

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА) РАН

«УВЕДИ МЕНЯ, ДОРОГА»

Сборник статей
памяти Т.А. Бернштам



Санкт-Петербург
2010

УДК 391/393+394/395(470.11)
ББК 85.7
У18

Печатается по решению Ученого совета МАЭ РАН

Рецензенты:

Н.Г. Краснодембская, Д.А. Баранов

У18 **«Уведи меня, дорога»:** Сборник статей памяти Т.А. Бернштам / Под ред. Н.Е. Мазаловой, И.Ю. Винокуровой, В.А. Лапина, О.М. Фишман. СПб.: МАЭ РАН, 2010. 458 с.; илл.

ISBN 978-5-88431-189-3

Сборник посвящен памяти Т.А. Бернштам (1935–2010 гг.). Рассматривается широкий круг проблем изучения народной культуры восточных славян: традиционной культуры Поморья, половозрастного символизма, феноменологии, церковной археологии и этнографии, символики вещей. Издание подготовлено коллегами, друзьями, учениками ученого на материале разных этнических традиций. В нем впервые публикуются стихи Т.А. Бернштам, а также воспоминания о ней.

Книга адресована как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся народной культурой.

УДК 391/393+394/395(470.11)
ББК 85.7

ISBN 978-5-88431-189-3

© МАЭ РАН, 2010
© Наследники: А.О. Овсянников,
О.М. Фишман, 2010
© Обложка Н. Пашковской, 2010

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Татьяна Александровна Бернштам (1.XI.1935 — 13.IV.2008) — выдающийся ученый, яркая и незаурядная личность. Она заняла особое место в плеяде отечественных исследователей восточно-славянской этнографии и фольклора наряду с К.В. Чистовым, Б.Н. Путиловым и другими.

В ноябре 2010 г. ей исполнилось бы 75 лет.

Как ученый Т.А. Бернштам прошла, казалось бы, классический «эволюционный» путь историка: от музейного работника к исследователю материальной культуры, сложнейших вопросов социальной организации, проблем половозрастной структуры традиционного общества и — впоследствии — народного христианства, церковной этнографии; от изучения поморов — к изучению русских, а затем — восточных славян. Но это была не проторенная, а выстраданная колоссальным интеллектуальным и духовным трудом дорога. Не случайно в посмертное издание «Народная культура Поморья» (М., 2009), осуществленного по инициативе Объединенного гуманитарного издательства (О.Г.И.), была включена монография «Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки», названная в аннотации «классическим трудом о поморах». Не случайно и признание профессиональными оппонентами Т.А. Бернштам проблемного характера ее исследований, завидного профессионализма в работе с самыми разнообразными источниками и материалами: собственно этнографическими, историческими, фольклорными, искусствоведческими, лингвистическими и др.

После окончания в 1959 г. исторического факультета Ленинградского университета Т.А. Бернштам в течение 1959–1962 гг. работала в Архангельском областном краеведческом музее, возглавляя с 1960 г. отдел истории дореволюционного периода. За это время, как написано в краткой биографической справке, она «разработала новый проект и структуру экспозиции отдела, участвовала в ее построении и водила экскурсии. Участвовала в реэкспозиции районных музеев — Каргополя, Шенкурска, Вельска, ездила в экспедиции, читала лекции и т.д.».

С поступления в 1962 г. в очную аспирантуру восточно-славянского отдела Ленинградского филиала Института этнографии АН СССР и на долгие годы Русский Север — проблемы его заселения, формирования населения, особенности традиционной культуры — стал сферой научных интересов ученого. Уже по зачислении в штат отдела на должность

м.н.с. в 1968 г. Татьяна Александровна защитила кандидатскую диссертацию по теме «Промысловые зверобойные артели Зимнего берега Белого моря в XIX–XX веках».

В результате многочисленных экспедиций 1960–1990-х годов на Русском Севере (Архангельская, Мурманская, Вологодская области, Карелия) ею были собраны значительные полевые материалы, легшие в основу исследовательского коллективного проекта «Проблема локальных групп», руководителями которого последовательно были К.В. Чистов и Т.А. Бернштам. Результаты этой работы были опубликованы в двух выпусках сборника «Русский Север» (1992 и 1995 гг.) под редакцией Т.А. Бернштам. В развитие этой темы ею были подготовлены тематические «Вопросники» по разным сторонам народной жизни и культуры (более 10 тем), которыми пользовались в своей экспедиционной практике и которые дополняли научные сотрудники, музейщики и студенты разных специальностей в разных российских регионах. (Задача будущего — собрать их воедино, так как они оказались рассредоточенными между различными учреждениями Санкт-Петербурга, Петрозаводска, Сыктывкара и другими этнографическими центрами страны).

Одной из ведущих тем Т.А. Бернштам было изучение обрядовой поэзии и фольклора в контексте традиционной для русских исследователей народной культуры проблематики — «Этнографические аспекты изучения фольклора».

Новаторский характер носят работы Т.А. Бернштам по исследованию половозрастной структуры традиционной русской общины, преимущественно роли и функций молодежи в обрядовой жизни русской общины. Этой проблематике посвящена монография «Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–XX веков: Половозрастной аспект традиционной культуры» (Л., 1989). По настоянию директора Института этнографии Ю.В. Бромлея и при поддержке Р.Ф. Итса в 1990 г. в Москве по этой книге ею была защищена диссертация на звание доктора исторических наук. Защита носила острый и дискуссионный характер, продемонстрировав разность подходов к решению темы и интерпретации материалов между Т.А. Бернштам («ленинградская школа», которую она вскоре и возглавила) и московскими коллегами.

Т.А. Бернштам предложила и обосновала концепцию феноменологического метода в этнографии, основанного на идее изучения традиционной культуры «изнутри» и на языке ее представителей, ставя тем самым в центр исследовательского внимания человека, с его сознанием и мировоззрением, деятельностью и поведением.

В последние десятилетия Т.А. Бернштам обратилась к изучению проблем народного православия, она рассматривала его как единое яв-

ление, а не как механистическое соединение языческих и христианских элементов. Итоги ее исследований изложены в двух монографиях: «Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве» и «Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии», которые, по сути, положили начало новому направлению в современной российской этнографии — «церковной этнографии».

Т.А. Бернштам была непревзойденным научным редактором, ею было подготовлено к изданию более 17 коллективных сборников с разной тематикой и с междисциплинарным составом авторов, а также монографии по восточно-славянской и финно-угорской тематике (карелы, вепсы, коми) многих ныне известных этнографов.

Сборник, посвященный 75-летию Т.А. Бернштам, делится на разделы соответственно основным направлениям ее научной деятельности. Промыслам, материальной и духовной культуре Поморья, его исследователям посвящены статьи В.А. Лапина, Е.Б. Резниченко, К.К. Логинова, Й.П. Нильсена, Т.Г. Ивановой. Проблемы возраста и гендера рассматриваются в статьях Н.А. Криничной, С.Б. Адоньевой и Л. Олсо-Остерман, И.Ю. Винокуровой, В.В. Власовой, П.М. Пулькина, О.П. Илюхи, Т.И. Дроновой. Различным аспектам соотношения обрядовой деятельности и мифологии посвящены статьи С.М. Толстой, Н.Е. Мазаловой, А.Ф. Некрыловой, П.Л. Белкова. В статьях Ю.Ю. Шевченко, А.И. Жукова, К.Е. Кореповой, П.Ф. Лимерова, А.А. Чувьурова, О.И. Коньковой изложены новые материалы по истории православия, его изучению, а также мифотворческие проблемы «народного христианства», в том числе и у финно-угорских народов России. «Мир вещей», семантика предметов рассмотрены в статьях Л.С. Лаврентьевой, А.К. Салмина, Е.Л. Мадлевской.

Авторы статей — исследователи-единомышленники Т.А. Бернштам, много лет сотрудничавшие с ней, или ее ученики и последователи. Для многих из авторов Татьяна Александровна была учителем и духовным наставником, она способствовала формированию их не только как ученых, но и как личностей. Уместно привести здесь цитату из предисловия В.А. Лапина в библиографическом указателе, изданном к 70-летию со дня рождения Т.А. Бернштам: «Все ее ученики и воспитанники оставались ЕЕ учениками и последователями только на каком-то этапе ее собственной эволюции. Она все время стремительно уходит вперед: к новым загадкам, в новые, порой совершенно неизведанные сферы русской традиционной культуры, в области миро-, и мифо-, и лингвосознания ее носителей. Когда еще отечественная гуманитарная наука переварит и освоит все то, что создано Татьяной Александровной! Но именно в этом она видит свой научный и христианский долг служения, вовсе

не заботясь о том, насколько мы за ней успеваем, а вернее — на сколько много мы за ней НЕ УСПЕВАЕМ»¹.

Не лишним будет напомнить и о том, что Татьяна Александровна зачастую проявляла незаурядное мужество, способствуя публикации работ молодых исследователей.

Сборник раскрывает еще одну грань личности Т.А. Бернштам — талантливого поэта: в нем впервые публикуются ее стихи, написанные в разные годы жизни, и переводы любимых ею классиков английской поэзии; некоторые из них положены на музыку.

Последний раздел сборника — воспоминания людей, близко знавших и любивших Татьяну Александровну: ее университетской подруги, историографа современного балета Нины Аловерт, художника Евгения Владимировича и его жены Жанны, этномузыковеда и композитора Романа Зелинского. В них она предстает как веселый, остроумный, ироничный и независимый от властей и мнений человек, тонкая и художественно одаренная личность, романтик и бесребреник. Эти особенности натуры отчетливо выражены в строках одного из ее стихотворений:

*Я боюсь остаться без крыл.
Я боюсь развлечений и сытости.
Я боюсь роскошных квартир,
лицемерия, беспринципности.*

Татьяна Александровна была глубоко и искренне верующим человеком, не случайно мы сочли возможным завершить сборник воспоминаниями ее духовника — протоиерея Виктора (Сорокина).

Весь ее исследовательский путь предстает удивительно цельным и целостным. В определенной мере это качество, наверное, обеспечивает незаурядная школа, пройденная у своего учителя — выдающегося фольклориста и этнографа К.В. Чистова. К слову сказать, их связывала многолетняя дружба, отмеченная глубочайшим взаимным уважением к порой различным научным позициям, оценке событий текущей жизни, и не в последнюю очередь знание и любовь к литературе. В трудные, а порой и радостные минуты они обменивались друг с другом новыми стихотворными раздумьями.

Надеемся, что предлагаемый читателям сборник послужит первым камушком в мозаике представлений о многогранной и яркой личности Татьяны Александровны Бернштам, поможет в оценке ее места в отечественной науке о человеке.

¹ Татьяна Александровна Бернштам: Библиографический указатель. К 70-летию со дня рождения. СПб., 2005. С. 4–5.

ВВЕДЕНИЕ

Т.Б. Щепанская

ПОМОРСКИЙ ДНЕВНИК Т.А. БЕРНШТАМ: К МЕТОДИКЕ И ПРАКТИКЕ ПОЛЕВОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ РАБОТЫ

Задача проанализировать опыт полевой этнографии российских и советских исследователей не теряет актуальности, находя отражение в периодически возобновляющейся полемике на страницах научных журналов. Тем не менее сейчас полевые практики западных коллег в гораздо большей степени, чем отечественные, вербализованы, проблематизированы и критически переосмыслены в дискуссиях 1980–1990-х гг., по материалам этих дискуссий написаны учебники, т.е. опыт критического переосмысления «поля» вошел в практику подготовки профессионалов [Marcus, Fischer 1986; James, Hockey, Dawson 1997]. Один из важных результатов этих дискуссий — изменение самого «ритуала» этнографического письма: в научные монографии и статьи теперь принято включать не только описание записанного в поле как объективных свидетельств о жизни изучаемой группы, но и рефлексию самого процесса исследования (сведения о методах полевой работы, позиции исследователя, его гендерной принадлежности, а также о социальном положении и позиции ключевых информантов и о взаимоотношениях исследователя с информантами) [см.: Jenkins 1993]. Теперь важно не только ознакомиться с информацией, полученной в поле, но и с тем, как эта информация была получена. Такой способ подачи этнографических данных хотя и разрушает, на первый взгляд, впечатление их объективности (вводится фигура исследователя, а тем самым — и проблема субъективного фактора), но увеличивает возможность их верификации, а следовательно, и научную ценность.

Научная деятельность, как и многие другие культурные практики, все больше глобализуется. Означает ли это, что опыт национальных школ утрачивает значение? Взаимодействие антропологов и этнологов разных стран, напротив, вызвало повышенный интерес к наличию разных национальных традиций — пишут даже о необходимости антропологического изучения самой антропологии, т.е. дискуссия о методе переводится в контекст обсуждения его культурной и социальной обусловленности. Сами практики этнографического поля могут рассматриваться теперь как культурные конструкции, а их различия — как ресурс для взаимообогащения.

В отечественной этнографии анализ методов полевого исследования расщеплен между обсуждениями теоретического плана, историческими изысканиями и мемуарно-рефлексивными текстами. Мне представляется важным перейти к систематическому анализу конкретных практик полевой этнографии на материале работ ярких представителей отечественной науки.

В этой статье я хотела бы обратиться к опыту Татьяны Александровны Бернштам, в чьих трудах, посвященных изучению ключевых проблем русской крестьянской культуры (таких, например, как локальные традиции; половозрастная структура; народная религиозность), нашли отражение результаты ее многолетней полевой работы. Сборник к 75-летию исследовательницы не случайно озаглавлен ее поэтической строчкой: «Уведи меня, дорога». Именно ее опыт этнографического «поля», размышления о методиках полевого исследования и самую атмосферу ее поездок хотелось бы здесь представить вниманию читателя.

С точки зрения дискуссий о современном методе «поля» важно и то обстоятельство, что она опубликовала книгу «Новые направления в изучении русской традиционной культуры» (по материалам лекций, прочитанных в Киеве), где отчетливо изложила свои поиски в области методологии этнографических исследований [Бернштам 1993].

Это важный момент, т.к. в большинстве случаев опыт этнографической работы так и остается в трудах отечественных исследователей, особенно относящихся к ее поколению — поколению моих учителей, почти не отрефлексированным. Но и в этой книге мало сказано о самой практике полевой собирательской работы. Однако в Архиве МАЭ РАН хранятся многочисленные тетрадки ее полевых отчетов и дневников экспедиций 1960–1980-х годов¹.

По этим материалам написаны статьи и монографии, однако принятая в то время практика написания научных работ не предусматри-

¹ Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской академии наук. Ф. К-1, оп. 2. В дальнейшем ссылки на эти материалы обозначаются сокращенно: АМАЭ.

вала рефлексии по поводу методов сбора материала, и в публикациях нашла свое отражение информация уже в объективированном виде, фигура исследователя была вынесена за скобки. Характерный пример — две замечательные монографии Т.А. Бернштам о поморах, по сей день остающиеся классическим образцом всестороннего описания этнографической группы [Бернштам 1978; 1983]¹. Впечатляющие изыскания об историческом прошлом поморского населения, его локальных особенностях, занятиях, социальных структурах. Но сведения о процедуре полевого исследования ограничены ссылками на номера архивных дел (ее полевых дневников). Означает ли это, что рефлексия поля на самом деле отсутствовала? Верно ли мнение, что рефлексивное направление складывалось в западной науке примерно с конца 1970-х, а для отечественной традиции рефлексия метода была нехарактерна, тем более в 1960-е, когда Т.А. Бернштам собирала свой материал о поморах?

Полевые дневники Поморской экспедиции позволили увидеть ее исследовательскую практику в подробностях, в контексте размышлений автора по поводу предмета этнографии и методов понимания и фиксации этнографической реальности. Я выбрала для более пристального анализа дневник экспедиции на Зимний берег Белого моря (в с. Койду и д. Майду) 1963 г. [АМАЭ. Д. 871, л. 118]. Результаты этой поездки нашли отражение во многих статьях Т.А. Бернштам, а также в уже названных выше монографиях о поморах [Бернштам 1978; 1983]. Полевой дневник раскрывает ту сторону исследовательских практик, которая не нашла отражения в публикациях.

