья и предания», в которой приведены 4 заговора на русском языке³. Верхняя граница отмечена рядом событий: публикация обширной коллекции заговоров, собранных В. Мансиккой в Пудожском у. (1926)⁴, «делом краеведов» (1928) и последними фольклорными и этнографическими экспедициями в Карелию, после которых наступил длительный перерыв в собирании заговоров.

В целом ситуация кардинально меняется по сравнению с предшествующим этапом. Если ранее заговоры оставались в рамках рукописной традиции, то теперь их начинают активно публиковать. Местные учителя, чиновники, священники, врачи копируют заговоры из рукописных тетрадок или фиксируют их изустно, для того чтобы поместить в неофициальной части ОГВ и других изданиях. Сам факт публикации магических текстов указывает на то, что принципиально изменилось отношение к ним. Прагматическое восприятие заговоров как средства магического воздействия сохраняется, однако наряду с этим среди образованных людей формируется отношение к ним как к материалу по народной словесности, который необходимо сохранить, подобно текстам других жанров фольклора.

¹ Заговоры и молитвы из коллекции Корниловых / подг. текста и коммент. А.В. Пигина // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 241–249. См. также: Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV—XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия / сост., отв. ред. и автор предисл. А.В. Пигин. СПб., 20120. С. 538–545.

² Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и как о чем, и тыя в всеи какое по ряду стоят (Публикация Е.Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 322–364.

³ Петров К. Повенецкие корелы, их домашний и общественный быт, поверья и предания // ОГВ. 1863. № 13. Часть неофициальная. С. 45–46; см. также: Курец Т.С. О собирании русских заговоров Карелии // Русские заговоры Карелии / сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000. С. 8–26.

⁴ Мансика В.Н. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický. Vydává III Třída Česke Akademie věd a umění. Sv. 8. Č. 1. Praha, 1926. S. 185–233.

П.Н. Рыбников включил подборку из 24 заговоров в свое знаменитое собрание фольклорных материалов¹. Краевед Н. Кофырин в очерке «Суеверия крестьян села Песчанного, Пудожского уезда» привел более 50 заговоров². Всего, по данным Т.С. Курец, с 1863 по 1910 год в ОГВ заговорам было посвящено более 50 публикаций³. На страницах ОГВ появлялись и заговоры, записанные изустно, и рукописные заговоры, скопированные с каких-то оригиналов. Тексты печатались без соблюдения диалектных особенностей; при подготовке к изданию они явно редактировались; не сообщалось сведений о происхождении рукописей, из которых извлечены заговоры, об их владельцах и месте хранения; не приводились их датировки. Несмотря на перечисленные недостатки этих публикаций, заговоры, помещенные в ОГВ, представляют большой интерес; во многих случаях это большие по объему тексты, имеющие длительную предысторию и сохраняющие архаические черты.

В 1880-х годах в собирание заговоров включаются ученые, которые приезжают в Обонежье с научными целями. В 1884 году Пудожский уезд посетил известный этнограф Н.Н. Харузин. На Ильинском погосте в Водлозеро ему передали старинный пастушеский отпуск. Н.Н. Харузин опубликовал его с многочисленными купюрами в 1894 году; недавно этот текст был опубликован заново по рукописи, которая сохранилась в архиве Харузидных в отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ⁴. Данная работа принципиально важна, так как намечает тот путь, по которому можно пойти, чтобы сделать пригодными для научного анализа рукописи, известные нам по недатированным и несовершенным публикациям XIX века. В случае, если эти рукописи сохранились, их следует заново подготовить к публикации на современном уровне.

В 1914 году ученую поездку по Пудожскому уезду совершил русский и финский фольклорист, диалектолог и исследователь древнерусской книжности В. Мансикка⁵. Ему удалось собрать обширную коллекцию, включающую 244 заговора, и опубликовать ее в Праге в 1926 году⁶. Записи В. Мансикки сделаны на диалекте; место записи указано, но сведения об исполнителях не приводятся; тексты расположены по функциям; во вступительной статье сообщается о маршруте поездки и составе заговорной традиции.

В 1920-х — начале 1930-х годов в Обонежье работали многочисленные экспедиции из разных учебных и научных учреждений Ленинграда. В 1926 году

¹ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. СПб., 1867. Ч. 4. С. 250–272. № 8–27.

² Кофырин Н. Суеверия крестьян села Песчанного, Пудожского уезда // ОГВ. 1900. № 100. С. 2; № 107. С. 2; № 109. С. 2; № 112. С. 2; № 114. С. 2; № 116. С. 2; № 117. С. 2; № 126. С. 2; № 127. С. 2; № 128. С. 2; № 134. С. 2; № 135. С. 2; № 136. С. 2.

³ Курец Т.С. Указ. соч. С. 9.

⁴ Ильина Т.С., Итполитова А.Б. Водлозерский пастушеский отпуск конца XVIII в. из экспедиционных материалов Н.Н. Харузидина // Ильинский Водлозерский погост: материалы науч. конференции «Водлозерские чтения: Ильинский погост» (6–10 августа 2007 г.) / под ред. А.В. Пигина. Петрозаводск, 2009. С. 197–245.

⁵ О В. Мансикке как собирателе и исследователе заговоров см.: Топорков А.Л. К 100-летию со дня выхода в свет книги В. Мансикки «Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen» // Антропологический форум. 2009. № 10. С. 279–296; см. также: URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/010/10_04_toporkov.pdf.

⁶ Мансикка В.Н. Указ. соч.

экспедиция в составе А.М. Астаховой, Н.П. Колпаковой, И.В. Карнаухова и З.В. Эвальда собрала коллекцию из 63 заговоров, которая ныне хранится в отделе рукописей Пушкинского Дома¹. В 1929 году в Прионежском районе отряда Карельской комплексной экспедиции этнографического отдела Государственного Русского музея под руководством Д.А. Золотарева удалось выявить 84 заговора; коллекция сохранилась в Архиве Карельского научного центра РАН (далее — АКНЦ) и в основном опубликована в сборнике «Русские заговоры Карелии»².

3. Третий период фиксации и изучения заговоров Обонежья мы отнесли к промежутку с 1929 по 1991 год, хотя в нем явно выделяются два периода: первый — с начала 1930-х по середину 1950-х годов, когда записей заговоров практически не производилось; второй — с середины 1950-х до конца 1980-х годов, когда записи возобновились, однако публиковать их еще не было возможности. Нижняя хронологическая дата этого периода связана с тем, что на рубеже 1920-х — 1930-х годов проводятся последние экспедиции в Обонежье, после которых наступает перерыв в несколько десятилетий. Участники экспедиций еще фиксируют заговоры, но уже не имеют возможности их опубликовать. Верхняя граница совпадает с распадом СССР, окончательным снятием запретов на публикацию заговоров и рядом других событий, которые совершенно изменили место магических практик в социуме и их общественное восприятие.

Десятилетия с конца 1920-х по начало 1960-х годов отмечены такими событиями, как коллективизация, репрессии, Великая Отечественная война, послевоенная разруха, «укрупнение» колхозов, которое привело к гибели многих сельских поселений. На те же годы пришлось «раскулачивание», преследование магических специалистов, борьба с суевериями и религиозными пережитками, массовое разрушение церквей, насаждение государственного атеизма.

После длительного перерыва фольклорные экспедиции в Обонежье возобновились только в середине 1950-х годов. В них участвовали студенты и преподаватели МГУ, Петрозаводского госуниверситета и Карельского государственного педагогического института, сотрудники Института языка, литературы и искусства Карельского научного центра РАН (далее — ИЯЛИ). Отдельные тексты, записанные фольклористами в ходе экспедиций, откладываются главным образом в архивах КНЦ и кафедры фольклора МГУ. Позднее они были частично опубликованы в сборниках «Русские заговоры Карелии»³ и «Русские заговоры и заклинания»⁴.

4. На 4-м этапе ситуация вновь кардинально меняется. Его начало отмечено появлением ряда работ, в которых вербальная магия интегрирована в добротные этнографические описания. Это небольшой «Заонежский сборник»

¹ Астахова А.М., Колпакова Н.П., Карнаухова И.В., Эвальд З.В. Заговоры, записанные в Петрозаводском уезде Олонецкой губернии. Машинопись. 1926 г. 70 л. (Рукописный отдел ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. Р. V. Колл. 2. П. 10. Ед. хр. 1–64).

² Курец Т.С. Указ. соч. С. 21–22.

³ Русские заговоры Карелии / сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.

⁴ Русские заговоры и заклинания: материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998.

со статьями Р.Б. Калашниковой и В.П. Кузнецовой¹ и две книги К.К. Логинова².

С начала 1990-х годов народные целители фактически выходят из подполья и начинают открыто оказывать услуги населению. Информанты не боятся больше рассказывать о магических практиках и своем общении с миром сверхъестественного. Выясняется, что заговоры вовсе не ушли в прошлое, а вполне благополучно пережили годы советских гонений и насильственного атеизма. Параллельно общественное мнение разворачивается к магии и колдовству в их современных формах репрезентации. СМИ популяризируют экстрасенсов и народных целителей. Заговоры публикуются в популярных изданиях, которые расходятся гигантскими тиражами; через эти издания и местную прессу печатные заговоры попадают в деревню, где местные жители копируют их или вырезают и наклеивают в свои тетрадки.

В обществе и в научной среде возрождается интерес к заговорам как к фольклорному жанру и органической части народной жизни. Выходит в свет фундаментальный сборник «Русские заговоры Карелии», подготовленный Т.С. Курец. В основу сборника положены материалы АКНЦ и фонотеки ИЯЛИ, собранные главным образом в 1920–1930-е и 1970–1980-е гг. Всего Т.С. Курец выявила в архивных собраниях 592 заговора, в том числе из Прионежского района — 151, из Пудожского — 69, из Медвежьегорского — 48, из Кондопожского — 42³. Из выявленных 592 заговоров в сборник включены 452⁴.

В 2003 году в собирание фольклора Обонежья включились также исследователи из Москвы: с 2003 по 2009 год мы провели 7 летних экспедиций на базе Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока (РГГУ) в рамках студенческой практики по этнологии. В 2003–2005 годах экспедиции проходили в Пудожском р-не Республики Карелия (дер. Семеново, Куганаволок, Авдеево, Каршево); в 2006–2009 годах — в Вытегорском р-не Вологодской обл. (Андомский погост, Десятинский сельсовет, Оштинский погост, Анненский Мост)⁵.

Как уже отмечалось, тексты заговоров широко включаются в этнографические описания различных территорий Обонежья или отдельных обрядов и ритуально-бытовых комплексов. Они занимают достойное место в книгах К.К. Логинова о Заонежье и Водлозере⁶, в работах Р.Б. Калашниковой о девичьих магических практиках⁷ и т.д. В этнографических трудах подача заговоров

¹ Калашникова Р.Б. Обряд первого выгона скота в Заонежье // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 131–142; Кузнецова В.П. О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 117–131.

² Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993; *Он же*. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1993.

³ Русские заговоры Карелии. С. 240–242.

⁴ Курец Т.С. Указ. соч. С. 5.

⁵ С материалами экспедиции можно познакомиться на сайте: URL: <http://cmb.rsuh.ru/section.html?id=3569>.

⁶ Логинов К.К. Семейные обряды и верования...; *Он же*. Материальная культура...; *Он же*. Этнокультурная группа русских Водлозерья. М., 2006.

⁷ Калашникова Р.Б. Беседы и беседные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999. С. 100–110; *Она же*. Свадебное содержание и «присушивательная» симво-

отличается от той, которая характерна для фольклористических публикаций: акцент делается не на самом тексте заговора, а на ритуалах, сопровождающих его произнесение; тексты не пронумерованы и не выделены графически.

Современные исследователи уделяют особое внимание личности магического специалиста, специфическому стилю его поведения, его жизненной истории. Предпринимаются попытки воссоздать биографии народных целителей, установить источники их репертуара, выстроить типологию магических специалистов. Практикуются многократные посещения одного и того же целителя, глубинные интервью с ним, с его родственниками и пациентами¹. Как исключение возникает даже немислимый ранее образ собирателя, который не просто фиксирует заговоры, но верит в их действенность, обменивается опытом с информантами и даже сам практикует магические средства лечения. Новой чертой собирательской работы становится использование аудио- и видеоаппаратуры, которая позволяет фиксировать заговоры в процессе их исполнения. При этом тексты заговоров оказываются подчас значительно больше по объему, чем соответствующие тексты, записанные под диктовку в искусственной ситуации; в них сохраняются повторы, выявляются детали, в которых запечатлена связь текста с ситуацией ее исполнения. Аудиозапись сохраняет интонацию исполнителя, звуковысотные характеристики и тембр голоса. Видеозапись дополнительно фиксирует позы, мимику и жестикуляцию исполнителя заговора и пациента, их взаимное расположение в пространстве, окружающую обстановку и предметную среду, использование материальных атрибутов и таких тактильных средств воздействия, как прикосновение, поглаживание, массаж. Словесный текст, зафиксированный как часть ритуального процесса, утрачивает свой самодовлеющий характер и начинает восприниматься как органическая часть ритуала.

Таким образом, обширный корпус источников по заговорам Обонежья сформировался в результате сочетания трех факторов: заговоры дошли до наших дней во многих рукописях начиная со 2-й четверти XVII века; традиция устных заговоров осталась актуальной до начала XXI века; собиранием и изучением заговоров на протяжении примерно 150 лет занимались заинтересованные краеведы и высококвалифицированные фольклористы и этнографы. Среди тех, кого интересовали олонечские заговоры, были П.Н. Рыбников, Н.Н. Харузин, В. Мансикка, А.М. Астахова, Н.П. Колпакова. В последней четверти XX века в собирание заговоров внесли свой вклад петрозаводские ученые Р.Б. Калашникова, Н.А. Криничная, В.П. Кузнецова, Т.С. Курец, К.К. Логинов, С.М. Лойтер, А.П. Разумова, Т.И. Сенькина и др.

ПРОЕКТ СОЗДАНИЯ ИНФОРМАЦИОННО-ПОИСКОВОЙ СИСТЕМЫ «ЗАГОВОРЫ ОБОНЕЖЬЯ»

Как уже отмечалось, в сборнике «Русские заговоры Карелии» учтены только те материалы, которые хранятся в АКНЦ и фонотеке ИЯЛИ. Таким обра-

лика заонежских бесёдных песен второй половины XIX века // Кижский вестник. Петрозаводск, 2000. № 5. С. 72–94.

¹ Публичук Е., Топорков А. Знахарка из Андомы и ее заговоры // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции: сб. ст. М., 2007. С. 188–205.

зом, за рамками публикации остались рукописные материалы, хранящиеся в других архивах (в частности, Олонецкий сборник 2-й четверти XVII в., заговоры-молитвы из собрания крестьян Корниловых рубежа XVII–XVIII вв., Казанский сборник — ок. 1730 г., материалы экспедиции 1926 г. и др.), многочисленные публикации в ОГВ и других местных изданиях, собрание заговоров В. Мансикки. Таким образом, полное издание заговоров Обонежья должно включать не только тексты из «Русских заговоров Карелии», но и из других опубликованных и архивных источников, частично известные и ранее, а частично собранные и/или введенные в научный оборот только в последние годы.