В тетрадке (118 листов) подробнейшим образом описан процесс полевого исследования, возникающие в ходе его вопросы, меняющиеся в зависимости от конкретных обстоятельств планы. Здесь наброски вопросов к предполагаемым интервью, выписки из местной прессы и архивных дел, отчетливо видны логика поиска информантов, выстраивания отношений с местными жителями — не только приемы и техники полевой работы, но и их рефлексивное осмысление. Во время написания дневника автору было около 28 лет.

Спустя тридцать лет Татьяна Александровна напишет в книге по материалам прочитанных ею лекций: «Полевые экспедиции — это возможность ощутить причастность к народной жизни, до известной степени психологически адаптироваться к ней, почувствовать ее внутреннюю логику и пульсацию. Если с этнографом подобные процессы происходят, я уверена, что рано или поздно он обнаруживает в себе знания куда более обширного и достоверного порядка, нежели те, которые он

¹ Переиздание последней из них, предпринятое издательством О.Г.И. в 2009 г., — лучшее тому подтверждение.

целенаправленно собирал в архивах или по специальной полевой программе» [Бернштам 1993: 26].

В поморском дневнике мы обнаружим множество записей, касающихся техник включенного наблюдения — от поиска контактов в местной среде до практик заинтересованного участия в местной жизни и активного сопереживания.

Включенное наблюдение как заинтересованное участие. Этнографическая полевая работа предстает в дневнике как череда практик, в которых этнограф соучаствует с местными жителями — и пишет.

На первом плане — задача наблюдения рыбацкого быта, в соответствии с программой исследования. В планах было в первые же дни уехать с рыбаками «на Серете» — СРТ (Северном рыболовном траулере), который ходит в Атлантику на сельдяной промысел, — «смотреть моряцкий быт в действии» [АМАЭ. Д. 871, л.8]. Поездка сорвалась, но позже Т.А. Бернштам предпримет поход на тони во время промысла семги. Присоединившись в этом походе к представителям местной власти, она получит возможность увидеть жизнь рыбаков-поморов не с позиции праздного наблюдателя-чужака и по ходу наблюдений получить комментарии экспертного плана. Уже в первые дни в Койде она получает приглашение от рыбаков поехать на три месяца на мурманский промысел. «Только так можно узнать быт на промысле», — говорят рыбаки [Там же. Л. 8]. Во время похода на тони Татьяна Александровна присутствует на открытом комсомольско-молодежном собрании и политинформации, которые проводит ее спутник — местный парторг.

Опыт соучастия накапливается и во время жизни в деревне: Т.А. Бернштам радуется, когда представляется возможность поучаствовать в спевках местного хора: «А вечером мне повезло. Во-первых, нашла песенниц, да таких, что в хоре выступали и петь согласились <...> женщины немножко попели для затравки, после трех куплетов я уж им подтягивала — низким голосом» [Там же. Л. 93].

Значимый аспект полевой работы — освоение пространства как первое условие преодоления отчуждения, перехода из позиции чужака в положение соучастника. Добираясь до места на карбасе, этнограф записывает рассказы местных жителей. Останивается в доме, осматривает его, и вот в дневнике появляются фиксации авторских наблюдений: план жилища, обстановка, местные названия ее элементов; далее описания бани и обычаев совместного пользования ею, заметки о местной одежде, примеры характерной лексики и фразеологии.

Дом — первое освоенное пространство, затем — прогулка по селению и обследование его окрестностей. В первые же дни пребывания в Койде Т.А. Бернштам вместе с жителями отправляется «с ребятами в

лес за морошкой и грибами. Хотела посмотреть окрестности Койды», затем поход за пять километров «за вениками»; при первой возможности идет вместе с местными руководителями на тони. Пространство раскрывается через ощущения тела — этнограф осваивает не территорию как абстракцию или структуру, но именно те практики, через которые формируется чувство территории у местных жителей. При этом внимательно фиксирует свои ощущения в полевом дневнике: «Дорога вдоль берега мучительная. Она идет через плавни, болота, кустарники, то в гору, то под гору» [Там же. Л. 55].

Исследователь со-присутствует местным целостно, телесно — взаимодействуя с ними, пребывая в общем пространстве не только в порядке обмена сообщениями. Вот они проходят по берегу, заходя по пути в рыбацкие избушки. Начался лов семги, и всюду по пути гостей угощают семужьей ухой: «Конечно, нас угостили семгой: пришли как раз к обеду... Когда пришли в Малую Кедовку, здесь тоже угощали семгой точно в таком же духе. Отказаться нельзя, и хотя бы немного пришлось съесть» [Там же. Л. 54]. Интересно и важно: в этой записи описание рыбацкого быта на тонях (в соответствии с первоначально намеченной программой данной поездки) одновременно и описание чувственного опыта, и фиксация местных обычаев — правил коммуникации.

Еще эпизод из описания пространственных практик: возвращение в Койду — на последнем этапе пришлось переправляться на лодке во время отлива, никак не удавалось причалить: «Уморительно перебирались через реку. Был отлив <...> пока я переругивалась с одной бабой, с которой запуталась ногами и сумками, — лодка куда-то вдруг поплыла, резко вырвавшись из воды... так продолжалось минут сорок. Вылезали под гомерический хохот женской половины Койды. Все были очень красивые: красные, растрепанные, мокрые, злые <...> совсем не так представляла я свое возвращение в Койду. Зато дети встретили меня восторженно и всей кучей набросились на меня сверху. Это было очень приятно. Чудесно же было вечером вымыться в бане и лечь» [Там же. Л. 87–88].

Чувственное постижение местности, судя по записям, значимо и связано с темой этнографического понимания, специфики этнографии как способа познания. Вот автор перед отъездом из Майды уходит в лес: «Я сегодня утром и вечером ходила гулять за Майду. Нашла грибы-подосиновики — сломала их и нюхала, даже есть не хотелось. А вот ягоды ела лежа: чернику и сиху. Пахнет здесь чудесно, вокруг никого нет: холмы и озера. Немного поняла, ходила-ходила, думала-думала... Хотелось все это впитать поглубже» [Там же: Л. 84]. Вот этнограф в доме у информанта: в дневнике появляется запись рассказа о событиях периода репрессий, а затем замечание об обстановке дома: «Почувство-

вала настоящий рыбацкий дух — кожа, сети, море, рыба. Старик каждый день ходит за рыбой на озеро Каменное» [Там же. Л. 91].

Этнограф познает через соприсутствие и соучастие — этнография не может быть сведена к простому, даже очень внимательному, наблюдению или серии даже глубинных интервью. Эта мысль, возможно, тривиальна для многих этнографов-полевиков, но я посчитала необходимым ее озвучить именно сейчас, когда этнографический метод становится все более популярным среди исследователей разных направлений — социологов, исследователей в области cultural studies и порой сводится (в особенности начинающими исследователями) к набору формальных техник (наблюдения, интервью, фотографии и т.д.).

Обратиться к опыту этнографов поколения Т.А. Бернштам мне представляется актуальным еще и по той причине, что в отечественной этнографии как раз практики полевой работы обычно осваивались и передавались через прямое сотрудничество, в ходе совместных экспедиций этнографов разных поколений. Основной способ трансляции был «лицом к лицу» («из рук в руки»). В наши дни в профессию приходит все больше людей без такого опыта, да и коллективные экспедиции уступают место одиночным (или во всяком случае немногочисленным и однопоколенным) выездам целенаправленно для работы по конкретным темам и программам. Так что необходимость зафиксировать этот опыт назрела (а в дневниках Т.А. Бернштам отчасти это уже и произошло — это замечательный и очень полезный ныне пример рефлексии полевого метода).

Не это ли соприсутствие-соучастие — с полным вовлечением этнографа в местные практики (не только через слова, но и через чувства и телесные ощущения) — имеют в виду местные жители, говоря, что только так можно «понять» их жизнь? Обращу внимание на одобрение, с которым встречают в колхозе молодого этнографа после ее соучаствующей поездки на тони: «В колхозе меня встретили тепло, им явно пришло по вкусу, что я не сижу на одном месте, а езжу, смотрю их жизнь» [Там же. Л. 90].

Возвращаясь к вопросу рефлексии метода, отмечу еще одну важную для Татьяны Александровны сторону экспедиционной работы — отношения с местными жителями, налаживание коммуникаций. Она выстраивает их таким образом, чтобы перестать быть чужой и приезжей — стать своей. Здесь важно и проживание в доме у местных жителей, и походы с ними по окрестностям, и участие в певках, в обрядах (она присутствовала на панихиде). Это всегда искренний интерес, открытость, общительность и доброжелательность. При этом остается этнографическая точность рефлексии своего положения: «На второе была запеченная камбала — ее ели ложками, — записывает в дневнике Т.А. Бернштам. — Мне уже не давали отдельной чашки, ели все вместе

из одной. Почти своя» [Там же. Л. 11]. «Маша (дочь хозяев дома, где Т.А. остановилась. — *Т.Щ.*) все время пела песню: “Танечка, Танечка, сколь Вы хороши”» [Там же. Л. 10].

Спустя несколько дней она уже дает местным детям уроки английского языка; замечает новые признаки своего вхождения в местное общество: «У меня, кажется, уже тоже есть прозвище (как у всех местных жителей. — *Т.Щ.*); вчера около библиотеки ребята кричали не то “Малява”, не то что-то в этом роде» [АМАЭ. Д. 871: 31]. Во время пребывания на тонях отмечает доброжелательные поддевки в свой адрес со стороны рыбаков: «Разговаривают (рыбаки. — *Т.Щ.*) с начальниками, как равные, шутят, поддразнивают, смеются... но острие своей сатиры направляют на меня. Юмор понимают. В общем, с ними очень легко, они удивительно чистые, простодушные, без всякого гонора и спеси. Слушают с удовольствием, говорят, что “товарищ аспирант” читает им “хорошие лекции”. А мы просто говорим о достижениях медицины, кибернетики, об археологических раскопках и Библии» [Там же. Л. 63].

Чтение «в поле» лекций для местных жителей — обычная практика этнографов поколения Т.А. Бернштам (идушая от ее учителей), — помещено в контекст развития ее отношений с ними, вхождения в местную жизнь. Лекции, уроки английского, просто обсуждение общественно-политических и научных вопросов — это выстраивание роли в местной среде, наполнение этой роли реальными делами, практиками взаимодействия, которые воспринимаются местными жителями как полезные и нужные. Т.А. Бернштам пишет, как «читала лекцию “Из истории Поморья и Койды”. Пришло много народу — зал был полон. Лекция понравилась, слушали хорошо и задавали вопросы». История поморских поселений — тема, которая вызывает большой интерес у жителей, они неоднократно подходили с вопросами на эту тему.

Любопытно отметить, что «товарищ аспирант» отнюдь не пытается подыграть местным жителям, которые выдвигают свои версии происхождения своих поселений, зачастую неправдоподобные, но лестные для них. Т.А. Бернштам пишет об одном из слушателей ее лекции: «Звал меня в Ануфриевский (населенный пункт, который здесь многие считают прародиной других поселений. — *Т.Щ.*) искать золото с помощью какого-то механизма, который он сам изобрел» [Там же. Л. 109]. Молодой лектор предостерегает от того, чтобы бездумно доверять местным преданиям. Опираясь на архивные данные, исследования, археологические материалы, она знакомит жителей с научными взглядами на происхождение и историю их родных сел и деревень. Обсуждение исторических проблем может быть весьма бурным, что порой способствует сближению приезжей исследовательницы с населением: «Схлестнулась в колхозе с мнени-

ем, будто бы в Ануфриевском было 800 человек жителей сто лет назад. Привела им данные по архивным документам 1871 года — 40–50 человек. Это, — говорят, — неправда. Вот тебе раз! Ведь надо, говорю, критически к рассказам стариков относиться. Им до сих пор кажется, что Ануфриевский — пуп земли и от него все пошло и что бочки с золотом в озеро спущены — это тоже слыхали не раз: в любую деревню в Архангельской области приедь, где есть озеро, обязательно бочки с золотом спущены. Почему только не поднимают их оттуда — неясно!» [Там же. Л. 96].

В этом эпизоде обращает на себя внимание равный, серьезный диалог, именно такой принцип обсуждения вопросов истории позволяет молодому исследователю найти ту самую почву, на которой она может общаться с местными жителями на равных и с обоюдным интересом и уважением. Это именно диалог, взаимная коммуникация, а не только лекция, где один выступает как неоспоримый эксперт-ученый, а роль слушателей сводится к безмолвному вниманию. Т.А. Бернштам вовлекает и вовлекается сама в коммуникативный процесс. И жители Койды принимают ее в этой роли — называют «историком», но при этом спорят, выдвигают собственные точки зрения, подыскивают аргументы и выслушивают противоположные, тем самым принимая Татьяну Александровну в свою среду. Важный в современных обсуждениях этнографической работы вопрос о ролевой позиции этнографа по отношению к изучаемому сообществу здесь решается без всякого лукавства или попытки мимикрии. Татьяна Александровна остается самой собою, но ее открытость позволяет местному сообществу создать для нее интересную и нужную для этого сообщества роль.

Поморский дневник Т.А. Бернштам дает огромную информацию к размышлению по поводу этнографического метода и его ядра — включенного (участвующего) наблюдения. Однако этот метод отнюдь не сводится к соучастию в повседневных практиках, он имеет более сложную структуру. Через тридцать лет Т.А. Бернштам напишет: «Помимо “поля”, этнографические материалы, как известно каждому специалисту, могут быть найдены везде: музеи, архивы, публикации и литература различного рода (включая мемуарную, экономическую, художественную и др.)» [Бернштам 1993: 26]. Эти источники осваиваются при подготовке экспедиции, но актуальными они остаются и в поле.

Я бы хотела обратить внимание на практики Т.А. Бернштам как полевого этнографа, связанные с обращением к локальным институтам социальной памяти. Читая материалы ее поездки в Койду, я обратила внимание, что знакомство с пространством не сводится к концентрическому расширению (дом — селение — его округа — промысловые уголья). В самом селении есть структурно значимые точки: Т.А. Бернштам

посещает местные архив, библиотеку, сельсовет, правление колхоза, присутствует на спевке хорового коллектива, навещает расположившихся поблизости геодезистов из Ленинграда, т.е. обращается к институционализированным формам локальной памяти.

В архиве она ищет данные о родственных связях местных жителей, составляет таблицу, где находит отражение история этих связей. В библиотеке берет книгу Ю. Казакова «По дороге» [Казаков 1961], где речь идет и об этих местах. Там же читает подшивки местной газеты «Маяк коммунизма», знакомясь с историей промысловых объединений, колхозов, с проблемами, волнующими местных жителей. В правлении колхоза этнограф находит план Койды и мест промысла, а также получает информацию о поездках на промыслы, выясняет возможности к ним присоединиться. В сельском совете берет три книги «Обыск брачный» по Койденской волости и селению, где есть данные с 1850-х по 1920-е годы. У геодезистов рисует карты местности. От исполнительниц, поющих в сельском хоре, записывает собранные ими образцы песенного фольклора, договаривается, что они «попоют» для нее свадьбу и другие обрядовые припевки. Таким образом, значительную часть информации этнограф находит уже в концентрированном виде, аккумулированной в рамках соответствующих институтов. Однако не забывает, что информация собрана по правилам этих институтов, в соответствии с их специфическими потребностями и структурой, а потому не может быть воспринята буквально, без верификации.

Т.А. Бернштам несколько раз пишет о необходимости проверки и сопоставления данных разных источников. Обратил внимание, как она работает в местном архиве. «У меня отличный консультант по всем вопросам — Иван Федорович Малыгин. Чуть встречается нужная фамилия, я тут же выясняю его генеалогию» [АМАЭ. Д. 871, л. 52]. Составляя таблицы родственных связей, делает пометки: привести в соответствие с устными рассказами. Есть и ряд пометок, выражающих удовлетворение тем, что устные свидетельства «пока совпадают» с архивными. В случае несоответствия — выясняет пределы расхождения (пример с историей и численностью села Ануфриевского, приведенный выше).