В рукописях, архивных фондах, журнальных и книжных публикациях заговоры организованы в виде коллекций. Мы полагаем, что принципиально неверно было бы «рассыпать» эти коллекции и сделать на их основе сводное собрание заговоров. Сопоставление текстов в разновременных записях может дать интересные результаты для исследователя, но оно не годится как принцип издания текстов. Совершенно неприемлема такая ситуация, когда, например, тексты из рукописи XVII века даются вперемешку с текстами, записанными изустно в начале XXI века. Каждая отдельная рукопись или публикация должны быть сохранены в их целостности, как памятник своего времени. Не только старинные рукописи, но и записи фольклористов несут на себе отпечаток эпохи, места и обстоятельства; они фиксируют разные локальные варианты традиции, разные исторические срезы ее развития, в записях запечатлелись личности магических специалистов и т.д. Важно также то, кто именно записывал тексты, какова была его профессиональная подготовка, какие технические средства были в его распоряжении, как он понимал свои задачи, чему именно уделял внимание и что сознательно или неосознанно игнорировал.

В принципе можно собрать все заговоры, записанные в Обонежье, под одной обложкой, хотя издание будет чрезвычайно обширным¹. Однако даже в этом случае остается вопрос о том, что делать с заговорами, зафиксированными на видео- и аудионосителях, а также с теми, которые еще будут обнаружены в архивах и в ходе новых экспедиций. Наиболее приемлемым и практически достижимым способом публикации большого корпуса разновременных заговоров, зафиксированных на разных носителях и с помощью разных технических средств, нам представляется создание информационно-поисковой системы (далее — ИПС) «Заговоры Обонежья».

ИПС может основываться на двух базах данных: текстовой, включающей совокупность текстовых файлов, и мультимедийной, включающей совокупность текстовых файлов, фото-, аудио- и видеоматериалов.

Текстовая база данных включит все записи заговоров Обонежья вне зависимости от времени их фиксации и формы функционирования: скопированные из рукописей и записанные изустно, скопированные из архивов и опубликованные в прошлом по не дошедшим до нас рукописям. Текстовая база данных должна быть организована таким образом, чтобы тексты были доступны, во-первых, в виде единого собрания (например, одного большого файла), во-вторых, в виде совокупности коллекций и, в-третьих, в виде совокупности

¹ См.: Топорков А.Л. История и современное состояние заговоров Прионежья (обзор источников) // Рябининские чтения — 2007: материалы V Науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 394–396.

текстов. Это позволит проводить поиск по всему собранию и по отдельным коллекциям, обозревать в целом и анализировать все собрание и конкретные коллекции, составлять новые коллекции путем перегруппировки текстов, входящих в существующие коллекции.

Мультимедийная база данных включит тексты, которые были зафиксированы с помощью современных технических средств. В ней будет возможен переход от текстовых файлов к фотографиям, аудиофайлам и видеоматериалам.

Общий план работы над ИПС «Заговоры Обонежья» включает следующие этапы:

1. Библиографический, библиотечный и архивный поиск с целью выявления всех заговоров и близких им текстов, когда-либо зафиксированных на территории Обонежья (устных и рукописных, архивных и опубликованных). Для публикаций в ОГВ эта работа облегчается тем, что комплект ОГВ вывешен в Интернете (URL: <http://ogv.karelia.ru/catalog.shtml>). Сохраняет свое значение библиографический указатель Н.Н. Виноградова¹.

2. Аналитическое описание этих текстов и их критическая оценка. Имеется в виду, что среди архивных и опубликованных материалов могут встретиться тексты, недобросовестно скопированные из других опубликованных источников, в том числе и таких, которые происходят не из Обонежья, а с других территорий (например, некоторые заговоры из рукописной коллекции И.М. Дурова, помещенные в «Русских заговорах Карелии», скопированы с заговоров, опубликованных ранее в сборнике архангельских материалов П.С. Ефименко²). Одни и те же рукописи иногда печатались по нескольку раз без ссылки на предыдущие публикации. Так, например, ОС был первоначально частично опубликован Л.Л. Малиновским³, позднее — В.С. Срезневским⁴ и в третий раз — нами⁵, в этом случае уже полностью. При этом В.И. Срезневский, по-видимому, вообще не знал о публикации Л.Л. Малиновского, во всяком случае он нигде о ней не упомянул. Все это привело к путанице и многочисленным ошибкам. Так, например, Т.С. Курец описывает публикации Л.Л. Малиновского и В.И. Срезневского так, как будто это два разных сборника⁶.

3. Электронный набор текстов.

4. Размещение набранных материалов в виде текстовой базы данных. Примерный перечень параметров для рубрикации при помещении текстов в базу данных: место записи, год, имя информанта, данные о нем (год и место рождения, профессия, дополнительные сведения), имя собирателя, жанровая характеристика (заговор, описание обряда и т.д.), текст скопирован из рукописи или записан изустно, функция, поиск по ключевым словам.

¹ Виноградов Н. Фольклор Карелии. Петрозаводск, 1937.

² Ефименко П.С.: Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. М., 1878. Ч. 2 (Тр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те. Т. 30. Кн. 5. Вып. 2).

³ Малиновский Л. Заговоры и слова, по рукописи XVIII века // ОГВ. 1876. 28 февр. № 15. С. 161–163; 3 марта. № 16. С. 172–173; 10 марта. № 18. С. 192–195.

⁴ Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.

⁵ Русские заговоры из рукописных источников.

⁶ Курец Т.С. Указ. соч. С. 9; подробнее см.: Русские заговоры из рукописных источников. С. 37–86.

5. Создание мультимедийной базы данных современных записей.

6. Объединение текстовой и мультимедийной баз в рамках единой ИПС.

Естественно, что создание ИПС не является самоцелью. Она может послужить инструментом для решения ряда научных и прикладных проблем.

1. ИПС позволит максимально полно представить корпус заговоров, зафиксированных в Обонежье со 2-й четверти XVII в. до нашего времени, а также сделать их доступными для пользователей.

2. Можно будет оценить корпус заговоров Обонежья в количественном отношении: сколько всего заговоров было записано за весь период, доступный для наблюдения; сколько известно заговоров той или иной функционально-тематической группы, заговоров из той или местности; как распределяются эти записи по векам и т.д.

3. ИПС облегчит поиск определенных слов (например, имен святых или мифологических персонажей), устойчивых словосочетаний, формул и др. элементов.

4. Использование ИПС даст возможность составить словарь лексики и фразеологии заговоров Обонежья.

5. ИПС позволит быстро сопоставлять тексты друг с другом, проследить их сходства и различия, выстраивать в хронологические ряды, находить тексты, записанные на одной и той же территории, от одних и тех же исполнителей или их родственников и потомков и т.д.

6. Используя ИПС, можно оперативно формировать коллекции текстов для дальнейшей работы с ними или оценки их в количественном отношении (например, составить коллекцию, включающую все любовные заговоры или все заговоры из Андомского погоста). Можно сгруппировать тексты по определенным тематико-функциональным группам, по отдельным территориям в рамках Обонежья, по месту и времени записи, по отдельным исполнителям и собирателям.

7. Аналитическая проработка ИПС позволит составить указатель заговоров Обонежья. Такой указатель может быть размещен на бумажном или электронном носителе; в принципе он может быть встроен в ИПС как ее интегральная часть.

8. ИПС даст в руки исследователей инструмент, который позволит описать традицию Обонежья как единое целое, в частности выявить в ней устойчивые повторяющиеся элементы (сюжеты, мотивы, формулы и т.д.).

9. В рамках Обонежья могут быть выделены отдельные местные традиции, имеющие свою специфику (например, пудожская, заонежская, оштинская и др.). Каждую из этих территориальных традиций можно охарактеризовать в количественном отношении, рассмотреть в динамике (например, по векам), сравнить с другими местными традициями Обонежья.

10. ИПС послужит базой для описания обонежской традиции в динамическом аспекте. Например, можно задать вопросы о том, как с течением времени меняются в целом структура традиции, соотношение устных и рукописных текстов, а также текстов разной функциональной направленности и т.д.

11. Динамический аспект важен и для изучения отдельных заговоров, мотивов, композиционных форм. Мы можем соотносить заговоры в разновременных записях; проследить характер трансформаций, претерпеваемых определенным текстом, лексические замены и т.д.

12. ИПС окажет незаменимую помощь при комментировании новых изданий: позволит быстро подбирать параллели к отдельным текстам, формулам, лексическим единицам; темные места одних текстов могут быть прояснены посредством их сравнения с другими текстами, более исправными.

13. В будущем, когда появятся подобные ИПС для других русских территорий, можно будет сравнить Обонежье с какими-нибудь другими традициями (например, с архангельской или новгородской). Такое сравнение позволит объективно зафиксировать специфику обонежской традиции на фоне других региональных традиций России, выявить ее сходства и различия с ними.

14. Мультимедийная часть ИПС позволит изучить интонирование заговоров, ритмико-мелодические характеристики их исполнения, представить текст заговора в процессе его исполнения, воссоздать ритуальную обстановку исполнения текста, его бытовой контекст.

15. ИПС открыта для новых поступлений; она может пополняться за счет вновь обнаруженных архивных текстов, а также за счет новых полевых записей.

Таким образом, ИПС «Заговоры Обонежья» даст материал для воссоздания объема, структуры и исторического пути одной из наиболее богатых заговорных традиций славянского мира. Разработанный при этом алгоритм можно использовать и при работе с другими региональными традициями, хотя ни одна из них не имеет такой богатой документированной истории, восходящей к XVII веку.

Мария Ахметова

ИНТЕРНЕТ КАК КОРПУС ИСТОЧНИКОВ ПО ФОЛЬКЛОРУ И ЭТНОГРАФИИ (РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ)

То, что в Интернете находят отражение фольклорные и этнографические факты, очевидно. Проблемы встают при осмыслении критериев и методов сбора и интерпретации этих фактов. Автор этих строк отдает себе отчет в отличиях сетевой коммуникации от устной, при этом разделяя мнение, которое высказывали А.А. Панченко и Т.Б. Щепанская по поводу известного тезиса К.В. Чистова о фольклоре как элементе естественной (контактной), а не технической коммуникации¹. (Это мнение в общем виде сводится к тому, что сетевое общение совмещает элементы и технической, и естественной коммуникации, а следовательно, способно порождать коммуникативные формы, могущие стать предметом исследования фольклориста².)

В данном случае речь пойдет не о специфических для Интернета фольклорных и парафольклорных формах коммуникации и не о ритуализованных формах поведения, связанных с использованием Интернета (наподобие возвращения на исходную страницу при случайном открытии сайта религиозного содержания, который, подобно встрече со священником, может принести несчастье), а об отражении в Интернете сведений фольклорного и этнографического характера, имеющих отношение к реальной жизни³.

Фольклорные тексты бытуют в Интернете двумя основными способами. В первом случае тексты и формулы вводятся в речь спонтанно (например, при общении в блогах и на форумах). Во втором случае сообщество (социальная, профессиональная или возрастная группа) или отдельный его представитель намеренно собирает значимые для сообщества тексты (чаще песни и анекдоты). Интернет-сообщество, таким образом, может выступать в функции как транслятора, так и собирателя фольклора.

Этнографические факты могут содержаться в новостных сообщениях и в сетевой литературе (в этом смысле их использование в качестве источника

¹ *Чистов К.В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 26–43.

² *Панченко А.А.* Интернет и фольклористика // Актуальные проблемы современной фольклористики и изучения классического наследия русской литературы: сб. науч. ст. памяти проф. Е.А. Костюхина (1938–2006). СПб., 2009. С. 104–108; *Щепанская Т.Б.* Фольклор малых социальных групп? К вопросу об определении «носителей» или социальной базы фольклора // От конгресса к конгрессу: навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. М., 2010. С. 122–133.

³ Размещаемые в Интернете (в том числе в сетевых информационных изданиях) подборки фольклорных текстов и этнографических сведений, взятые из разнообразных источников, иногда сомнительных, в расчет не берутся.

мало отличается от поиска сведений в периодике). Принципиально нова ситуация, когда в Интернете происходит обсуждение ритуализованных действий и многого того, что изучают этнографы. Полем является сетевое коммуникативное пространство, которое становится объектом наблюдения; возможности интервьюирования здесь ограничены, хотя и возможны. В последние годы исследователи все чаще обращаются к Интернету как к такого рода полю — например, для выявления вариантов фольклорных текстов, для сбора материалов по современной семейной обрядности или исследования поведенческих нормативов¹.

Исходя из социального портрета среднего пользователя Интернета можно сказать, что фольклорно-этнографические факты, попадающие в Сеть, отражают культуру, актуальную прежде всего для жителей городов, наиболее выражено — для крупных.

То, что народная культура не единообразна, а имеет географические варианты, очевидно. Локально-региональные формы народной культуры давно стали предметом внимания фольклористов, этнографов, этнолингвистов. Эти исследования сосредоточиваются в основном на сельской традиции, а городской извод культуры для них скорее маргинален; при этом чаще всего имеется в виду фольклорно-этнографический портрет отдельно взятого региона. Фольклорно-этнографическая терминология и фразеология, попадающая в поле зрения не только вышеперечисленных дисциплин, но и диалектологии, изучается последней также в рамках сельских говоров. И наоборот: для лингвистических исследований региональных особенностей городской речи (в том числе по данным Интернета и вообще электронных корпусов текстов) интересны лишь терминология и фразеология², а их культурная составляющая находится на периферии внимания. Исследователи современного городского фольклора, как правило, не задаются целью выявить его региональные особенности (хотя и могут их отмечать)³.

Между тем обилие сетевых источников и широкое распространение Интернета (на значительной части русскоязычного пространства) позволяют поставить задачу выявления региональной специфики верований и обрядов, фольклорных текстов и формул и прежде всего связанной с ними терминологи-

¹ К Интернету как источнику фольклорно-этнографических материалов обращались, например, А.К. Байбурун (доклад по материалам православных форумов «Еще раз о правилах нарушения правил: обращение с иконами» на XVI Лотмановских чтениях, 2009 г.), М.Г. Матлин (доклад «Интернет как пространство полевого исследования современной русской свадьбы» на II Всероссийском конгрессе фольклористов, 2010 г.); см. также: *Алексеевский М.Д.* «Что мне водка в летний зной...»: проблемы текстологии фольклора в Интернете // Интернет и фольклор: сб. ст. М., 2009. С. 71–89; *Назарова И.Ю.* О некоторых стратегиях рыбной ловли: «удача» на рыбалке // Живая старина. 2009. № 2. С. 26–28 (о приметах рыбаков на материале рыбацких сайтов).

² Мне известно лишь одно лингвистическое исследование такого рода, связанное с этнографической терминологией: *Романий Г.И.* Региональная городская терминология детских игр: опыт выявления регионализмов, их ареализации и составления словарных статей по результатам поиска в Интернете // Диалог 2009: [материалы ежегод. Междунар. конф. «Диалог 2009»]. URL: <http://www.dialog-21.ru/dialog2009/materials/html/Romaniy.htm>.

³ В данном случае я не имею в виду исследования в области «локальных текстов», по своей природе обусловленных географией, — в строгом смысле они не являются городским фольклором.

гии (что обусловлено возможностями поиска по ключевым словам). Важно и то, что интернет-коммуникация (блоги, форумы и чаты) значительно упростила (если не сказать — вообще сделала массово доступным) одновременное общение множества людей из разных регионов. Возможно, не в последнюю очередь именно этим обусловлено широкое обсуждение сетевым сообществом региональных особенностей культуры, в том числе речевой (например, московско-петербургских синонимических пар наподобие «бордюр—поребрик»), но не только: так, необыкновенно обсуждаемы в Рунете региональные продолжения дразнилки с зачином «жадина-говядина».