Приходится слышать от коллег, что этнографический интерес к современности возник в отечественной науке только в последние годы, когда постсоветская трансформация открыла возможности активной коммуникации с западными коллегами; что наша этнография, развиваясь в русле исторических наук, игнорировала вопросы социальных практик современников, сосредоточившись на вопросах исторической антропологии. Вероятно, многое из наблюдений современности действительно не находило отражения в публикациях этнографов. Но это

не означает, что таких наблюдений или интереса к современности не было: свидетельства тому есть в полевых дневниках.

В поморском дневнике Т.А. Бернштам есть, в частности, любопытные наблюдения практик колхозной жизни, дискуссий на комсомольском собрании, взаимоотношений между колхозниками-рыбаками и местным руководством (председателем колхоза, партгоргом). У нее возникают и вопросы по поводу предмета этнографической науки, переопределения его границ. Вот, например, она наблюдает оторванность рыбацких поселков от городской цивилизации. «Некоторые женщины, видя в кино работу различных машин и механизмов (особенно поразила их упаковка продуктов на фабрике), не верят, что это действительно происходит у нас и в наше время. Совершенно обезоруживают неверием чисто детским, пока сами не убедятся. Это этнография?» [Там же. Л. 85].

Поморский дневник Т.А. Бернштам дает замечательный повод для диалога об этнографическом методе и полевой практике этнографа. Осуществив в этой небольшой статье опыт такого диалога, я хотела привлечь внимание к необходимости и своевременности обращения к опыту этнографов советского периода, в первую очередь к полевым дневникам как источнику, где такой опыт может найти выражение порой более полное, чем в опубликованных работах. Пример поморских дневников Т.А. Бернштам свидетельствует о том, что практики полевой работы советских этнографов вполне соответствовали нынешним требованиям научного метода (рефлексивное описание, осмысление и вербализация телесного, чувственного опыта).

Библиография

Бернштам Т.А. Поморы: Формирование группы и система хозяйства / Под ред. К.В. Чистова. Л., 1978.

Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки / Под ред. К.В. Чистова. Л., 1983.

Бернштам Т.А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Київ, 1993 (2 изд. — Київ, 1994).

James A., Hockey J., Dawson A. Introduction. The road from Santa Fe // *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology.* L., N.Y., 1997. P. 1–15.

Jenkin T. Fieldwork and the perception of everyday life // *Man (N.S.)*, 1993. 29. P. 433–455.

Marcus J.E., Fischer M.M.J. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago, London, 1986.

РУССКИЙ СЕВЕР. ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ПОМОРЬЯ

Т.Г. Иванова

ПРОКОФИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ ИВАНОВ — КОРРЕСПОНДЕНТ П.С. ЕФИМЕНКО

В массе литературы о традиционной культуре Русского Севера — региона, бывшего главным предметом научных интересов Т.А. Бернштам, — особое место занимает сборник П.С. Ефименко «Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии» [Ефименко 1877–1878]. По сути дела, это первое по-настоящему научное издание фольклорно-этнографических сведений об Архангельском крае. Книга, напомним, является собранием разнообразных материалов, записанных краеведами-любителями в разных уездах обширной губернии. К сожалению, в настоящее время мы знаем далеко не обо всех корреспондентах П.С. Ефименко. В науке советского времени основное внимание исследователей было направлено на изучение фольклористической деятельности политических ссыльных. Именно этот акцент сделан в книге А.П. Разумовой «Из истории русской фольклористики» [Разумова 1954], где освещаются биографии самого Петра Саввича Ефименко (1835–1908), а также других подневольных жителей Архангельской губернии: Александра Михайловича Никольского (1840–?), Павла Платоновича Чубинского (1839–1884) и других. Между тем о многих собирателях, внесших свой вклад в сборник П.С. Ефименко, мы практически ничего не знаем. Лишь недавно благодаря разысканиям Н.Г. Комелиной обросла плотью фигура Иоанна Федоровича Розанова (1831–1894) — священника села Зимняя Золотица, первого собирателя былин на Зимнем берегу Белого моря [Комелина 2007].

Предметом настоящей статьи является биография П.А. Иванова, неоднократно упомянутого в «Материалах», первого собирателя фольклора на Пинеге, правом притоке Северной Двины. В монографии А.П. Разумовой этому архангельскому краеведу посвящен лишь один абзац. Говоря о пинежской группе собирателей, связанных с П.С. Ефименко, исследовательница замечает: «Энтузиастом-краеведом среди этой группы был местный пинежский писарь Прокофий Алексеевич Иванов, имевший тесное общение с политическими ссыльными. Собранные Ивановым произведения народного творчества и этнографические записи заняли десятки страниц в сборнике “Материалов” Ефименко. По рекомендации последнего Прокофий Иванов впоследствии был принят в члены Архангельского статистического комитета как один из лучших и добросовестнейших собирателей, представивший обширные и интересные сведения о Пинежском уезде» [Разумова 1954: 104]. В сноске есть библиографический указатель трудов об Архангельском крае, созданный П.А. Ивановым [Библиографический указатель 1881]. Пожалуй, это все сведения о П.А. Иванове, введенные в научный оборот. Наши разыскания вывели нас на ряд источников, которые позволяют более полно осмыслить место П.А. Иванова в архангельском краеведении.

Прокофий (Прокопий) Алексеевич Иванов, по-видимому, происходил из крестьянской семьи. К сожалению, точная дата его рождения нам неизвестна. Предположительно это середина 1840-х годов. П.А. Иванов рано осиротел, ребенком нищенствовал. Анонимный архангельский корреспондент газеты «Молва» писал: «Бедным маленьким мальчиком оставшись после смерти родителей, он некоторое время должен был с корзинкой побираться именем Христа по деревням» [Молва. 1880а]. Из этой же заметки следует, что сироте довелось «из милости» попасть в какую-то состоятельную семью, которая взяла его в дом как мальчика «на побегушках». Здесь он познакомился с азбукой. Заметив сметливость мальчика, господа отдали его в Холмогорское уездное училище. Упоминание данного училища позволяет предположить, что П.А. Иванов был родом из Холмогорского (или из соседнего Пинежского) уезда.

По окончании училища П.А. Иванов, как сообщает «Молва», служил по разным волостям сначала сельским писарем, а затем волостным писарем г. Пинеги. «Иванов принадлежал к числу самоучек, — писал, по-видимому, этот же анонимный корреспондент, но уже в газете “Голос”. — Окончив курс уездного училища и не имея возможности продолжать учение далее, П.А. Иванов старался самообразовать себя через чтение и успел в этом настолько, что, будучи поставлен по прежнему роду своей службы письмоводителем мирового посредника, а потом во-

лостного писаря в Пинежском уезде, в непосредственное сношение с крестьянами, мог основательно заняться изучением их быта» [Голос. 1880].

Можно не сомневаться, что П.А. Иванов внимательно читал единственную архангельскую газету «Архангельские губернские ведомости». 1860-е годы — время расцвета этого издания, связанного с деятельностью политических ссыльных. В 1864 г. П.П. Чубинский, бывший в этот период (1863–1869) секретарем Архангельского губернского статистического комитета, опубликовал в ведомостях две программы по традиционной культуре русского народа: по этнографии и по обычному праву [Программа этнографии 1864; Программа обычного права]. Можно предположить, что П.А. Иванов очень серьезно отнесся к работе с обеими программами. Материалы, собранные им и отправленные в Архангельский губернский статистический комитет, были одними из наиболее информативных.

Присланные из разных уездов в Архангельский губернский статистический комитет материалы по обычному праву были переданы П.С. Ефименко, который, как известно, использовал их в своей книге «Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии», опубликованной в 1869 г. [Ефименко 1869а]. В труде П.С. Ефименко имя П.А. Иванова упоминается неоднократно. В предисловии к книге автор отмечает высокое качество материалов, собранных священником Макаровым в Шенкурском уезде, а затем добавляет: «Из остальных ответов, составленных по программе Комитета, присланные Ивановым замечательны особенной обстоятельностью, так как они написаны лицом, коротко знакомым с народным бытом и имевшим полную возможность обратить особенное внимание на юридические понятия народа во время своего служения в должности волостного писаря. Ответы г. Иванова касаются не отдельного селения или прихода, как другие, но целого уезда, что очень важно. Прочие ответы отличаются сжатостью и категоричностью» [Там же: 4].

На протяжении всего исследования П.С. Ефименко мы встречаем ссылки на материалы П.А. Иванова. Помета (Ив.), отсылающая к имени нашего героя, встречается на страницах 27–29, 34, 35, 37, 39, 41 и т.д. П.А. Иванов в своей рукописи, присланной в статистический комитет, описывал хозяйственно-правовые отношения семей при заключении браков, особенности опеки и попечительства в крестьянской среде, правила заключения хозяйственных договоров и пр.

В другой монографии П.С. Ефименко («Заволоцкая чудь»), изданной в том же 1869 г., что и «Сборник народных юридических обыча-

ев Архангельской губернии», мы также находим ссылки на материалы П.А. Иванова. Так, он передал П.С. Ефименко предание о чуде, рассказанной в окрестностях Холмогор: «На Матигорах жила мать, на Курострове — Кур отец, в Курье — Курья дочь, в Ухтострове — Ухт сын, в Чухченеме — Чух, другой сын. Все они будто бы перекликались, если что нужно было делать сообща, например, сойтись в баню» [Ефименко 1869б: 17]. Он же сообщил П.С. Ефименко, что так называемые громовые камни употреблялись в качестве грифеля для писания на аспидных досках [Там же: 137].

Надо полагать, что завязавшиеся у «П.А. Иванова» в связи с ответами на программы отношения с Архангельским губернским статистическим комитетом стали мощным толчком для его краеведческой и журналистской деятельности. С 1867 г. он начал печататься в «Архангельских губернских ведомостях». В этом издании стали регулярно появляться корреспонденции под заглавием «Из Пинеги», подписанные или полным именем П. Иванова, или криптонимом «Пр. И-в».

Первая из статей за подписью Пр. Иванов, датированная автором 25 июня, была напечатана 5 августа 1867 г. Это корреспонденция «Из Пинеги», посвященная Благовещенской ярмарке, ежегодно проходившей в г. Пинеге [Из Пинеги // АГВ. 1867. 5 авг. № 48]. В дальнейшем на протяжении 1867–1872 гг. корреспонденции «Из Пинеги» П.А. Иванова публиковались довольно регулярно. Подчеркнем, что это не краткие заметки, как можно было бы ожидать, а развернутые и порой очень информативные статьи.

2 сентября 1867 г. П. Иванов писал о неурожайном годе на Пинеге [АГВ. 1867. 2 сент. № 56]. 16 августа 1869 г. он описывает выделку клея из оленьих рогов [АГВ. 1869. 16 авг. № 66]. П.А. Иванов сообщал о развернувшемся среди крестьян Пинежского у. движении по закрытию в волостях кабаков и питейных заведений [АГВ. 1870. 22 апр. № 31], о демографической ситуации в Пинежском у., [АГВ. 1870. 1 авг. № 60], о числе людей, занимавшихся торговлей [АГВ. 1870. 24 июня. № 49. — Подп.: И-в П.], о положении дел с учреждением попечительств о благоустройстве и благосостоянии приходских церквей [АГВ. 1870. 7 нояб. № 88. — Подп.: И-в П.], о развитии в уезде огородничества и сельского хозяйства [АГВ. 1870. 3 янв. № 1; АГВ. 1870. 21 февр. № 15]. Неоднократно он обращался к проблемам образования и освещал создание в пинежских деревнях сельских училищ [АГВ. 1869. 18 окт. № 84; АГВ. 1870. 29 апр. № 23].

П.А. Иванов, без сомнения, имел природные задатки исследователя. Историческое чутье ему подсказывало ценность документов, хранив-

шихся в уездных учреждениях. В 1868 г. он опубликовал акты 1741 и 1784 гг. об обмене крестьян земельными участками [Крестьянские деловые древние акты: Менная // АГВ. 1868. 15 июня. № 48. — Подп.: И-в Пр.]; в 1869 г. напечатал построенную на архивных документах статью, касающуюся самоедов [К истории самоедов: Из дел бывшего Пинежского окружного управления государственных имуществ // АГВ. 1869. 23 апр. № 33].

В 1871 г. в обширной статье «Из архивных дел» он справедливо заметил, что церковные архивы уже давно осмыслены исследователями как важный источник для поиска документов исторического характера; архивы же волостных правлений остаются в небрежении. Из дел Юорольского волостного правления (Пинежский у.), хранившихся в беспорядке, П.А. Иванов выявил документы 1810–1830-х годов о спорах по разделу земель, о вменении взрослым сыновьям обязанности кормить престарелых родителей и не допускать их до нищенства, о драках и побоях и т.д. Выдержки из данных дел были опубликованы в нескольких номерах газеты [Из архивных дел // АГВ. 1871. 15 мая. № 39; 22 мая, № 41; 26 мая, № 42; 29 мая, № 43; 2 июня, № 44; 5 июня, № 45; 9 июня, № 46; 12 июня, № 47; 16 июня, № 48; 26 июня, № 51. — Подп.: И-в П.].

В 1873 г. в ответ на статью А. Подвысоцкого «Очерк водворения картофеля в Архангельской губернии» [Подвысоцкий 1873] П.А. Иванов опубликовал заметку без заглавия, в которой привел соответствующие документы 1840–1842 гг. по Пинежскому у. [Иванов П. О внедрении картофеля в Архангельской губ. // АГВ. 1873. 26 дек. № 103].

Газетные статьи П.А. Иванова свидетельствуют о том, что он читал серьезную научную литературу. Так, по следам научных изданий написаны его статьи, посвященные фавориту царевны Софьи князю В.В. Голицыну, похороненному в Красногорском монастыре на Пинеге; первому советнику царя Алексея Михайловича Артамену Матвееву; истории Холмогор; земляку М.В. Ломоносова скульптору Федоту Шубному (Шубину) и др. [Ф.И. Шубный // АГВ. 1868. 13 марта. № 21; Могила князя В.В. Голицына в Красногорском монастыре // АГВ. 1868. 2 окт. № 79; А.С. Матвеев // АГВ. 1868. 20 нояб. № 93; Мамонтовые и моржовые клыки и изделия из них // АГВ. 1868. 27 нояб. № 95; К истории Холмогор // АГВ. 1868. 7 дек. № 98].

В статье «Юридические знаки», посвященной фигурному письму, бытовавшему среди самоедов и крестьян Пинежского уезда (знак квадрата обозначает 10 руб., круг с крестом — 1 руб., круг без креста — 10 коп.), Иванов ссылается на книгу Е.Б. Тайлора (Э.Б. Тайлора / Тэйлора) «Доисторический быт человечества и начало цивилизации» (М.,

1869) [Юридические знаки // АГВ. 1870. 2 мая. № 34]. Знакомство автора с научной литературой очевидно и в статье «Медведь как фетиш» [Медведь как фетиш // АГВ. 1870. 3 июня. № 43]. В заметке «Библиографическая летопись» (постоянная рубрика газеты) Иванов дает выписки из книги А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» [Библиографическая летопись // АГВ. 1870. 25 июля. № 58].

Активная краеведческая деятельность П.А. Иванова позволила ему стать действительным членом Архангельского губернского статистического комитета. В списках членов Комитета имя нашего героя встречается с 1872 г. «Адрес-календарь Архангельской губернии на 1872 год» называет действительного члена по Пинежскому уезду П.А. Иванова [Адрес-календарь 1872: 11]. В адрес-календаре следующего, а также 1875 г. информация подтверждена, причем П.А. Иванов означен мещанином [Адрес-календарь 1874: 10; Справочная и Памятная книга 1876: 136]. По-видимому, в мещанское сословие П.А. Иванов перешел, будучи уже взрослым человеком.

Последняя по времени заметка П.А. Иванова, обозначенная в «Архангельских губернских ведомостях» как корреспонденция из Пинеги, опубликована в октябре 1872 г. [АГВ. 1872. 28 окт. № 87]. Полагаем, что в 1873 г. он перебрался в Архангельск, где поначалу служил секретарем дорожной комиссии. В конце 1874 г. П.А. Иванов занял должность библиотекаря городской публичной библиотеки, находившейся в ведении статистического комитета.