Далее я рассмотрю несколько примеров выявления путем поиска в Интернете регионального распространения этнографических и фольклорных фактов.

1. В народно-медицинской педиатрической практике первичные пушковые волоски у грудных младенцев могут считаться причиной их беспокойного поведения и удаляются обычно с помощью распаривания в бане и эпиляции с использованием теста (хлебного мякиша) и/или материнского молока. Словарь русских народных говоров отмечает такое диалектное обозначение этого явления, как *кочерга*: «Детская кожная болезнь — щетинка. Перм., 1848. *Кочергой болит. Челябин. Кочерга бывает только в детстве. Свердлов. Том., Тобол., Забайк.*»¹ Действие по удалению *кочерги* в говорах определяется термином *выводить*².

Поиск в Яндексе, включая поиск по блогам и форумам, на слова *выводить* и *кочерга* с расстоянием между ними не более 5 слов обнаруживает 31 атрибутируемый по региону документ с релевантными примерами (чаще это региональные и тематические (материнские) форумы). Из записей видно, что термин *кочерга* и действия по избавлению от нее распространены сегодня и в городской среде (обычно в качестве инициаторов указываются старшие родственники (матери, свекрови), реже медицинские работники), а именно — в Перми и Екатеринбурге (19 документов относится к Перми (в том числе 3 страницы на пермских форумах с обсуждением «кочерги»), 11 — к Екатеринбург (из них 5 страницы на екатеринбургских форуме с обсуждением «кочерги») и 1 — к Новочебоксарску, но, скорее всего, автор последней записи цитирует какой-то источник. Приводятся и подробные описания ритуала, выявляющие городские инновации (обусловленные малодоступностью в городе бани) и отношение участников к нему, например:

Когда сыночке было около месяца, он как-то стал беспокойно спать на спинке. Мама сказала, что у нас *кочерга* и ее нужно *выводить*. Отправили меня за свежими дрожжами, ржаной мукой и березовым веником, а красную тряпку она с собой из Перми привезла. Как в каменном веке, конечно, ну да ладно.

¹ Словарь русских народных говоров. Л., 1979. Вып. 15. С. 126.

² Описания «выведения *кочерги*» см., например, в: Подюков И.А., Белавин А.М., Крыласова Н.Б., Хоробрых С.В., Антипов Д.А. Усольские древности: сб. тр. и материалов по традиционной культуре русских Усольского р-на конца XIX — XX в. Усолье; Соликамск; Березники, 2004. С. 121 (загл. на обл.: Усольские древности: Традиционная культура русских...); название *кочерга* также было заимствовано удмуртами (Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX — 90-е годы XX вв.). Ижевск, 1998. С. 59).

Запарили кипятком веник, включили градусов на 50 парную в душевой кабине, а из дрожжей и муки мама что-то типа теста изобразила. Занесли Ярусика в парилку минут на 5, погрели веником тепленьким, он так весь расслабился, на моське такой кайф был, потом намазали тесто на спинку (нафига?) и сняли красной тряпкой. Последнее действие — это шаманство, ИМХО. Ребенок действительно очень крепко и долго спал, но я считаю, это банка его так расслабила, а не какая-то мифическая красная тряпка («Permata.ru — форум о мамах и детях» (Пермь), тема «Выводить ли “щетинку”?», 15.05.2009)¹.

Выводим кочергу в бане, по всем правилам. Приехали к знакомым. Баня уже натоплена. Пашу развернули, положили в ватное одеяло, и бабушка унесла его (ребенка. — М.А.) притихшего в баню. <...> Положили его на полог, погрели немного, потом нанесли на него очень жидкое тесто (дрожжи, сахар и чуть-чуть муки), накрыли красной пеленкой, и сверху, не касаясь тела, веником слегка помахали, затем прямо на пеленку веник приложили. Когда убрали пеленку — все тело было в черных катышках. <...> Мочалкой стали счищать грязь — и тогда Пашик стал хныкать. <...> Однако всю грязь вычистить так и не удалось — поедом еще раз через недельку («Конференции клуба “Родим и Вырастим”», тема «Мой дневник», зап. жит. Перми, 20.02.2006).

Мы выводили кочергу. Если честно, от полной безысходности, дочка плакала каждый день, ёжилась и выгибалась. Напарили на кухне (поставили 3 кастрюли с кипятком, настоящая баня получилась). Сделали на грудном молоке жидкое тесто, и этим тестом стали обтирать плечики и спинку. Прямо на глазах полезли маленькие черные волосики, которые оставались в тесте. Потом они выходили просто на грудное молоко, если полить на кожу и немного потереть. Вылазили и на спинке, и на попе, и на ручках. Делала я все это по совету свекрови, которая в свое время проделывала это с моим мужем. Честно говоря, я её рассказам не очень верила, пока сама не увидела. Но! Плакать ребенок после этого не перестал. [И далее:] ... Плачут детки все-таки от коликов. А эти волосики, видимо, рудименты, которые все равно бы выросли (форум «E1.ru» (Екатеринбург), тема «Кочерга», 12.06.2008).

Примечательно, что красная тряпка как элемент ритуала обнаруживается только в пермских документах, впрочем, чтобы сказать, действительно ли она неизвестна за пределами Перми, требуется более детальное исследование.

2. Календарные бесчинства молодежи, известные славянской этнографии, в ряде регионов по сей день распространены не только в сельской местности, но и в городах. Релевантными источниками, обнаруживаемыми Яндексом, в данном случае становятся не только блоги и форумы, но и новостные сообщения и тексты на милицейских форумах, свидетельствующие о ежегодной подготовке к определенным датам органов правопорядка, справедливо расценивающих бесчинства как хулиганство или порчу имущества².

¹ Здесь и далее в цитаты вносится минимальная орфографическая и пунктуационная правка, убираются заведомые опечатки, особенности интернет-речи сохраняются.

² Например: «В Тульской области “городушки” — праздник придулков и ментов — и те, и те не спят всю ночь. У нас даже отзывают из отпусков для усиления в ночь. Охраняем

На территории Центральной России существуют два термина, связываемые с бесчинствами в ночь перед днем Петра и Павла (12 июля), — *городушки* и *солнцекараул*. Возможно, появление этих названий относится к XX веку, по крайней мере ранее фиксировалась иная терминология (соответственно *городушник* и *караулить солнце*¹).

Термин *городушки*, судя по первой тысяче сетевых документов, выдаваемых Яндексом, распространен прежде всего в Калужской (Калуга, Козельск, Сухичи — 19 документов) и Тульской (Тула, Новомосковск — 13 документов) областях, а также в Кашире Московской обл. (3 документа); есть 1 документ, указывающий на д. Кунью Курской обл.; авторы оставшихся 5 московских документов, вероятно, не являются коренными москвичами.

Городушками могут называться как собственно бесчинства, так и календарная дата, к которой они приурочены², и их наиболее частый результат, то есть нагромождения различных предметов с целью создать препятствия³; действие обозначается как *городить городушки* и просто *городить*⁴. Приведу пример *подробного обсуждения на форуме*:

— А городушки устраивали? Красили соседям дверки? Остановки переворачивали? <...>

— Конечно, устраивали, остановку я не в силах была перевернуть, но вот дверь подпереть... это пожалуйста.

город до зари. Основные атрибуты праздника — перегороживание улиц мусором, поджигание крышек, переворачивание автобусных остановок (в некоторых районах). Хотя в последние годы все стало как-то сходить на убыль. Стало потише. Из самых глупых случаев помню, как перегородили дорогу, спилив большие тополя, в результате чего произошло ДТП с участием 4 машин, хорошо, что без жертв. Также раньше со слов “современников” в деревнях “хорошим тоном” считалось на Петров день завалить чей-либо “нужник”, в ходе чего некоторые из городушников падали в выгребные ямы. В настоящее время такое вроде не практикуется. Что интересно, ни за день до этого ни после Петрова дня на такие подвиги никого не тянет» (Форум сотрудников МВД, тема «Городушки на Петров день», 07.07.2008).

¹ *Зимина Т.А.* Петров день // Российский этнографический музей: Календарные народные праздники и обычаи. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4269.htm>.

² «Мы крестили (ребенка. — М.А.) в 5 месяцев, попали в День св. Петра и Павла (на городушки)» (форум «ОкаМама», зап. жит. Калуги, 03.04.2009).

³ «В городе Калуге была традиция под Петров день “городить городушки”. <...> Занималась этим учащаяся молодежь. До начала восьмидесятых “городушками” развлекались в частном секторе, а потом то ли молодежь обнаглела, то ли милиция обленилась — но отмечать праздник стали и на центральных улицах. “Городушки” по-простому — это баррикады. Повалить какую-нибудь штуку позаковыристее поперек дороги, а еще круче — у чьей-нибудь двери, вот и праздник. Годится забор, можно выворотить ограждение тротуара или какую-нибудь железную конструкцию с детской площадки, можно лавки на бульваре перевернуть» (блог «Живой журнал» (ник: ni_kata), 12.07.2009).

⁴ «Вот и наступил самый веселый летний праздник ГОРОДУШКИ. Хотелось бы узнать, а в вашем районе или городе, деревне празднуют этот прикольный и почти все разрешающий праздник? У нас уже с обеда вся молодежь приехала, собирается компаниями и составляют план “военных действий”. Праздник заключается в том, чтоб как можно больше нагородить препятствий на дорогах и дорожках. Можно подпирать калитки, утащить часть незакрепленного забора и повесить куда-нибудь на дерево, главное, чтоб было смешно. Ну, конечно, порой бывает не до смеха, но праздник придуман не нами, поэтому городили мы, городят наши дети и будут городить внуки» («FoRUM-Град — Самый посещаемый форум Подмосковья», тема «Городушки», зап. жит. Каширы, 11.07.2009).

— А у меня был знакомый знакомого, так вот, у него друг на этот день городушек товарищу Ленину (очевидно, памятнику. — М.А.) решил придать вид современного мачо (тарзана) и прилепил ему из пластилина между ног красно-го богатыря. Итог — угодил в милицию. Но менты поржали.

— А, вот кто это сделал. Знаю, знаю эту шепетильную историю. Нет, у меня муж только лавки в сквере с друзьями переносил, потом о них в ассенизаторе (видимо, имеется в виду местная газета. — М.А.) писали.

— <...> А вот дорогу верёвками перевязывали.

— Ну и как? Кто-нибудь споткнулся?

— Были случаи, женщина мусор выносила, ведро далеко улетело, мат стоял на все узловые. Повреждений не было, но эффект сильный.

— А я помню, на ул. Победы кто-то на проезжую часть такие огромные железяки положил! Ни проехать ни пройти!

— Ребята! Вы родились после нас лет на 20–30 позже. А все повторяли наши шалости. Неужели нельзя было придумать что-то интереснее? (Мы привязывали к дверям хлопущки, купленные за 6 копеек перед Новым годом, привязывали к окну стукалочку, стучали, выходили взрослые, раздавался маленький взрыв, разлеталось конфетти, вопли, что кого-то убили. Наша задача была своевременно удрать!..) (Форум официального сайта города Сухиничи и Сухиничского района, тема «Детство», июнь 2007 г.).

В Орловской области аналогичные бесчинства носят наименование *солнце-караул* (вариант написания — *солнце-караул*). Яндекс обнаруживает 52 документа из Орловской обл. (Орел, Тербуны, Залегощ), 2 документа из Липецкой обл. и 1 из Риги (вероятно, его автор — переселенец). Исследователями описаны орловские обряды Петрова дня, включающие как бесчинства, так и встречу восхода солнца и наблюдение за его «игрой»¹; в настоящее же время, судя по интернет-источникам, наблюдение за солнцем, как и термин *караулить солнце* (*солнышко*), скорее факультативно. Приведу пример обсуждения бесчинств «солнцекараула» на орловском городском портале, инспирированного новостным сообщением от 10.07.2009, предупреждающим о милицейских патрулях в Орле в ночь с 11 на 12 июля:

— Классный праздник — Солнцекараул. Кто как хулиганил в юности в этот день, расскажите, а?

— <...> Мы по дурости в детстве утаскивали из подъездов коврики, что лежали возле дверей, и развешивали их во дворе на деревьях. Ручки связывали у соседних дверей. Самая дебильная шутка, как я сейчас понимаю, была такая — ведро помоев, которое стояло возле мусоропровода, вывалили в люльку мотоцикла, стоявшего во дворе.

— Ну, насколько мне известно, данный праздник отмечается бурно только в Орловской и Тульской областях. Сейчас, правда, все это поутихло. Помню, во времена моей бурной молодости мы перекрывали движение по централь-

¹ См.: Толстая С.М. Ритуальные бесчинства молодежи // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 8–11; Она же. Игра солнца // Славянские древности: Этнолингв. словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 376–377; Лепер Е.П. Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце» // Этнография. 1928. № 2. С. 2–64; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обычаи русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 253.

ным улицам города в полночь с 11 на 12 июля при помощи крупных дымовух, также подпирали кое-кому двери бревнами, однажды опрокинули мента в грязную лужу. Натянули веревку над тропинкой, ночью во двор заехал ментовский бобик, из него вышли два мента и направились в нашу сторону, ну один и ***нулся.

— Хе-хе-хе, мы тоже с ковриками баловались. А еще лавочки в частном секторе у домов меняли местами.

— А еще селитру с порохом в глушак насыпали. Наутро не слабо бахало, когда хозяин тачку заводил.

— <...> А ведь смысл праздника в том, чтобы увидеть солнце, которое, по поверью, утром следующего дня на восходе переливается всеми цветами радуги. Я вот так и не увидела ни разу, чтобы оно переливалось, а бабушка говорила, что в их молодость было такое. Эх, не то, наверное, солнце, что раньше было.

— Никогда не принимал участие в этом тупом казарменном балагане под названием «солнцекараул», о чём совсем не жалею. Не могу понять: какое удовольствие от погромов и беспорядков? «Праздником» это назвать нельзя, даже с натяжкой. Думаю, что эту «дату» пора изживать.

— <...> Принимал участие в качестве сотрудника милиции. Разгребал завалы и заторы на дорогах, которые молодые уроды устроили. И шугал этих ублюдков из дворов.

Термин *солнцекараульщик*, обозначающий участника бесчинств (как и его региональный синоним *городушник*), встречается редко и чаще всего в сообщениях СМИ или на милицейских форумах как неодобрительный.

В Словаре русских народных говоров термины *солнцекараул*, *караулить солнце* и *городушки* отсутствуют; *городушек* нет в издании о тульских говорах¹. В Словаре орловских говоров фиксируются термин *солнцекараул* («ночное бодрствование накануне Петрова дня, обычно сопровождаемое какими-л. развлечениями, играми, забавами») и оборот *солнце караулить* («проводить ночь накануне Петрова дня на улице в ожидании восхода солнца, обычно участвуя в проказах, шутках, забавах»²); уязвимость первого толкования очевидна, поскольку упущена главная составляющая *солнцекараула* (под «какими-л. развлечениями, играми, забавами» можно понимать скорее вождение хороводов, чем бесчинства).