Обстоятельства назначения П.А. Иванова на должность библиотекаря выясняются из брошюры Н.А. Голубцова «Исторический очерк Архангельской публичной библиотеки». В 1874 г. особая комиссия, состоявшая из действительных членов Архангельского губернского статистического комитета, провела проверку библиотеки и выявила там многочисленные неполадки: грязь в помещении, неудовлетворительное ведение каталога (наличие книг, не учтенных в каталоге) и — самое главное — отсутствие учтенных книг. Нерадивый член комитета, выполнявший обязанности библиотекаря, оставил свой пост. Далее Н.А. Голубцов пишет: «Тогда же на должность библиотекаря был приглашен секретарь дорожной комиссии Иванов, оказавшийся очень ревностным в исполнении своих обязанностей» [Голубцов 1910: 15–16]. 28 мая 1875 г. на заседании статистического комитета было постановлено: «В поощрение трудолюбивой и полезной деятельности библиотекаря Иванова выдать ему двадцать пять руб.» [Отчет 1875: 90]. Как видим, за несколько месяцев работы Иванов как библиотекарь сумел завоевать расположение комитета.

На посту библиотекаря П.А. Иванов составил названный выше «Библиографический указатель статей и заметок об Архангельской губернии, помещенных в разных периодических изданиях». 5 апреля 1880 г. корреспондент из Архангельска, скрывшийся за криптонимом В.П., сообщал в газете «Молва» о деятельности Архангельского губернского статистического комитета. Довольно подробно он остановился на «прекрасном деле», задуманном комитетом и реализуемом г. Ивановым, — издании библиографического указателя. В заметке сообщалось, что в статистическом комитете шли дебаты по поводу указателя, звучали предложения об изъятии отдельных статей, имеющих косвенное отношение к Архангельской губернии [Молва. 1880б].

Библиографический указатель вышел в 1881 г., уже после кончины краеведа. В редакторском предисловии мы находим следующую характеристику П.А. Иванова: «Составитель известен <...> как корреспондент некоторых ученых обществ, которым он, как уроженец и лучший знаток Северного края, постоянно сообщал разные сведения, касающиеся языка, обычаев и хозяйственных условий населения Архангельской губернии. <...> Вышедший из крестьянской среды и, как самоучка, обязанный только лично своему уму и трудолюбию, он всецело предан изучению родного края» [Библиографический указатель 1881: страницы в предисловии без нумерации].

Известно также, что П.А. Иванов составил библиографический указатель о трудах, посвященных М.В. Ломоносову. Эта работа осталась неизданной, местонахождение рукописи в настоящее время неизвестно.

Пребывание в Архангельске расширило круг чтения П.А. Иванова, что отразилось на его статьях. В 1874 г. в заметке «Воспоминание о Ломоносове» он указывает читателям на редкое издание, зафиксированное в библиографическом указателе В. Сопикова «Опыт российской библиографии» [СПб., 1816], — «Стихи на случай, оказанный императором Павлом I, высочайшей милости родственникам стихотворца Ломоносова, исключением их из подушного оклада» [СПб., 1798] [АГВ. 1874. 11 дек. № 99]. В 1875 г. была напечатана статья «К истории христианства на севере России» — о русских святых, чья деятельность была связана с Архангельским краем [АГВ. 1875. 19 апр. № 32].

В 1877 г. появляется статья об исследователе северно-русских территорий О.А. Богуславе. Здесь приводится библиографический список его трудов [Библиография: Труды О.А. Богуслава // АГВ. 1877. 30 марта. № 26]. В том же году вышли статьи о христианских храмах неправо-

славного исповедания, бывших в Архангельске [К истории Архангельска // АГВ. 1877. 29 янв. № 9], об истории бани на Руси и архангельских городских банях [Из этнографии к истории // АГВ. 1877. 26 февр. № 17].

В должности библиотекаря П.А. Иванов оставался до 1 июля 1880 г., когда тяжелая болезнь, вызванная, по-видимому, неумеренным употреблением алкоголя, окончательно подкосила его. В отчете Архангельского губернского статистического комитета за 1880 г. читаем: «Обязанность библиотекаря исполнял до 1-го июля 1880 г. действительный член статистического комитета П.А. Иванов (умерший 9 августа 1880 г.)» [Отчет 1882: 83]. В газете «Голос» от 22 августа была помещена анонимная заметка, являющаяся по своему характеру некрологом П.А. Иванова, на которую мы уже ссылались. Газета сообщала, что знания П.А. Иванова ценили П.С. Ефименко, П.П. Чубинский, А.К. Маликов, Г.И. Минейко и другие члены Архангельского губернского статистического комитета, неоднократно в своих трудах ссылавшиеся на предоставленные им сведения.

Знакомство с фольклорно-этнографическими материалами П.А. Иванова, опубликованными в сборнике П.С. Ефименко, убеждает современного исследователя в том, что скромный архангельский краевед был в высшей степени наблюдательным человеком. Объективно в его работе удачно воплотился метод стационарного собирания сведений по народной культуре, пропагандистами которого в 1920-е годы стали Б.М. и Ю.М. Соколовы. П.А. Иванов, не скованный идеологическими путями, в которые попала советская наука, отображал подлинную жизнь севернорусской деревни, в культуре которой так называемое языческое и православное начала находились в едином сплаве. К пониманию значимости престольных и прочих праздников в традиционной деревенской жизни российская наука, как известно, пришла лишь два десятилетия назад. П.А. Иванов за много лет до этого описал пинежский праздничный календарь во всей его полноте.

По мнению М.К. Азадовского, упомянувшего П.А. Иванова в своей «Истории русской фольклористики», этот пинежский собиратель устной народной словесности принадлежит к тем ревностным и неутомимым, но несправедливо малоизвестным собирателям русского фольклора, которые «имеют право на самостоятельное место в истории русской фольклористики» [Азадовский 1963: 218]. Это право мы и постарались восстановить в нашей статье.

Библиография

- Адрес-календарь Архангельской губернии на 1872 год. Архангельск, 1873.
- Адрес-календарь Архангельской губернии на 1874 год. Архангельск, 1874.
- Азадовский М.К.* История русской фольклористики. М., 1963. Т. 2.
- Библиографический указатель статей и заметок об Архангельской губернии, помещенных в разных периодических изданиях / Сост. П.А. Ивановым. С присоединением алфавитного перечня предметов, имен и местностей в помянутых статьях и заметках [сост. Л.С. Личковым]. Архангельск, 1881.
- Внутренние известия: Архангельск // Голос. 1880. 22 авг. № 232.
- Внутренние известия: Архангельск // Молва. 1880а. 15 окт. № 285.
- В.П.* Внутренние известия: Архангельск // Молва. 1880б. 5 апр. № 95.
- Голубцов Н.А.* Исторический очерк Архангельской публичной библиотеки. Архангельск, 1910.
- Ефименко П.С.* Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии. Архангельск, 1869а. Кн. 1 (Труды Архангельского губернского статистического комитета за 1867 и 1868 гг.; Вып. 3).
- Ефименко П.С.* Заволоцкая чудь. Архангельск, 1869б.
- Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877–1878. Ч. 1–2.
- Комелина Н.Г.* О первых записях былин на Зимнем берегу Белого моря: Иоанн Розанов как собиратель былин // Рябининские чтения — 2007: Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 313–316.
- Отчет о действиях и занятиях Архангельского губернского статистического комитета за 1874 год. Архангельск, 1875.
- Отчет Архангельского губернского статистического комитета за 1880 год. Архангельск, 1882.
- Подвысоцкий А.* Очерк водворения картофеля в Архангельской губернии // Архангел. губ. вед. 1873. 7 нояб. № 89; 10 нояб. № 90; 14 нояб. № 91.
- Программа этнографии // Архангельские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1864. 6 июня. № 23. С. 199–200; 13 июня. № 24. С. 207–208.
- Программа обычного права // Архангельские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1864. 20 июня. № 25. С. 214–217 (перепечатано: 1866. 27 авг. № 35. С. 350–354).
- Разумова А.П.* Из истории русской фольклористики: П.Н. Рыбников. П.С. Ефименко. М.; Л., 1954.
- Справочная и Памятная книга Архангельской губернии на 1875 год. Архангельск, 1876.

ОПЫТ ОПРЕДЕЛЕНИЯ МУЗЫКАЛЬНЫХ ДИАЛЕКТОВ РУССКИХ СВАДЕБНЫХ ПЕСЕН БЕЛОГО МОРЯ¹

Свадебные песни поморов Белого моря образуют достаточно стройную структурно-ритмическую систему, обладающую целым рядом признаков и песенных типов, которые можно считать общими для всего региона. Так, очевидно существование во всех циклах двух групп песен, различающихся по ритмо-временному соотношению напевов и текстов; наличие песенно-ритмических структур более высокого порядка, объединяющих некоторую, большую или меньшую, часть напевов каждого данного цикла в единую систему; общий принцип ритмического расширения, который проявляется как в отдельных песнях (внутристрофовое ритмическое расширение), так и в соотношении ритмических структур разных песен внутри цикла и т.д. Сама возможность выявления общей типологии песенно-ритмических структур (1-я глава) подтверждает такой вывод.

Вместе с тем ритмические структуры и системы отдельных песенных циклов (2-я глава) и некоторые музыкально-этнографические характеристики (3-я глава) показывают, что конкретные формы реализации этих общих признаков и закономерностей на разных частях побережья существенно различаются. Для того чтобы получить более цельное представление о свадебных песнях Белого моря, необходимо суммировать частные наблюдения, сделанные при анализе отдельных циклов и песенных групп (типов), т.е. попытаться наметить ареалы и границы музыкально-песенных диалектов внутри беломорской свадебной традиции и определить их общие характеристики.

¹ В статье использован текст не публиковавшегося ранее заключения из кандидатской диссертации автора «Русские свадебные песни поморов как музыкально-этнографическая система» (1976), выполненной прежде всего на материалах экспедиционных поездок автора на побережье Белого моря (1971–1974 гг., в том числе совместно с Т.А. Бернштам в 1972 г.). Поскольку далее в тексте есть отсылки на главы диссертации, приведу их названия. Глава 1. Основные типы песенных ритмических структур (здесь же обосновывается принцип «ритмического расширения» — внутристрофового и междустрофового); Глава 2. Ритмические системы местных свадебных циклов (рассмотрены 13 циклов и особый тип песен Кандалакшской губы); Глава 3. Напевы и обряд: 1) Функциональное значение напевов в обряде; 2) Напевы и песенная терминология. Заключение. Музыкальные диалекты беломорских свадебных песен.

Рукопись диссертации хранится в научной библиотеке РИИИ.

Свадебные напевы предполагают два уровня диалектного членения — собственно музыкальные диалекты и диалекты музыкально-этнографические. Очевидно, что к первому уровню будут принадлежать музыкально-структурные признаки — форма строфы, ритмические и интонационно-ладовые структуры, а также тип соотношения ритмических структур внутри свадебного цикла и т.п.; ко второму же уровню нужно отнести, например, место исполнения обрядовых песен в общей структуре обряда, соотношение напевов и участников действия («партии жениха и невесты»), некоторые специфические обрядовые формы, например корильные величания, направленные на определенных участников действия); соотношение песенных структур и обрядовых терминов; включение некоторых внеобрядовых песен в обрядовый цикл («утушные», «шестерки», виноградня) и т.д. В такой именно последовательности и с этих двух точек зрения и рассмотрим наш материал¹.

Разумеется, настоящий опыт определения музыкальных диалектов беломорских свадебных песен заранее ограничен аналитическими рамками проведенного исследования, т.е. учитывает преимущественно песенно-ритмические структуры и некоторые музыкально-этнографические признаки и, следовательно, в принципе не может быть окончательным, но нуждается в продолжении — как в части музыкально-аналитической (например, специальный анализ интонационно-ладовых моделей, типов фактуры), так и в жанровом отношении (включение песен других жанров).

Нужно также заранее иметь в виду, что границы территориального членения по разным признакам могут не совпасть и даже скорее всего не

¹ Автор использовал в диссертации следующие музыкально-фольклорные материалы: 1) опубликованные: Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 г. / Записали слова Ф.М. Истомин, напевы Г.О. Дютш. СПб., 1894; Материалы, собранные в Архангельской губ. летом 1901 г. А.В. Марковым, А.Л. Масловым и Б.А. Богословским // Труды МЭК. Т. I–II. М., 1908–1911; Русские народные песни Поморья / Сост. и соб. С.Н. Кондратьева. М., 1966; *Балашов Д.М., Красовская Ю.Е.* Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969; Русские народные песни Карельского Поморья / Сост. А.П. Разумова, Т.А. Коски, А.А. Митрофанова. Л., 1971 и 2) архивные: экспедиции автора 1971–1974 гг. (архив сектора фольклора РИИИ); звукозаписи Т.А. Бернштам 1970 г. (Архив МАЭ РАН) и материалы Архива КарНЦ и Фонограммархива ИЯЛИ РАН. Всего использовано около 300 записей беломорских свадебных песен из 43 населенных пунктов.

За прошедшее время добавился только один основательный сборник: Русская свадьба Карельского Поморья: В селах Колежме и Ньюче / Изд. подг. А.П. Разумова, Т.А. Коски. Отв. ред. Е.В. Гиппиус. Петрозаводск, 1980 (*реплика 2010 г.*).

совпадут. Но это тоже представляется одним из важных методических принципов: сопоставление ареалов, которые будут обнаруживаться по разным признакам и на разных уровнях диалектного анализа. Очевидно, что устойчивым диалектом можно будет считать совпадение наибольшего числа признаков, а ареалом этого диалекта — территорию, на которой они фиксируются.

Наконец, последняя оговорка связана с тем, что весь материал может и не дать диалектных признаков, которые бы охватывали и членили все беломорское побережье. Могут обнаружиться: 1) территориально «белые пятна» — как результат отсутствия или недостаточного количества материала из некоторых местностей; 2) недифференцирующиеся участки побережья, обладающие некоторыми общими или, наоборот, разными признаками; 3) признаки, общие для свадебных песен не только всего Белого моря, но и для большой территории Русского Севера. Другими словами, какая-то часть материала может оказаться вообще без диалектных признаков (или они просто не обнаружены?) — ни с точки зрения местных диалектов, ни для всего беломорского региона в целом¹.

Карта

Первые ареальные границы определяются распространением основных типов ритмо-временного соотношения напевов и текстов: песни 1) слогового ритмического строя (по терминологии Е.В. Гиппиуса), 2) внутрислоговой ритмической пульсации² и 3) «плясового» типа

¹ Из трех названных возможностей последняя в диссертационной работе не рассматривалась. Мы лишь обозначили ее в качестве необходимого направления дальнейших исследований, хотя некоторые попутные наблюдения, выходящие за пределы Белого моря, отмечались в 1–2-й главах.

² В более поздней работе (в соавторстве с Е.Е. Васильевой) мы предложили называть этот тип ритмики *b-квантитативным* — в отличие от прямого квантитатива. См.: [Васильева, Лапин 1989]. Далее в тексте применяется именно такое название (*прим.* 2010 г.).

В фольклористической практике более распространенной стала формула гнесинской (Гиппиусовской по происхождению) школы СМРФ — слоговая музыкально-ритмическая форма; она же закреплена и в терминологическом словаре новейшего вузовского учебника. См.: Народное музыкальное творчество / Отв. ред. О.А. Пашина. СПб., 2005 (серия «ACADEMIA XXI»). В данной статье сохраняется оригинальная формула СРФ — слогоритмическая форма, поскольку теперь, вернувшись к старому тексту, я понимаю, что формула СМРФ избыточна. Что касается формулы МРФН — метроритмическая форма напева, то это аналитически-инструментальное изобретение 35-летней давности пусть останется на совести тогдашнего автора. Впрочем, на его материале и в проблематике диссертации оно достаточно хорошо работало (*прим.* 2010 г.).

(с плясовой ритмоформулой). На этом уровне четко очерчивается один определенный и яркий ареал — песни второго типа, зафиксированные на сплошной береговой линии Кандалакшской губы: от Черной Реки на севере Карельского берега до Кузреки включительно в западной части Терского берега. На всех остальных берегах существуют песни первого типа; третий (плясовой) тип распространен на всем беломорском побережье, в том числе и на Кандалакшской губе.

Диалектное членение песен внутри этих двух типов обнаруживается на других структурных уровнях. Для песен первого типа такими уровнями оказываются, в частности, метроритмическая форма напева (МРФН) и форма слогоритма (СРФ)¹. При этом и здесь сохраняется

«Пример песни “Из-за лесу, лесу темного” показывает, что метрическая форма в свадебных песнях определенного типа оказывается устойчивым структурным уровнем и объединяет значительное число мелодически не идентичных песенных вариантов из разных местных традиций. <...> Уровень этот <...> возникает в результате взаимодействия двух компонентов — слогоритма и слоговой нормы с устойчивой метрикой (силлаботонического стиха) в определенных стилистических условиях (нормативное равенство единиц обоого порядка). В то же время очевидно, что типологически МРФН беломорских песен выше уровня слогоритма, так как одна МРФН объединяет несколько СРФ» (из 1-й главы, с. 35 рукописи; *прим.* 2010 г.).

Своеобразные микроареалы образуют текстовые инципиты этой песни: «По сенечкам» в восточной части (Тетрино, Пялица), «Уж ты звездка» — во всех остальных селах Терского берега (см.: [Балашов, Красовская 1969: № 33–36] и записи автора 1972 г.).

Из этого ареала выпадает Вялозеро, так как записанная в этой деревне песня «Уж ты звездка» относится к кандалакшскому, а не терскому типу ритмики.

Здесь и далее пользуемся традиционным названием села Сорока, которое после строительства Беломорско-Балтийского канала превратили в районный центр Беломорск.

Гридино и Черная Река называются здесь как предполагаемые границы, так как между ними расположено с. Кереть, из которого мы, к сожалению, не располагаем записями свадебных песен. Возможно, что в этом случае граница могла передвинуться именно в Кереть, так как Черная Река определенно принадлежит уже кандалакшскому музыкальному диалекту (во всяком случае по записанным здесь песням *b-квантитативной* ритмики).

Кроме текста диссертации первое наблюдение было достаточно подробно описано автором в публикации [Лапин 1974], второе — в вышедшей позднее статье [Лапин 1978] (*прим.* 2010 г.).

¹ Напомним, что Карельский берег, например, представлен только одним, хотя и добротным сборником, а следовательно, в значительной мере выборочно; Зимний берег представлен записями только из села Зим. Золотица; наконец, Летний берег в наших материалах практически не представлен (по причинам, от автора не зависевшим) — кроме единичных записей Истомина-Дютша и

иерархия уровней: так, на всех берегах (кроме Кандалакшской губы) зафиксирована МРФН 2+3+2+2, но ее слогоритмические формы выявляют три ареала — Поморский, Онежский и Терский берега¹.

Метроритм и слогоритм как диалектные признаки оказываются тесно связанными с принципом ритмического расширения. Под этим углом зрения рассмотрим одну группу песен, которая в общей структурной типологии не рассматривалась в качестве самостоятельной, поскольку все они относятся к песням слогового ритмического строя. В отношении же диалектного членения эти песни весьма показательны.

Имеется в виду ритмическая структура свадебных циклов Поморского берега:

Пр. 1

За - тря - сло бы те - бя сва - ту - шка

В ритмических системах сел Сорока, Сухое и Вирма ясно видна взаимосвязь ритмической структуры с основной МРФН 2+3+2+2 (см. гл. 1). Однако интересующая нас ритмическая структура Поморского берега существует в беломорских свадебных песнях в двух вариантах: 1) как самостоятельная форма однострочной строфы (Поморский берег и с. Варзуга на Терском берегу) и 2) как форма полустрофы в двухстрочных песнях с внутрострофовым ритмическим расширением (по всем берегам, кроме Поморского и Кандалакшского):

Маркова-Маслова. Добавим еще, что на Карельском берегу в смысле сохранности и чистоты диалектной традиции имели, очевидно, отрицательное значение многие объективные факторы, которых не было на других частях беломорского побережья, — влияние Кеми как уездного города, долго сохранявшееся старообрядчество, активное взаимодействие с карельским населением и т.д.

¹ Неожиданная переключка обнаруживается между Вялозером и Выгостровом на Поморском берегу — в обоих селах зафиксированы песни кандалакшского типа. Своеобразие этой переключки усиливается и географическим положением обоих населенных пунктов — они расположены не на морском побережье, а на некотором удалении от него, по рекам, впадающим в Белое море.

Эти связи, возможно, свидетельствуют и о каких-то контактах иного порядка, имевших место в прошлом.

Пр. 2

Жа - ло - би - ла - се пла - ка - ла

- 2 + 3 + 2 + 3 + 1 -
 | ∨ | ^
 - 2 +3 +3 + 3

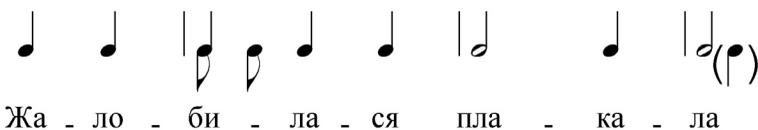
Отметим сразу инверсию двух средних ритмических ячеек по сравнению с формой Поморского берега. Инверсия эта устойчиво фиксируется почти во всех имеющихся вариантах данной формы. Единственное исключение — песня «Среди Бела-города» [Истомин, Дютш 1894: 95, № 3], записанная от уроженки д. Яренга на Летнем берегу (Онежского полуострова): слогоритмическая форма первой полустрофы в ней точно совпадает с формой Поморского берега.

С разницей строфической формы четко соотносится и различие этнографическое: на Поморском берегу и в Варзуге эта форма связана только с корильными величаниями жениху и свату; двухстрочные же песни подчиняются общему принципу свадебных напевов-формул, т.е. объединяются с разными текстами (в наших материалах зафиксированы 17 сюжетов). Таким образом, СРФ в песнях слогового ритмического строя подвижна как в отношении музыкально-песенной структуры, так и в этнографическом отношении. Ареал распространения в данном случае, как видим, совпадает на обоих уровнях диалектного членения.

Внутри второго большого ареала (двухстрочная строфа с ритмическим расширением) диалектные различия реализуются на уровнях МРФН и СРФ и количества зон ритмического расширения внутри строфы. Различия эти, рассмотренные в 1-й главе, выявляют три района: 1) Карельский и Поморско-Онежский берега (от Нюхчи до Нижмозера) и низовья Сев. Двины (д. Глинник); 2) западная часть Терского берега (Кашкаранцы и Оленица) и Пурнема на Онежском берегу; 3) восточная часть Терского берега (Варзуга, Чапама).

Ритмическая структура рассматриваемой формы связана еще с одной большой группой песен. Локализация этих песен на карте также дает положительный результат. Имеется в виду ритмическая форма второй полустрофы, в которой снимаются почти все ненормативные ритмические расширения и возникает структура постоянной трехдольной метроритмической пульсации:

Пр. 3



Эта ритмическая форма в качестве второй полустрофы сохраняется почти во всех песнях с ритмическим расширением. В «чистом» же виде, т.е. как форма всей строфы (с однократным проведением или с точным повторением в двух полустрофах), она фиксируется только в песнях Терского берега. Здесь эта форма связана исключительно с сюжетом «По сениям, сенечкам», ареал ее распространения — от Умбы до Пялицы, т.е. весь Терский берег.

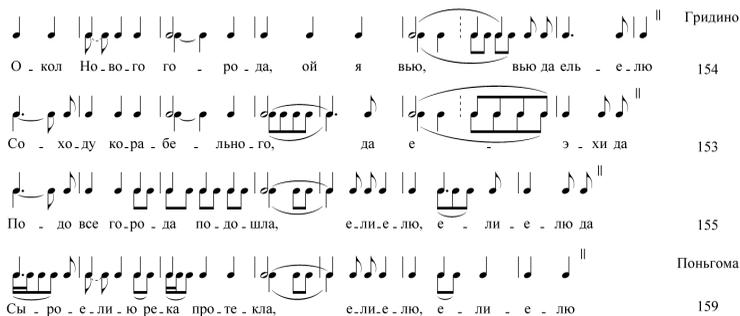
Как структура смысловой части строфы рассматриваемая форма объединяется с припевами-рефренами, различными как по тексту, так и по слогоритмической форме. На Терском берегу (Оленица, Кашкаранцы, Варзуга) она связана только с песней «На горы было» и имеет следующий, одинаковый во всех трех селах вид:

Пр. 4



На Карельском берегу (Гридино, Поньгома) также существуют подобные песни, но с иными, чем на Терском берегу, и разными рефренами (номера в примере указаны по сб.: [Карельское Поморье 1971]):

Пр. 5



Проведенный анализ позволяет сделать следующие промежуточные выводы.

1. С точки зрения общей типологии мы дополнили обзор основных структурно-ритмических форм беломорских свадебных песен группой песен, рассмотренных в структурно-диалектной динамике.

2. Локализация ритмических форм этой группы песен выявляет следующие ареалы.

Поморский берег от Выгострова до Вирмы включительно — особая однострочная «корильная формула», относящаяся к жениху и свату. Поскольку именно эта ритмическая структура входит почти во все песни с внутрострофовым ритмическим расширением, распространенные на всех остальных берегах (кроме Кандалакшской губы), постольку на Поморском берегу (в обозначенных границах) этот последний тип песен отсутствует — и это тоже диалектный признак.

Другие части побережья, где эта ритмическая форма не выступает в качестве корильного величания и является формой полустрофы, дифференцируются на других структурных уровнях следующим образом:

карельский, Онежский берега и низовье Северной Двины;
западная часть Терского берега и Пурнема (Онежский берег);
Восточная часть Терского берега.

В свою очередь первый из этих трех ареалов дифференцируется еще на два — по другим песенным формам, связанным с рассматриваемой.

В южной части Онежского полуострова (Тамица, Нижмозеро, Пурнема) локализуется другая «корильная формула», отличающаяся от формулы Поморского берега как ритмической структурой, так и этнографической привязкой — она адресована тысяцкому, сватье и жениху. Сюда же следует отнести типологически сходную корильную формулу д. Глинник (низовья Северной Двины).

На Карельском берегу (Гридино и Поньгома) локализуется строфическая форма с припевом-рефреном, смысловая строка которой имеет структуру постоянной трехдольной метрической пульсации (и является второй полустрофой в форме с ритмическим расширением).

Эта же строфическая форма, но с иной СРФ припева-рефрена локализуется на Терском берегу (Оленица, Кашкаранцы, Варзуга).

Наконец, «чистая» форма трехдольной метрической пульсации фиксируется только на Терском берегу (от Умбы до Пялицы).

Таким образом, суммарно в рассмотренной цепи признаков четко выделяются:

▪ в качестве музыкально-структурных и одновременно музыкально-этнографических ареалов — *Поморский* и *Онежский* берега;

- как музыкально-структурные ареалы — *Терский* и *Карельский* берега; при этом между ними обнаруживаются достаточно широкие связи;
- «точечные» связи — западная часть Терского берега и Пурнема (на Онежском полуострове): Онежский берег и Глинник (в устье Сев.Двины); Поморский берег и Яренга (на Летнем берегу);
- наконец, Терский берег обнаруживает некоторое членение на западную (Оленица, Кашкаранцы) и восточную части (Варзуга, Чапама).

В качестве *границ* между диалектными зонами можно пока назвать: *Нюхча* — начало *онежского диалекта* (на Поморском берегу); *Выгостров* и *Сорока* — конец *поморского диалекта* на северо-западе;

Гридино — конец *карельского диалекта* на севере;

Черная Река — начало *кандалакшского диалекта* на юго-западе;

Умба — начало *терского диалекта* на западе.

В связи с пенями слогового ритмического строя остается добавить еще три зоны, определяющиеся разными строфическими формами, в напевах которых происходит смена единицы ритмической пульсации:

- Онежский берег — песни с одинаковой формой полустроф;
- Зимний берег (Зим. Золотица) — с одновременным внутрострофовым расширением;
- Терский берег (и Черная Река на Карельском берегу) — смена пульсации в конце однострочного напева.

В силу ограниченного объема настоящей статьи опускаем фрагмент текста, в котором столь же подробно рассматриваются различные формы песен плясового типа и характер ритмических систем отдельных свадебных циклов — также с ареальной локализацией этих признаков. Сейчас нам важно показать методику выявления пучков диалектных признаков и их локализации на территории беломорского побережья. Продолжим текст с кратких выводов, которые были тогда сделаны автором (*реплика 2010 г.*).

Итак, по *музыкально-структурным* признакам в беломорских свадебных песнях четко выявляются четыре диалектных ареала — *Поморский, Онежский, Терский берега* и *Кандалакшская губа*.

Попробуем локализовать *музыкально-этнографические* признаки и сопоставить их ареалы с ареалами музыкальных диалектов.

Наиболее общей музыкально-этнографической характеристикой представляется время исполнения песен в общей структуре свадебно-

го обряда. За точку отсчета в этом случае можно принять, очевидно, момент венчания, которое во всех отношениях разделяло обряд на две части. В этом плане беломорская свадьба представляет два варианта и, соответственно, два больших ареала. На всем западном побережье, от Кандалакши до Колежмы, т.е. на Кандалакшском, Карельском и Поморском берегах, обрядовые песни исполнялись только до венца. («У жениха песен не поют» — так говорили наши информанты в Кандалакшской губе, имея в виду стол в доме жениха после венца.) Исключение представляют обряды в с. Сухое и Колежма (Поморский берег), Гридино и Калгалакша (Карельский берег), где свадебные песни пели и после венца [соответственно: Кондратьева 1966, комм. 38; Карельское Поморье 1971: 19 (примеч.)]. На всей остальной части побережья от Нюхчи до Умбы, т.е. в южной части Поморского, на Онежском, Летнем и Терском берегах, обрядовые песни пели как в довенечной части обряда, так и после венца. Исключение — обряд Зим. Золотицы, где песни исполнялись только до венца.

Наиболее общий признак выявляет и наиболее крупное ареальное членение. Другие музыкально-этнографические характеристики рассмотрим в такой последовательности, которая дает постепенное сужение ареалов их распространения. Первое «смещение» поморско-карельско-кандалакшского песенно-этнографического ареала возникает при сопоставлении его с территорией распространения виноградий, включенных в цикл свадебных обрядовых песен. Это Карельский, Поморский, Онежский и Летний берега. Внутри этого ареала можно выделить еще две зоны — по территориям распространения двух рассмотренных выше «корильных формул», специфических для Поморского и Онежского берегов. При этом «корильные формулы» точно локализируются: поморская — в Сороке, Выгострове, Шижне, Сухом и Вирме; онежская — Тамиза, Нижмозеро, Пурнема. В Колежме на Поморском берегу зафиксирована та же песня (по тексту), что и в других селах Поморского берега, но уже с другим самостоятельным по ритмической форме напевом.

Выше мы уже не раз отмечали один из музыкально-этнографических признаков беломорской свадьбы — включение в цикл обрядовых песен какой-либо плясовой. В каждой местной традиции это была определенная в жанровом отношении и, как правило, вообще одна песня (с одним текстом). К сожалению, материала на этот счет недостаточно, но и тот, что имеется, позволяет сделать некоторые наблюдения, касающиеся диалектов.

Наиболее определенная картина вырисовывается на Поморском и Кандалакшском берегах. На Поморском берегу (Сорока, Сухое, Вирма) жених и невеста *ходят утушкой*, в Кандалакшской губе (Княжая, Ниж. Кандалакша) — пляшут *шестерку*. Различна и структура этих песен. СРФ однострочной «Утушки» относится к песням слогового ритмического строя и одинакова во всех зафиксированных вариантах [Кондратьева 1966: № 38, 71, 92]. Кандалакшская *шестерка* — плясовая, с плясовой ритмоформулой в качестве композиционной основы. При этом и формы строфы в имеющихся вариантах различны — однострочная, двухстрочная и четырехстрочная (с ритмическим дроблением во второй половине мелострофы).