На территории Сибири бесчинства обычно приурочены ко дню Ивана Купалы (7 июля) и ночи накануне этого дня. Если сам день 7 июля отмечается главным образом обливанием друг друга водой, то ночью устраиваются бесчинства, аналогичные описываемым выше. Эта ночь носит название *ночь творилы* (также: *ночь творил*, *ночь творила*, *ночь творило*; орфографический вариант — *ночь тварилы* и т.д., что, вероятно, мотивируется словом *тварь*). В первой тысяче документов, выдаваемых Яндексом на слова *ночь* и *творил* (*тварил*)³ на

¹ Романов Д.А., Красовская Н.А. Материалы к словарю тульских говоров (по итогам диалектологической экспедиции 2008 года). Тула, 2008.

² Словарь орловских говоров. Орел, 2003. Вып. 14. С. 45.

³ Поскольку Яндекс учитывает морфологию слова, в выдаче также присутствуют все формы слова *творить*; поиск же по точным формам в данном случае оставляет за рамками выдачи довольно много источников.

расстоянии не более 0 слов между ними (в строке поиска задается *ночь / I творил* и *ночь / I тварил*), региональное распределение выглядит следующим образом: Красноярский край (Красноярск, Назарово, Канск) — 37 документов, Новосибирская обл. (Новосибирск, Бердск, Искитим) — 31 документ, Томск¹ — 2 документа; единичны документы из Кемерово, Алтайского края (город не указан) и Абакана, что не позволяет однозначно говорить о бытовании искомого термина в этих городах. Приведу пример из записи красноярского блогера и его комментария к собственной записи:

К Ивану Купале готовились заранее. Ему предшествует Ночь Творил (с 6-го на 7-е июля), когда вся молодежь (кому уже можно гулять до утра, но еще не в ломы) вылезит на улицу и начинает мелко пакостить. Самое безобидное — это перевернутые лавочки; дверные ручки, связанные веревками, на площадках; перевешивание номеров и вывесок. Однажды в соседнем дворе «запорожец» одного мужичка поставили на теннисный стол. А утром брались ведра, отрезанные пальчики от резиновых дачных перчаток, наполненные водой, и на крышу дома. И вот когда ранние пешеходы начинали свое движение по улицам, первые радостные ведра воды летели им на головы. И все понимали, и расстраивались только из-за своей неосторожности и нерасторопности. Знаешь же, что Иван Купала? Будь начеку! К обеду все валили на фонтан в центре, и там начиналось форменное безумие. Вся площадь была наполнена молодежью, обливавшей друг друга. Высшим пилотажем считалось найти девочку (ушку) в сухой футболочке и плеснуть ей в область груди. <...> К вечеру вся эта шумная толпа перемещалась на реку или озеро, где все докупывались, дообливались, кому еще мало. <...> В Красноярске водители маршруток в Иван Купала выводят омыватели на правое зеркало и, медленно двигаясь вдоль тротуара, обливают симпатичных блондинок простым нажатием на рычажок. Сам видел! <...> Как-то раз в ночь творил (лет в 8) мы пошли с двумя одноклассниками «мусорки переворачивать» (маленькие были и глупые). А мусорки — это такие бетонные трубы где-то 70 см в высоту. Ну так вот напереворачивали мы их, и тут нас патруль и поймал. Взяли за уши и заставили все мусорницы на место поставить (блог «Живой журнал», ник: герау, 15.07.2004).

В отношении обливаний 7 июля существует устойчивая формула *Иван Купала — обливай кого попало!* Наибольшее количество обнаруживаемых Яндексом релевантных документов (поиск в Яндексе и по Яндекс-блогам на *облить / I «кого попало»*² и *облить / I «кого попала»*) относится к Сибири: Томск — 2, Новосибирская обл. (Новосибирск, Искитим) — 47, Кемеровская обл. (Кемерово, Мариинск, Новокузнецк, Осинники, Белово, Киселевск, Ленинск-Куз-

¹ Один из томских документов — статья Е. Глушакова-Гарина «Что творили в ночь Тварилы» («Комсомольская правда — Томск», 08.07.2008), автор которой, проведший ночь с 6 на 7 июля в патрульной машине ГАИ Томского района на трассе Томск—Юрга, записывал рассказы милиционеров и наблюдал собственными глазами бесчинства. Основные сюжеты: забрасывание камнями машин; преграждение дороги ломами, мусором, бревнами (в том числе подожженными), мешками с песком, сдвинутыми с места киосками и мусорными баками, лодками, битыми бутылками и даже муляжом человеческого тела; поджоги заброшенных домов; завал входов в магазины; переворачивание мусорных баков.

² Поиск по точным формам в Яндексе задается через использование кавычек.

нецкий) — 12, Алтайский край (Барнаул, Бийск, Рубцовск) — 6, Красноярский край (Красноярск, Железногорск, Ачинск, Лесосибирск, Дивногорск, Шарыпово) — 26, Иркутская обл. (Иркутск, Усть-Илимск) — 4. Кроме того, обнаруживается 2 документа из Казахстана (Алматы, Астана); на Москву приходится 9 документов, на Украину — 3; единичны документы из Мурманска, Рязани, Калуги, Казани, Саратова, Ростова-на-Дону, Екатеринбургa, Кургана, Тюмени, Омска и Черногорска (Хакасия). Иными словами, данная формула, согласно сетевым записям, распространена в Центральной и частично Восточной Сибири; о ее известности за пределами этого региона судить пока сложно. При этом, разумеется, обычай обливать окружающих водой в этот день может быть распространен шире, чем связанная с ним терминология.

3. Интернет позволяет выявлять региональные предпочтения определенных фольклорных формул и текстов. Например, обсчет сетевых записей, включающих (полностью или частично) детскую дразнилку с зачином *жадина-говядина*, позволяет выявить, что продолжение *турецкий* (и т.д.) *барабан* более характерно для Москвы и Московской области; продолжение *соленый* (и т.д.) *огурец* распространено практически на всем русскоязычном пространстве, преобладает на значительной части Центральной России, на юге России, в Нижнем Поволжье и части Среднего Поволжья, в Сибири, Украине, Белоруссии, Латвии и Казахстане; а продолжение *пустая* (и т.д.) *шоколадина* наиболее распространено в Петербурге, Эстонии и Карелии, известно в Поволжье, на Урале, в Сибири, на Дальнем Востоке, Украине и в Молдавии. При этом в Петербурге и Эстонии дети предпочитают продолжение *пустая шоколадина*, в Удмуртии и на Урале с ней конкурирует *большая*, на Украине и в Молдавии — варианты *дома шоколадина*, *в доме шоколадина* и *кусочек шоколадины* / *кусочек шоколадина*, а продолжение *булка-шоколадина* специфично для Кировской области. Также выявляются региональные предпочтения дразнилок, направленных в адрес того, кто повторяет что-то за кем-либо. Тексты с зачином *повторюшка дядя* / *тетя хрюшка* преобладают в западной части России до Урала (за вычетом северной России и части Поволжья, где более распространен зачин *повторюша дядя* / *тетя хрюша*). Тексты с зачином *повторюша дядя* / *тетя хрюша* более распространены на Урале и в Сибири; на Дальнем Востоке более популярны тексты с зачинами *повторюшка-хрюшка* и *повторюшка-чушка*, причем первый — больше в Приморье и на Сахалине, а второй — в Приамурье. Тексты с зачином *повторуха-муха* более популярны на востоке Восточной Украины и в Краснодарском крае, а тексты с зачином *повторюха-муха* преобладают на всей остальной территории Украины, также велика их доля на Урале. В Белоруссии предпочитают дразнилки с зачинами *повторяка номер два* (*номер пять*); в Азербайджане и Узбекистане распространены дразнилки с зачином *повторюшка-хрюшка*¹.

Разумеется, данные, указанные в профилях пользователей блогов или форумов, позволяющие устанавливать их региональность, не обязательно совпадают с регионом, в котором распространено фольклорно-этнографическое явление, являющееся предметом поиска, — например, в профиле пользовате-

¹ См. варианты текстов и статистику в: Ахметова М.В. Поиск в Интернете как метод выявления регионального распределения фольклорных текстов (на примере детских дразнилок) // [Сб. ст. в честь юбилея проф. С.М. Лойтер] (в печати).