Если иметь в виду *хождение утушкой* жениха с невестой только как этнографический факт, то он фиксируется на сплошной береговой линии Карельского, Поморского и Онежского берегов. Однако практическая реализация этого «факта» различна и на Карельском и Онежском берегах достаточно пестра. Например, на Выгострове во время свадьбы исполняли утушную «Офицерик молодой», форма которой основывается на четырехкратном проведении плясовой ритмоформулы [Карельское Поморье: № 97 и комм.]. В Шуерецком и некоторых других деревнях Карельского берега *утушкой ходили* под свадебную «Чтоль по сеним, по сенечкам» [Там же: № 169 и комм.]. Это связано, вероятно, и с общей утратой музыкально-этнографической традиции плясовых и хороводных песен, в силу чего местные жители зачастую относят к *утушным* любые песни, связанные с народной хореографией, или игровые, утравшие собственно игровой компонент.

Снова опустим фрагмент текста и продолжим его с очередных промежуточных выводов.

Таким образом, определяется еще один параметр диалектного членения, возникающий на перекрестье музыкальных и этнографических признаков:

- Карельский, Поморский и Онежский берега — обрядовые *утушные*;
- Кандалакшская губа — обрядовая *шестерка*;
- Терский, Зимний берега и устье Сев. Двины — без обрядовых плясовых;
- структура собственно плясовых фиксируется только на Поморском берегу (*утушные*) и в Кандалакшской губе (*шестерка*);

▪ в то же время ритмическая структура *утушных* Поморского берега обнаруживается в обрядовых песнях на всех остальных берегах (с вариантами СРФ).

Кроме важности собственно ареальных наблюдений, рассмотренная ритмическая структура еще раз свидетельствует о разомкнутости цикла обрядовых свадебных песен и о жанрово-сюжетной трансформации песенно-ритмических форм.

Кандалакшская губа и Поморский берег как определенные музыкально-этнографические ареалы характеризуются еще двумя признаками: 1) существованием персонифицированных «музыкальных партий», т.е. формульных (политекстовых) напевов, достаточно четко соотнесенных с функционально-обрядовым разделением участников свадебного действия на «партию невесты» и «партию жениха», — на Поморском берегу (сюда же примыкает Пурнема на Онежском берегу) и 2) соответствием между общей музыкально-структурной дифференциацией напевов цикла и обрядовой народно-песенной терминологией — в свадебных традициях Кандалакшской губы (и в какой-то степени западной части Терского берега).

Итак, из всех рассмотренных музыкально-этнографических признаков существенными в диалектном отношении можно считать: а) винограда, б) особые структуры плясовых песен, включенных в песенно-обрядовый цикл, в) специфические «корильные формулы», г) персонификацию формульных напевов и д) соответствие песенных структур (на разных уровнях) и песенно-обрядовых терминов. По этим признакам выявляются три музыкально-этнографических ареала — ***Поморский, Онежский берега*** и ***Кандалакшская губа***.

Попробуем теперь свести воедино все варианты диалектного членения, полученные в результате анализа музыкально-структурных и музыкально-этнографических признаков.

Очевидно, что большая часть признаков, взятых по отдельности, не дает полной картины диалектного членения. Только при сопоставлении ареалов, выявленных по всем рассмотренным признакам, вырисовываются более или менее определенные диалектные территории, в основном совпадающие с традиционными «берегами» как некоторыми хозяйственно-бытовыми единствами. Это Поморский, Онежский, Терский берега и Кандалакшская губа. Остальные части побережья (Карельский, Летний, Зимний берега) либо дифференцируются, как правило, только по отдельным признакам, либо «тянут» к другим берегам, обладающим целым комплексом отличительных признаков, образующих определенно выраженный диалект.

Таблица

Выделяемый признак	Части побережья (берега)
Музыкально-структурные признаки	
1. Песни <i>b</i> -квантитативной ритмики	– – – – – <i>Терс. Канд.</i> (зап.)
2. МРФН 2+3+2+2 с устойч. СРФ-ми	– Пом. Онеж. – – Терс. –
3. Внутрострофовое ритм. расширение	Кар. – – – – Терс. –
4. Смена единицы ритм. пульсации	– – Онеж. – Зим. Терс. –
5. Песни плясового типа	– Пом. Онеж. – – <i>Терс. Канд.</i>
6. Ритм. системы локальных циклов	– Пом. Онеж. – Зим. Терс. Канд.
7. «Составные» песенные формы	– – – – – <i>Терс. Канд.</i>
Музыкально-этнографические признаки	
8. Время исполнения песен в обряде	
а) только до венца	<i>Кар. Пом. – – Зим. – Канд.</i>
б) до и после венца	– – <i>Онеж. Лет. – Терс. –</i>
9. Виноградья в обряде	
10. Плясовые в обряде	
а) <i>утишные</i>	– Пом. – – – – –
б) <i>шестерка</i>	– – – – – – – Канд.
11. Музыкальные «партии» невесты и жениха	– Пом. – – – – –
12. «Корильные формулы»	– Пом. Онеж. – – – –
13. Структурно-обрядовая терминология	
а) «женатые–холостые»	– – – – – <i>Терс. Канд.</i> (зап.)
б) «кружки»	– – – – – – – Канд.
Примечание: соседние берега, выделенные <i>полужирным курсивом</i> , образуют один общий ареал.	

С другой стороны, приведенное соображение в достаточной мере относительно, так как соседство с какой-либо территорией, являющейся ареалом ярко выраженного диалекта, подчеркивает разницу в характеристиках песенных традиций обоих ареалов. Это относится, например, к Карельскому берегу, на котором отсутствуют яркие диалектные признаки Поморского берега и Кандалакшской губы. Но именно это отсутствие и можно считать характеристикой Карельского берега как диалектного ареала, четко отграниченного соседями с севера (Кандалакшская губа) и юга (Поморский берег).

Здесь уместно будет добавить наблюдения, сделанные позднее по двум музыкально-фольклорным жанрам — виноградью и свадебным причитаниям. Наблюдения эти имеют непосредственное отношение к проблеме определения музыкально-этнографических диалектов Поморья.

Многолетнюю и систематическую работу по сбору и звукозаписям свадебных причитаний («стихов») провела Е.Б. Резниченко. Последняя из цикла ее статей, посвященных поморской свадебной причете, связана именно с нашей темой. Она так и называется: «Поморская свадебная причеть: перспективы ареального исследования» [Резниченко 2008]. Автор предлагает опыт картографирования причеты по двум музыкально-этнографическим признакам: исполнители (способ исполнения) и жанровая разновидность (групповая причеть — ансамбль «особых воплениц», сольная причеть — невеста) с соответствующим типом мелоса (в первом случае — напевы с развитой внутрислоговой мелодикой). Вторая карта фиксирует разновидности причетного стиха: двухударный, трехударный и смешанный (чередование двух и трехударных стихов). Первая карта представляет «самое значимое для поморской традиции деление на западную и восточную зоны». Западная зона — это, по Резниченко, Терский, Кандалакшский, Карельский и Поморский берега; восточная — Онежский, Летний и Зимний берега. «В западном Поморье свадебная причеть представлена исключительно ансамблевой разновидностью. В свадьбе восточного Поморья доминирует сольная причеть. Ансамблевые голошения встречаются не повсеместно (преимущественно на Летнем и Онежском берегах) и представляют собой единичные вкрапления в обряд». Кроме того, на самой южной дуге Онежского берега зафиксирована «переходная между групповым и сольным видами» разновидность причеты с соответствующей «переходной» стилистикой (исполняется невестой вместе с девушками) [Резниченко 2008: 202–203, карта 1].

Вторая карта, выполненная пока еще не полностью, показывает примерное совпадение типов причетного стиха с границами традиционных поморских берегов (двухударный тонический — Зимний берег, смыкаясь с традицией нижней Мезени; трехударный — Летний и восточная часть Онежского берегов; смешанный двух-трехударный стих — Поморский и западная часть Онежского берегов) [Там же: 204–205, карта 2]. К сожалению, обе карты предложены только в виде контурных, без обозначения поморских сел. Поэтому их можно соотнести с нашими данными лишь приблизительно.

Гораздо более сложную картину обнаруживает распространение и роль виноградий в беломорской свадебной традиции в целом [Бернштам, Лапин 1981]. Виноградья так или иначе вошли в свадебный обряд Поморья в качестве величания с несколькими сюжетами и почти по всему побережью, кроме Кандалакшской губы и Летнего берега. На Летнем берегу функцию виноградаря выполняет так называемый «Дунай» — сва-

дебная песня (сюжет которой иногда называют еще «три окуня»), структурно подобная виноградьи и называемая здесь *виноградьем*.

Что касается роли винограда в песенной системе Русского Поморья в целом, то приведем здесь итоговые выводы из указанной работы. «В силу большой активности традиции винограда, а также и потому, что винограде-песня была основной и почти единственной песенной формой рождественских обходов дворов, на Севере, в том числе и в Поморье, именно винограде как песенная структура оказалось одним из важнейших интегрирующих элементов народно-песенной и в первую очередь обрядовой традиции Поморья в целом. Под воздействием винограда происходило складывание различных песенных форм и сюжетов в разных районах побережья в единую, структурно взаимосвязанную систему. Форма “Дуная” — не винограде — один из элементов этой системы [Карельский, Летний, Зимний и Терский берега]. Второй — <...> музыкально-песенная форма “Скопина”, также испытывавшая структурное воздействие винограда [Зимний, Терский берега и Кандалакшская губа]. Рассматривая географию распространения сюжетов, мы уже отмечали, что в Поморье, в частности, каждый из сюжетов бытовал не повсеместно. Однако три эти формы — собственно винограде (сюжеты благопожелания, вышивание, молодец, перстень), “Дунай” с названием *винограде* и без оно и “Скопин” — фиксируются вдоль всего беломорского побережья, либо со-существуя, либо дополняя друг друга» [Там же: 95, картосхема 6].

«По отношению к беломорским свадебным песням винограде являлось, по-видимому, своеобразной интегрирующей музыкально-песенной формой, оказавшей сильнейшее структурное воздействие на свадебные песни и способствовавшей превращению их в единую достаточно цельную систему, преодолевающую известную обособленность отдельных берегов. Песенно-ритмическая структура винограда “прорастает” в большом слое свадебных песен, ритмические формы которых представляют своего рода “подобны” виноградем. [Кроме того,] все свадебные “формы-подобны” <...> получают от виноградей целый комплекс признаков: а) структурную связь с формой виноградей; б) функциональную половозрастную дифференцированность — все свадебные сюжеты связаны почти исключительно с парой “жених–невеста” или холостыми гостями; в) моносюжетность — определенную песенно-ритмическую форму, всегда связанную только с одним свадебным сюжетом; индивидуальным знаком сюжета является ритмическая форма припева, которая не повторяется в других песнях данной традиции» [Бернштам, Лапин 1981: 99].

Теперь можно вернуться к проблеме диалектов (*реплика 2010 г.*).

Нужно, кроме того, иметь в виду поправки, неизбежно возможные в силу неполноты имеющихся материалов. Кроме характеристик диалектов это относится — и, может быть, в первую очередь — к определению диалектных границ. Вообще, границы диалектов как одна из проблем музыкально-песенного диалектного членения заслуживают особого рассмотрения. Наш материал позволяет высказать на этот счет только некоторые соображения и сделать некоторые частные наблюдения.

Очевидно, что границы между названными выше диалектными ареалами беломорских свадебных песен отнюдь не непроходимы. Напротив, они проницаемы и подвижны, что явно следует из многостороннего рассмотрения материала. В сводную таблицу были включены только те признаки, которые достаточно определенно выявляли диалектные ареалы. Другие же признаки, как мы старались показать, дают смешение ареалов, частичное или полное их совпадение, наконец, взаимосвязь всех или почти всех ареалов (например, общая типология ритмических структур; плясовой тип песен, существующий на всем побережье; место песен в общей схеме обряда и т.д.). На разных структурных уровнях границы диалектных ареалов двигаются, смещаются, «наступают», накладываются на соседние территории, образуя смешанные (маргинальные) зоны.

Такова, например, Умба и соседние с ней Кузрека и Вялозеро в западной части Терского берега. По музыкально-этнографическим признакам они принадлежат свадебной традиции Терского берега в целом. В то же время это крайняя восточная зона распространения кандалакшского песенного типа (*b*-квантитативной ритмики) — наиболее четко выраженного и яркого среди всех беломорских диалектов. В свою очередь, внутри этой маленькой зоны выделяется Вялозеро, расположенное между Умбой и Кузрекой: песня «Уж ты звездка», распространенная именно с таким зачином от Умбы дальше по Терскому берегу, по своей ритмической структуре принадлежит не терскому, а кандалакшскому типу. Наконец, район Умбы и следующая за ним Оленица входят в кандалакшскую же песенно-терминологическую зону (оппозиция «холостые–женатые»). С другой стороны, Кандалакшская губа, являясь ярким и четко локализующимся музыкальным диалектом, в наибольшей степени связана с Терским берегом характерными структурами двухдольных («составных») напевов.

Подвижность границ и самих ареалов усиливается и «точечными» связями сравнительно цельных диалектных ареалов с отдельными циклами на других частях побережья, например, уже отмечавшиеся связи Терского берега и Пурнемы (на Онежском берегу), Онежского берега и

Глинника (в устье Сев. Двины), Терского берега и Черной Реки (на Карельском берегу), Кандалакшской губы, Выгострова и Вялозера и т.д.

Диалектные зоны не равнозначны по своей интенсивности, т.е. по плотности характеризующих их признаков, степени определенности границ ареалов, соотношению их с традиционными, издавна сложившимися территориально-хозяйственными единствами. Так, например, села Ковду, Княжую и Ниж. Кандалакшу можно считать ядром ареала кандалакшского диалекта; с юга он имеет довольно четкую границу (Черная Река), с северо-запада по разным признакам захватывает разные же части Терского берега и, наконец, полностью объединяется с ним одной структурно общей группой песен. Терский берег как диалектная территория выглядит более спокойно, но обнаруживает некоторую тенденцию к разделению на две части, восточную и западную (хотя Варзуга в известной мере централизует и объединяет его в единое целое). Резко распадается на две половины Поморский берег, и его юго-восточная часть начиная с Нюхчи фактически принадлежит онежскому музыкально-этнографическому диалекту. В то же время та маленькая территория, которую можно считать ареалом собственно поморского диалекта, обнаруживает, например в персонификации формульных напевов и ритмических системах, самостоятельные варианты в свадебных циклах буквально каждого села.

Такой эскизно намеченной картиной многослойной пульсации диалектов мы и закончим опыт музыкально-диалектного членения, поскольку именно такая картина, на наш взгляд, соответствует реальным соотношениям, взаимосвязям и перекрестам в свадебных песнях Белого моря.

Библиография

Балашиов Д.М., Красовская Ю. Е. Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969.

Бернштам Т.А., Латин В.А. Виноградье — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 3–109.

Васильева Е.Е., Латин В.А. Об одном ритмическом типе русских свадебных песен // Народная музыка: История и типология. Памяти проф. Е.В. Гиппиуса (1903–1985) / Ред.-сост. И.И. Земцовский. Л., 1989. С. 116–134.

Истомин, Дютш 1894 — Песни русского народа, собранные в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 г. Записали слова — Ф.М. Истомин, напевы — Г.О. Дютш. СПб., 1894.

Карельское Поморье 1971 — Русские народные песни Карельского Поморья / Изд. подг. А.П. Разумова, Т.А. Коски, А.А. Митрофанова. Л., 1971.

Кондратьева 1966 — Русские народные песни Поморья / Сост. и собир. С.Н. Кондратьева. М., 1966.

Латин В.А. Напевы свадебных песен Поморского берега Белого моря // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 189–200.

Латин В.А. «Холостые» и «женатые кружки» в терско-кандалакшской свадебной традиции // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978. С. 232–246.