ля указана Москва, куда он переехал недавно, но пишет он о реалиях региона, где прошло его детство. Временной аспект тоже часто приходится игнорировать, поскольку пользователи блога возраст указывают реже региона. Однако в целом очевидно, что Интернет открывает широкие возможности для фольклориста и этнографа, в том числе в области регионально-сопоставительных исследований.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Адоньева Светлана Борисовна — Санкт-Петербургский государственный университет.

Алексеевский Михаил Дмитриевич — Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва).

Ахметова Мария Вячеславовна — журнал «Живая старина» (Москва).

Байбурин Альберт Кашфуллович — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург).

Баннай Токуаки — Университет Хитоцубаши (Токио, Япония).

Виноградов Валентин Валентинович — Российский институт истории искусств (Санкт-Петербург).

Воробьева Светлана Васильевна — Музей-заповедник «Кижы» (Петрозаводск).

Галиева (Ахатова) Фарида Габдулхаевна — Институт этнологических исследований Уфимского научного центра РАН (Уфа).

Иванова Тамара Васильевна — Карельская государственная педагогическая академия (Петрозаводск).

Иванова Татьяна Григорьевна — Институт русской литературы (Пушкинский дом) РАН (Санкт-Петербург).

Кузнецова Валентина Павловна — Музей-заповедник «Кижы» (Петрозаводск).

Лапин Виктор Аркадьевич — Российский институт истории искусств (Санкт-Петербург).

Лимеров Павел Федорович — Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар).

Логинов Константин Кузьмич — старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск).

Лойтер Софья Михайловна — Карельский государственный педагогический университет (Петрозаводск).

Любимова Галина Владиславовна — Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск).

Мазалова Наталья Евгеньевна — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург).

Неклюдов Сергей Юрьевич — Российский государственный гуманитарный университет.

Никитина Серафима Евгеньевна — Институт языкознания РАН (Москва).

Новиков Юрий Александрович — Вильнюсский педагогический университет.

- Радченко Дарья Александровна — независимый исследователь (Москва).
- Разумова Ирина Алексеевна — Кольский научный центр РАН (Апатиты).
- Савоскул Сергей Сергеевич — Институт этнологии и антропологии РАН (Москва).
- Салмин Антон Кириллович — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург).
- Самойлова Елена Валерьевна — Фольклорно-этнографический центр им. А.М. Мехнецова СПбГК.
- Сурво Арно — Университет Хельсинки (Финляндия).
- Сурво Вера Викторовна — Университет Хельсинки (Финляндия).
- Сырф Виталий Иванович — Институт культурного наследия Академии наук Республики Молдова.
- Топорков Андрей Львович — Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН (Москва).
- Уорнер Элизабет — University of Durham (Великобритания).
- Фишман Ольга Михайловна — Российский этнографический музей (Санкт-Петербург).
- Чувьюров Александр Алексеевич — Российский этнографический музей (Санкт-Петербург).
- Шевченко Юрий Юрьевич — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург).
- Щепанская Татьяна Борисовна — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург).

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Альберт Байбурин.</i> Несколько замечаний к теме «Фольклор и этнография» (вместо предисловия)	3
---	---

ИЗУЧЕНИЕ ТРАДИЦИИ В ТРУДАХ К.В. ЧИСТОВА

<i>Ирина Разумова.</i> Линия жизни ученого-фольклориста в автобиографической проекции	8
<i>Валентина Кузнецова, Софья Лойтер.</i> «Карелия стала моей второй родиной»: К.В. Чистов и Карелия	15
<i>Токуаки Баннай.</i> К.В. Чистов и русская фольклористика советского периода	22
<i>Антон Салмин.</i> Системный подход в трудах К.В. Чистова	31

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИЙ

<i>Сергей Неклюдов.</i> «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации	40
<i>Татьяна Щепанская.</i> Ржавая мерёжа: к вопросу о трансформации и вариативности традиционной культуры	48
<i>Элизабет Уорнер.</i> «Не будем мы есть шоколадных кроликов!..» (О пищевом коде пасхальных традиций русских иммигрантов Великобритании)	62
<i>Вера Сурво, Арно Сурво.</i> Верхний Олонец — новые традиции	68
<i>Дарья Радченко.</i> Бородатый баян с лопатой: реакция на неактуальный текст в устной и сетевой коммуникации	76
<i>Константин Логинов.</i> Святочные периоды в календаре народов Карелии	88
<i>Ольга Фишман.</i> Kegripäivä в устных и письменных биографиях тверских карел	93

ИСПОЛНИТЕЛИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

<i>Юрий Новиков.</i> Былины колодозерских сказителей	103
<i>Фарида Галиева.</i> Переделки русских песен у народов Башкортостана	120
<i>Светлана Воробьева.</i> Скоморохи в Заонежских погостах (по материалам исторических источников XV—XVII вв.)	129

НАРОДНАЯ ФУТУРОЛОГИЯ:

ГАДАНИЯ, ПРЕДСКАЗАНИЯ, ЭСХАТОЛОГИЯ

<i>Галина Любимова.</i> Категория будущего в картине мира современных старообрядцев и в доктринах новых религиозных учений: вопросы сходства и различия (на материалах Сибирского региона)	138
--	-----

<i>Наталья Мазолова.</i> Предвидение и предсказание — практики русских «знающих»	146
<i>Валентин Виноградов.</i> «Расцветить багатка, значить, все нормально...» О гадании на цветах на юге Псковской области	155
<i>Павел Лимеров.</i> Эсхатологические представления коми по материалам фольклора	163
«ДАЛЕКИЕ ЗЕМЛИ» В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ	
<i>Тамара Иванова.</i> Поэтика пути житийного и современного героев в рассказе Дмитрия Новикова «Другая река»	178
<i>Серафима Никитина.</i> Земное царство Христа в молоканском фольклоре сквозь призму ключевых слов	189
<i>Сергей Савоскул.</i> Легенда о Беловодье в XX столетии	203
<i>Виталий Сырф.</i> Легенда как вид устного народно-поэтического творчества гагаузов	212
<i>Александр Чувьуров.</i> «Путешественник Марка Топозерского»: география бытования рукописных сборников	218
<i>Юрий Шевченко.</i> Прообразы христианских пещерных храмов Европы эпохи Великого переселения народов	233
ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ	
<i>Михаил Алексеевский.</i> Проблемы фиксации похоронно-поминальной плачевой традиции (К.В. Чистов и вопрос об аутентичности записей причитаний)	243
<i>Елена Самойлова.</i> Антропоморфные фигуры в контексте похоронно-поминальной обрядности севернорусской деревни	251
<i>Светлана Адоньева.</i> Культ мертвых в постсоветской России: некрориторика?	269
<i>Виктор Лапин.</i> Групповая свадебная причеть: вид, жанр или жанровая разновидность?	277
ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, БИБЛИОГРАФИЯ	
<i>Татьяна Иванова.</i> О проекте «Библиографический словарь “Русские фольклористы”»	283
<i>Андрей Топорков.</i> Некоторые проблемы и перспективы издания русских заговоров	292
<i>Мария Ахметова.</i> Интернет как корпус источников по фольклору и этнографии (региональный аспект)	302
Сведения об авторах	312

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

К девяностолетию со дня рождения К. В. Чистова

Сборник научных статей

Редактор *Т. В. Никифорова*
Корректор *М. В. Банкович*
Компьютерный макет *Н. И. Паиковская*

Подписано в печать 10.02.2011.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура NewtonС. Усл. печ. л. 18. Уч.-изд. л. 20.
Тираж 250 экз. Заказ № 3.

МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб, 1.

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24
izd_lemma@mail.ru
www.lemaprint.ru



97858841312098