Марков, Маслов 1906, 1911 — Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 г. А.В. Марковым, А.Л. Масловым и Б.А. Богословским. Ч. I. Зимний берег Белого моря / Труды Музыкально-этнографической комиссии. Т. I. М., 1906; Ч. II. Терский берег Белого моря / Труды Музыкально-этнографической комиссии. Т. II. М., 1911.

Народное музыкальное творчество / Отв. ред. О.А. Пашина. СПб., 2005 (серия «ACADEMIA XXI»).

Резниченко Е.Б. Поморская свадебная причеть: перспективы ареального исследования // Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования: Материалы Международной научной конференции. М., 2008. С. 199–205.

Русская свадьба Карельского Поморья: (в селах Колежме и Нюхче) / Изд. подг. А.П. Разумова, Т.А. Коски. Отв. ред. Е.В. Гиппиус. Петрозаводск, 1980.

Е.Б. Резниченко

СВАДЕБНАЯ ПРИЧЕТЬ ВОСТОЧНОГО ПОМОРЬЯ: «ЛОКАЛЬНОЕ» И «УНИКАЛЬНОЕ»

«Поморские» работы Татьяны Александровны Бернштам, посвященные целостному рассмотрению традиционной культуры Беломорья [Бернштам 1978, 1983], в глазах научного сообщества давно уже получили статус классики российской этнографии. Особое значение они имеют для изучения фольклора этого региона, в частности музыкально-го наполнения поморской свадьбы.

Исследователи могут почерпнуть из работ Татьяны Александровны данные по местной свадебной, пред- и послесвадебной обрядности, найти карты традиционных брачных связей, получить разносторонние сведения по истории заселения края, различным сторонам материаль-

ной и духовной культуры Поморья. Крайне важны для этномузыковедов имеющиеся в работах Т.А. Бернштам наблюдения о специфике культуры разных берегов Белого моря¹.

Один из важнейших выводов, обоснованный в трудах Татьяны Александровны на основе обширного круга источников, — деление Поморья на две этнографические зоны, формирование которых связано с различными потоками колонизации Русского Севера [Бернштам 1978]. Своеобразие исторических судеб двух «крыльев» Беломорья с разной степенью глубины отражается в различных сторонах местной культуры, в каждом пласте свадебной обрядности. Общность основных этапов и обрядовых действий поморской свадьбы (при отдельных локальных отличиях в ритуале разных берегов) позволила Т.А. Бернштам говорить о местной свадьбе в целом и представить структуру свадебного обряда Поморья в виде единой схемы [Бернштам 1983: 122]. Поморская традиция свадебных песен, как показано в работах В.А. Лапина, имеет определенное музыкально-диалектное членение [Лапин 1976]. На наш взгляд, с наибольшей глубиной отличия западного и восточного Поморья проявляются в культуре свадебных плачей.

Исследования показали, что в западном Поморье свадебные плачи представлены почти исключительно групповой причетью, в то время как в свадьбе восточного Поморья доминирует сольное причитывание [Ефименкова 2008: 40; Резниченко 2008]. Этот признак является для поморской культуры системообразующим. Его значимость согласуется с выводами ученых, занимавшихся вопросами соотношения сольнной и групповой свадебной причеты в масштабах всей русской культуры. Так, Б.Б. Ефименкова не только рассматривала сольнную и групповую причеть как оппозиционные виды, но и выделяла по этому признаку на Русском Севере две группы локальных свадебных традиций: «По соотношению группового и сольнного причитывания на Русском Севере заметны две группы свадебных традиций: в одних доминирует групповая причеть, в других — сольнная. Ареал первых охватывает верховья северодвинского бассейна (восток Вологодской области), среднюю Мезень и западное Поморье (Карельский и Поморский берега), ареал вторых — восточное Поморье, нижнюю Мезень, среднюю и нижнюю Северную Двину (включая Пинегу)» [Ефименкова 2008: 40]. Разработка проблемы соотношения групповой и сольнной свадебной причеты

¹ Поморье делится на семь «берегов» — Терский, Кандалакшский, Карельский, Поморский, Онежский, Летний и Зимний.

ти привела В.А. Лапина к выводу о развитии групповой причеты как самостоятельного и автономного жанра [Лапин 2004 и другие работы автора]¹.

Сравнительный анализ наших экспедиционных данных² и публикаций XIX столетия [Ефименко 2009: 289–326] показал, что граница между западной и восточной традициями поморской причеты совпадает с границей между Поморским и Онежским берегами Белого моря. Самым западным поселением восточно-поморской традиции является г. Онега [Резниченко 2010].

Результаты полевых исследований позволяют дифференцировать плачевую традицию восточного Поморья, выявить ее внутреннюю музыкально-диалектную структуру. В этом регионе существуют три узколокальные традиции, которые различаются по ряду грамматических и синтаксических признаков. Каждая из них характеризуется определенным набором ритмических и мелодических типов плачевых напевов, соотношением в свадебном обряде сольной и групповой причеты. В то же время по такому важному признаку, как вид стиха, восточное Поморье делится не на три, а на две зоны, так как ареал тонического стиха определенной структуры покрывает территорию двух узколокальных традиций.

Ареальная картина этого региона имеет четко очерченный рисунок: самая западная узколокальная традиция охватывает куст поселений западной части Онежского берега, центральная объединяет восточную часть Онежского и весь Летний берег, восточная включает поселения Зимнего берега.

Плачевую традицию Летнего и восточной части Онежского берегов можно считать центральной не только в географическом отношении. На наш взгляд, именно она — одна из всех существующих на данной территории — определяет специфику свадебной причеты восточного Поморья. Ведущую роль в свадьбе этой зоны играли сольные плачи. Групповые голошения представляли собой единичные вкрапления, маркирующие некоторые значимые точки ритуала.

Сольные свадебные плачи всех поселений данного ареала, за исключением посада Нёноксы, относятся к одному причётному типу. Их

¹ Отметим, что в числе первых исследователей вопроса о роли коллективных голошений в плачевой культуре восточных славян была Т.А. Бернштам [Бернштам 1986 и др. работы].

² Основной источниковедческой базой работы стали материалы экспедиций РАМ им. Гнесиных 1977–1982 гг., собранные автором совместно с О. Боярской, Т. Королевой, Л. Кузиной, В. Мамаевой, Н. Славинной, И. Сухомлин, А. Чиликиной, Е. Чо и Н. Шапошниковой.

поэтические тексты основываются на особом типе тонического стиха, в котором трехударные ряды с нормативной структурой 2. 3. 2. 2¹ чередуются с отдельными двухударными рядами со структурой 2. 4(5). 2(1). Отметим, что поэтические тексты аналогичной структуры характерны и для причитаний западной части Онежского берега [Там же].

Наиболее ярким знаком свадебной плачевой традиции центральной зоны восточного Поморья является особый мелодический тип сольной причети со стабильным рисунком звуковысотного контура и мобильным диапазоном. Эти особенности непосредственно связаны со специфическим типом интонирования местной сольной причети (подробнее см.: [Резниченко 1992]), который в одних случаях ориентирован на имитацию естественного плача («с плачью»), в других — на речевую интонацию.

Звуковысотный контур местных причитаний, как правило, имеющий вид однонаправленного нисходящего движения от «вершины-источника», достаточно свободно реализуется в конкретной звуковысотной шкале, так что диапазон напева может варьироваться даже на протяжении одного причитания. Широта диапазона, конкретные интервальные шаги мелодии зависят от индивидуального стиля каждой плачеи и от степени эмоционального накала голошения. Так, расширение диапазона в примере 1 связано с переходом исполнительницы на причитывание «с плачью»².

Поморские плачи данного вида и ранее были известны по публикации материалов Фонограммархива Пушкинского Дома, упоминались они и в статье автора этих строк [Свадебные песни 1984; Резниченко 1992]. Однако предполагалось, что они характерны для свадьбы только одного субрегиона — Летнего берега. Сейчас можно считать установленным, что их ареал охватывает все поселения Летнего берега Белого моря, за исключением Нёноксы, а также часть Онежского берега (восточнее Тамицы)³.

Напевы местной *групповой причети* предельно контрастны сольным. Для них характерна мелодика песенного типа с развитыми внутрислоговыми распевами. Большинство напевов групповых причитаний центральной зоны восточного Поморья относится к классу форм с вторичными мелодико-ритмическими композициями, связанными с

¹ Слоговая величина сегментов может варьироваться. Подробное рассмотрение структуры поэтического текста местной причети не входит в задачу настоящей статьи.

² Вторая строка примера ненормативная: недопевание в данном случае связано с эмоциональной перестройкой плачеи.

³ Типологически родственные формы интонирования были зафиксированы в похоронной причети Карельского Поморья [Резниченко 1992: 119].

различными видами ритмизации пятисложника. Подобные напевы зафиксированы в свадьбе целого ряда поселений. К этому типу относится, например, напев групповых плачей посада Уны Летнего берега, мелодические ячейки которого координируются с ритмической формулой пятисложника .

Такие напевы встречаются в восточном Поморье не только в групповой причети. К ним же относится *сольный* напев посада Нёноксы Летнего берега: «Его напев складывается из двух сходных мелодических ячеек, каждая опирается на ритмическую формулу пятисложника ()», которая предваряется зачином ()» [Ефименкова 2008: 53].

В напевах групповых причитаний описываемой традиции представлены и другие ритмические типы².

Плачевая традиция, локализованная в западной части Онежского берега, объединяет г. Онегу³ и ближайшие к нему поморские поселения вплоть до д. Тамицы. Плачи являются важнейшей составляющей прощальных обрядов местной свадьбы. Ритуал включает сольные и групповые голошения, что позволяет отнести эту плачевую традицию к восточнопоморскому типу. Однако соотношение двух видов причети по их значению в структуре свадьбы не вполне типично для восточного Поморья: роль сольных причитаний еще не столь велика и сопоставима со значением групповых голошений. Эта особенность, несомненно, свидетельствует о влиянии обрядности близлежащих деревень Поморского берега, относящихся уже к западному Поморью. Рассмотрим некоторые особенности свадебных причитаний западной части Онежского берега на примере д. Тамица⁴.

¹ Анализ слоговой музыкально-ритмической формы сделан на основе записи 1976 г., произведенной в Уне экспедицией ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН в 1976 г. и нотированной Ю.И. Марченко [Из ранних записей 1990: 141]. Для сравнения привлекались материалы экспедиции 1979 г. РАМ им. Гнесиных. Впервые этот напев был записан в Уне в 1886 г. Г.О. Дютшем [Песни русского народа 1894], однако эта ранняя слуховая запись нуждается в реконструкции. О проблеме научной достоверности данной записи писал Ю.И. Марченко [Из ранних записей 1990: 138–139].

² См. нотацию группового плача д. Лопшеньга в комплекте пластинок «Свадебные песни Летнего берега Белого моря» [Свадебные песни 1984].

³ Мы не располагаем звукозаписями причитаний г. Онеги. Описание фрагмента онежской свадьбы 60-х годов XIX в. с поэтическими текстами причитаний было опубликовано П.С. Ефименко [Ефименко 2009: 289–326].

⁴ В нашем распоряжении имеются звукозаписи и нотации свадебных причитаний только одного поселения западной части Онежского берега — д. Тамицы (кроме наших полевых записей 1978–79 гг., мы опираемся на публикации местных свадебных плачей из собрания «Русская свадьба» [Русская свадьба 2000:

Пограничное местоположение этой традиции вызвало к жизни особый вид композиции напевов местных свадебных причитаний. Оба напева Тамицы опираются на описанный выше вид тонического стиха, в котором преобладают трехударные ряды, чередующиеся с двухударными. Поэтические тексты плачей координируются с неравномерно сегментированными напевами стабильной структуры. Напевы сольной и групповой причеты имеют различную слоговую музыкально-ритмическую форму, однако механизм координации поэтического текста с напевом у них совпадает. Особенность координации стиха с напевом заключается в том, что в каждом стихе плача *чередуются пение и проговаривание отдельных сегментов*¹. В стихах с тремя стиховыми ударениями певчески интонируются лишь начальные сегменты, а окончание договаривается исполнителями. Так, ритмический период напева сольных причитаний, как правило, охватывает первый сегмент (анакрузу), второй и часть третьего. Окончание третьего сегмента и клаузула негромко проговариваются. В двухударных рядах поэтический текст либо пропеваётся полностью, либо договаривается часть клаузулы²:

*Твое крепкое благослове (нье)
Крепче серого-то горяче (го камешка).*

Сходным образом координируется поэтический текст и напев в групповых причитаниях (см. пример 2). Величина проговариваемой части стиха может достигать семи-восьми слогов:

*Пристойтесь, милы под (ружки полюбовные)
Уж вы у этого дому (теповитого гнездышка).*

Описанный принцип координации напева и поэтического текста вызывает прямые аналогии со структурными особенностями свадебных причитаний соседних поселений Поморского берега Белого моря. В них протяженность ритмического периода напева также не соответствует протяженности ритмического ряда поэтического текста. Однако в певческой интерпретации окончание стиха, которое может включать один

№ 60, 92]). Можно предположить, что сходные закономерности были свойственны напевам плачей всех поселений этой зоны — от Онеги до Тамицы [Резниченко 2010].

¹ Ср. замечание исполнителей о том, что стихи «не тянутся до конца» (Е.В. Горшкова).

² Последний случай, т.е. договаривание одного-двух слогов клаузулы, широко известен по причитаниям других локальных традиций.

или два сегмента, не проговаривается, но лишь подразумевается, т.е. существует в сознании исполнителей¹. Стих озвучивается полностью только при проговаривании текстов причитаний [Резниченко 1982; Русская свадьба 2000: № 52, 59, 64].

Причитания самого восточного субрегиона Поморья — Зимнего берега — образуют особую узколокальную традицию. В свадьбе всех поселений Зимнего берега, за исключением Зимней Золотицы, существовали только сольнные причитания; в Зимней Золотице сосуществовали сольнные и групповые голошения [Беломорские старины 2002: 922–924]. Практически на всем протяжении Зимнего берега распространен единый вид сольнных свадебных голошений, родственный по ряду важных структурных признаков плачам нижней Мезени. Он основывается на характерном для мезенской традиции виде стиха — двухударном тоническом с формулой 2(3). 3(4). 2(1) — и родственных формах музыкальной ритмики. Типологически родственны с мезенскими и групповые плачи Зимней Золотицы [Резниченко 1987]. Это позволяет считать плачевую традицию Зимнего берега не только восточной окраиной поморской культуры, но и переходной зоной к мезенской традиции.

Таким образом, восточное Поморье включает три узколокальные традиции свадебной причети, каждая из которых занимает особое положение в плачевой культуре Беломорья в целом. В роли основной выступает традиция центральной части восточного Поморья; именно она является главным выразителем специфики плачей этого региона. Крайние узколокальные традиции имеют статус переходных. Однако их нельзя считать рядоположными, поскольку одна из них (западная) является переходной *внутри* поморской традиции, другая же (восточная) выводит нас за пределы Поморья.

Анализ свадебных причитаний восточного Поморья подводит нас к проблеме *уникального* в культуре Русского Севера — проблеме, также входившей в круг научных интересов Т.А. Бернштам [Аспекты уникального 2004]. Плачевая культура Поморья дает разнообразный и чрезвычайно интересный материал для ее разработки. Так, ярким примером уникального в культуре Поморья можно считать свадебные плачи восточной части Поморского берега, в которых значительная часть стиха не пропевадается, но существует лишь в сознании носителей традиции.

Важно отметить, что оппозиция *общее / специфическое* или *типичное / уникальное* во многих случаях может по-разному «прочитываться» в различных контекстах. В этом отношении выстраивается опреде-

¹ Примечательно, что в отдельных случаях тамские плачи также не проговаривают окончание стиха.

ленная иерархия: характерное для данного поселения — для данного берега — специфически поморское — северно-русское — общерусское — восточно-славянское. Явление может оказаться уникальным в одном и общераспространенным в другом ряду. Например, звуковысотная организация сольных плачей Летнего и части Онежского берега уникальна для свадебной плачевой традиции Поморья. Однако она имеет аналоги, во-первых, среди напевов похоронных причитаний некоторых сел Карельского Поморья, во-вторых, среди сольных причитаний Пинежья [Резниченко 1992]. Таким образом, этот тип мелодической организации, связанный с особым типом плачевого интонирования, представляет собой достаточно редкое, однако не уникальное для Русского Севера явление. В то же время напевы данного класса форм широко распространены в причитаниях западно-русских традиций и, по мнению исследователей, «составляют большинство на этнической территории восточных славян (за исключением Русского Севера)» [Дорохова, Пашина 2003: 152].

Фольклористам еще предстоит работа по выяснению причин и характера этих параллелей. Однако уже сейчас можно вспомнить и неоднократно отмечавшуюся архаичность западно-русской фольклорной культуры, ее особую роль в иерархии местных традиций русского музыкального фольклора, и реликты глубокой древности в традиционной культуре Пинежья. Типологическое родство этой группы поморских плачей с причитаниями, зафиксированными не только на русской территории, но и у других восточных славян, порождает вывод об их реликтовом характере.

Другой пример: напев сольных свадебных плачей Нёноксы, имеющих стабильную мелодическую организацию, уникален для сольных причитаний данной зоны Поморья. Однако он представляет собой типичный для Русского Севера образец причитаний с вторичной мелодико-ритмической композицией.

Безусловно, проблема «аспектов уникального» в культуре свадебных плачей Поморья и — шире — в поморской свадьбе в целом заслуживает системного рассмотрения. Следующей ступенью исследования может стать анализ соотношения общего и специфического в синтаксисе местного свадебного ритуала, представляющего собой полифонию различных обрядовых рядов¹. На этом этапе изучения народной культуры Поморья бесценную помощь могут оказать труды Т.А. Бернштам.

¹ Опыт такого рода был осуществлен Б.Б. Ефименковой на материале свадебной традиции одного поморского поселения Летнего берега — посада Нёноксы [Ефименкова 2008: 51–57].

Пример 1¹

$\text{♩} = 240$
 Как по сё - го - дня - шню = ту Дню по Го - спо - дню

$\text{♩} = 200$
 На э - той креп - кой = то не - де... де...

$\text{♩} = 200$
 $\text{♩} = 144$
 Как по сё - го - дня - шню = ту Дню по Го - спо - дню

$\text{♩} = 200$
 $\text{♩} = 144$
 Не за - ме - ня - ю, в день ден - на по - ле - чель - щи...[ца]

¹ Плач невесты. Архангельская обл., Приморский р-н, д. Луда (Летний берег). Зап. от Колгаковой С.С. (1901 гр.) легом 1979 г. Архив ПНИЛ РАМ им. Гнесиных, ф. 1481, № 6а.

Ты по - с - лу - шай, мо - я до-бро (хотница),
 Я - (й) по - й - ду - то да гла - па (сиза голубушка)².

The image shows a musical score for a vocal piece. It consists of two staves of music in G major, 4/4 time. The first staff contains the melody for the first line of text, and the second staff contains the melody for the second line. The lyrics are written below the notes. There are some annotations: a circled group of notes in the first staff, a circled group of notes in the second staff, and a circled group of notes in the second staff. There is also a circled group of notes in the second staff. There is a circled group of notes in the second staff. There is a circled group of notes in the second staff.

¹ Групповое причитание («стих») на заплачке, когда невеста-сирота собирается на кладбище. Архангельской обл., Онежский р-н, д. Тамица (Онежский берег). Зап. от Горшковой Е.В. (1899 г.р.), Анфиимовой Т.И. (1907 г.р.), Зотовой А.И. (1909 г.р.) и Фроловой М.И. (1901 г.р.) летом 1979 г. Архив ПНИЛ РАМ им. Гнесиных, ф. 1474, № 154.

² Договаривают все исполнители.

Библиография

Аспекты уникального 2004: Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко; Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 2004. Вып. 6.

Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А.В. Маркова. СПб., 2002. (Памятники русского фольклора).

Бернштам Т.А. Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.

Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983 (Переизд.: Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в начале XIX — начале XX в.: Очерки // *Бернштам Т.А.* Народная культура Поморья. М., 2009. С. 13–236.).

Бернштам Т.А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 82–100.

Дорохова Е.А., Пашина О.А. Типологическая систематика напевов похоронных плачей // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003. С. 152–165.

Ефименко П.С. Обычаи и верования крестьян Архангельской губернии. М., 2009.

Ефименкова Б.Б. Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение. М., 2008.

Латин В.А. Русские свадебные песни поморов как музыкально-этнографическая система: Автореф. дис. ... канд. иск. Л., 1976.

Латин В.А. Северно-русская групповая причеть: феномен и проблематика // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. СПб., 2004. Вып. 6. С. 220–253.

Из ранних записей групповой причети на Русском Севере. Публикация Ю.И. Марченко // Из истории русской фольклористики. Л., 1990. Вып. 3. С. 136–155.

Песни русского народа 1894. Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году. Записали: слова Ф.М. Истомин, напевы Г.О. Дютш. СПб., 1894.

Резниченко Е.Б. Поморские «свадебные стихи» как особый вид северной причети // Традиционное народное музыкальное искусство и современность (вопросы типологии). М., 1982. С. 64–78.

Резниченко Е.Б. Напевы свадебных причитаний Мезени и Зимнего берега Белого моря // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян (вопросы типологии). М., 1987. С. 108–126.

Резниченко Е.Б. Некоторые вопросы интонирования севернорусской причети // Фольклорный текст: функция и структура. М., 1992. С. 116–128.

Резниченко Е.Б. Поморская свадебная причеть: перспективы ареального исследования // Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования. М., 2008. С. 199–205.

Резниченко Е.Б. Плачевая культура Онежского берега Белого моря в записях XIX–XX вв. // Второй Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов (в печати).

Русская свадьба: В 2 т. М., 2000. Т. 1.

Свадебные песни 1984: Альбом грампластинок «Свадебные песни Летнего берега Белого моря» (Из собрания Фонограммархива Пушкинского Дома). Л., 1984.

К.К. Логинов

РЫБОЛОВСТВО ПОМОРСКОГО СЕЛА НЮХЧА

Научные заслуги Татьяны Александровны Бернштам в исследовании традиционно-бытовой культуры русских велики. Среди трудов отечественных этнографов последних десятилетий ее научные деяния можно уподобить блеску звезды первой величины. В частности, нет ей равных в изучении культуры русских поморов. Достаточно указать на две ее монографии: «Поморы: Формирование группы и система хозяйства» [Бернштам 1978] и «Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.» [Бернштам 1983], на значительную по объему статью, посвященную исследованию рыболовных орудий русских поморов [Бернштам 1972].

При создании обобщающих трудов по традиционной культуре поморов и, в частности, поморскому рыболовству Татьяне Александровне и ее предшественникам [Брейфус 1913, Никольский 1927 и др.] приходилось порой жертвовать некоторыми конкретными фактами из этнографии, касающимися узлокальных традиций поморских селений. Традициям морского рыболовства поморского села Нюхча и посвящена и наша статья. Пресноводное рыболовство нюхчан и многие другие интересные этнографические факты, так или иначе связанные с рыболовством, будут описаны когда-нибудь позже.

Особенность ведения традиционного поморского хозяйства состояла в том, что занятие земледелием на побережье Белого моря играло незначительную роль. Хозяйство поморов базировалось на высокотоварных морских рыбных и звериных промыслах, реализация продукции которых осуществлялась поморами самостоятельно на зарубежном (Норве-

гия и Швеция) и внутреннем рынках (обе столицы, Архангельск, Каргополь, Шуньга, Петрозаводск, Пудож и т.д.). Благодаря этому поморы выделялись в массе своей зажиточностью среди всего населения Русского Севера. Заслуга в создании такой системы хозяйствования полностью принадлежит предкам современных поморов [Косменко 2009, Амелина 2009], поскольку в предшествующие исторические эпохи только населению периода неолита удалось в какой-то мере освоить приемы лова и охоты на морского зверя в Белом море [Лобанова 2009].

Утверждение В.П. Никольского о том, что земледелие на Карельском берегу Белого моря никогда не поднималось севернее с. Поньгома [Никольский 1927: 53], ставится в наше время под сомнение [Логинов 2008: 173], но в общем и целом правильно отражает положение дел в XIX — начале XX в. Не велись полноценные земледельческие работы поморами и много восточнее, на Поморском берегу — вплоть до села Нюхча.

Относительно Нюхчи специалистам известно, что ее жители возделывали все зерновые (кроме гречихи) и технические (включая лен и коноплю) культуры, характерные даже для южной Карелии. На исходе XX и в начале XXI в. нюхчане вполне овладели и некоторыми навыками садоводства. В приезд автора в это село в 2005 г. Л.М. Кичигина, одна из наших информантов, на своем приусадебном хозяйстве не только получила прекрасный урожай яблок, но и собрала семь ведер спелой сливы и пять ведер вишни.

Специфика села Нюхчи как поселения, участвовавшего в поморских промыслах, состояла в том, что практически все ее хозяйства относились к «мурманщикам», специализировавшимся на морском промысле трески в Баренцевом море в районе Мурмана. На зимний промысел тюленей, моржей и морских котиков в горло Белого моря и на Новую землю мало кто ездил. Морского зверя (белуху и тюленя) жители Нюхчи обычно промышляли в Белом море неподалеку от родных берегов¹. Тогда как, например, среди населения Кандалакшского залива, сел Гридино

¹ Нюхчане добывали синюю и белую белуху (*белугу*), а также тюленей белужьими и тюленьими сетями с ячеей 100×100 мм и более. «Зверобойка» — добыча этих животных с помощью выстрелов из карабинов — тоже использовалась. Промысел вели у островов Кутульда, Перкуды и других в 40 км от Нюхчи. В настоящее время там сохраняются становья только колежемских зверобоев. Продукция почти целиком реализовывалась на рынке. В далеком прошлом, когда белух из ружей еще не отстреливали, при лове сельди поморы использовали помощь белух, небольшие стада которых гнали рыбу в ловушки во время прилива и отлива [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 31–32, 55]. В наши дни, когда промысел белухи практически прекращен, эти морские животные вновь начинают подпускать к себе людей в лодках на очень близкое расстояние.

и Калгалакши, примерно половина промысловиков была морскими рыбаками, а половина — зверобоями [Логинов 2008: 175].

По мнению жителей села Нюхча, примерно то же соотношение между морскими рыбаками и зверобоями наблюдалось и в соседнем с ними селе Колежме [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 32]. Среди традиционных ценностей жителей Нюхчи рыба занимала столь важное место, что местные поморы разговлялись после Великого поста треской, приготовленной на коровьем масле (иногда на жире, вытопленном из печени трески или сайки) [Там же. Д. 781, л. 17]. При переходе в новый дом они несли с собой пирог — рыбник, а не только каравай ржаного хлеба [Там же. Д. 679, л. 6–6 а]. Свежевыловленную рыбу из старого дома, когда в новый дом уходили всем семейством, переносили тоже в день новоселья, чтобы домовые духи-хозяева не лишили хозяев удачи в рыбном промысле. Обидным прозвищем для жителей Нюхчи со стороны соседей-поморов было «*трескоеды нюхотские*». Сами нюхчане тоже понимали, что образ их жизни, быта и местный говор отличны не только от далеких заонежан (*шунгарей*) или выгозеров, но и от других жителей Поморья. По этому поводу еще и в наши дни они любят повторять: «Нюхчане — те же англичане, только наречие не то».

Прежде всего следует отметить, что большую часть рыбаков села Нюхчи составляли «мурманщики». В конце XIX — первой трети XX в., как утверждают информанты, «поморов кормил Баренц, а не Белое море» [Там же. Л. 53]. Тем не менее много рыбаков ловили рыбу и в Белом море. Морским было рыболовство не только в Белом и Баренцевом морях, но и на приливах и отливах в приустье реки Нюхчи, Ругорки и более мелких речушек справа и слева от впадения Нюхчи в море. Морское рыболовство, лов белухи и тюленей были целиком товарными промыслами, лишь доли процента этой продукции поступали на личное потребление.

Породы рыб, добываемых в XX в. на морских промыслах, были следующие: треска (*пеструха* и *синюха*), пикша, палтус¹, зубатка (*песчанка*, *синюха*, *пеструха*), скат², сайра, мойва, сельдь обычная (*селедка*), сельдь беломорка, камбала (*белая* или *песчанка* и *пеструха*), навага, корюшка морская (*корех чернокорый*, *подходный* и *белый*), сайка, морской окунь, бычок или морской черт (*керчак*), бельдюга, морской налим³, песчанка,

¹ Различали *белокорого* палтуса и палтуса с бело-черной спинкой. Во второй половине XX в. поморы стали добывать также *норвежского палтуса*.

² В соленом виде шел в пищу только в годы Великой Отечественной войны, обычно же в советский период отправлялся на зверофермы вместе с разной мелкой рыбешкой.

³ Длина морского налима не превышала 35–40 см.

минога, семга¹, кумжа [Там же. Л. 5–6, 21, 31, 34, 36, 43, 52; Д. 680, л. 5, 7, 35; Д. 781, л. 16–17]. Для лова хищных промысловых рыб морскими ярусами добывали также мелких пресноводных рыб салаку (*салагу*), верховодку (*маймуху*), песчанку² [Там же. Д. 679, л. 53; Д. 781. л. 2]. Не брезговали для этих целей и пинангаром (*пинегором*)³. В качестве наживки поморы применяли и морского червя. Его выкапывали лопатой в мягком грунте (*няше*) у устья Нюхчи, а при лове в районе Унежмы выискивали под камнями, и называлось это действие «*червя воротить*».

Промысловый календарь прекрасно описан Т.А. Бернштам для Поморья в целом. Но конкретный промысловый календарь села Нюхчи теряется в массе общепоморских сведений. Календарь этот тоже делился на два основных цикла: весенне-летний и осенне-зимний. Но с учетом разницы в замерзании и вскрытии моря, реки Нюхчи и ближайших к селу пресноводных водоемов нюхчане имели возможность ловить рыбу круглый год — было бы желание.

Весенне-летний период. По нашим данным, «мурманшики» из Нюхчи при благоприятных погодных обстоятельствах⁴ отправлялась в Баренцево море с Благовещенья (7.07 н.ст.), а поэтому прибывали на Мурман одними из первых среди поморов [Там же. Д. 679, л. 7, 43; д. 680, л. 15–16]. Лов они прекращали в *межень* (вторая половина июня — первая половина июля), когда вода в морях зацветала и в ней плавали одни медузы. «Меженный» период «мурманшики» использовали, чтобы завершить обработку рыбы, сдать ее перекупщикам, часть улова доставить домой и немного передохнуть. Те рыбаки, что оставались для лова в Белом море, в апреле смолили суда, в начале мая участвовали в земельных работах, а в старину с Егория весеннего (6.05 н.ст.) отправлялись в Кандалакшскую губу Белого моря для участия в «егорьевском» неводном промысле сельди. Промысел этот продолжался две-три недели. С начала XX в. нюхчане почти забросили лов в Кандалакшской губе, предпочитая ему промысел на Мурмане и лов у родных берегов.

Сезон открывался ловом сельди, который начинали с Николина дня (22.05 н.ст.), длился он всего неделю. Сельдь в третьей декаде мая дви-

¹ Семга ловилась в море, в реке Нюхче попадалась в качестве прилова.

² Мелкая рыбка, вроде малой ряпушки, с зеленоватого цвета чешуей, под цвет дна моря.

³ Хрящевинная рыба с желеобразным телом и тупой мордой. Она попадалась иногда на якорь кошку вместе с морской водорослью ламинарией.

⁴ Если же в Благовещенье дул холодный северный ветер-поморник, то не только в море не выходили, но отъезжали в Шуныгу с рыбой на санях. Считалось, что реки и ручьи не вскроются, а зимняя дорога продержится еще минимум две недели.

галась вдоль всех южных берегов Белого моря плотными косяками, искать ее в море особо не требовалось. Если наиболее удачным днем для отъезда на промысел считались православные праздники (в которые рыбаки как бы попадали под покровительство конкретного святого), то наилучшим днем недели для начала собственно рыбного промысла в Нюхче считалась ночь с пятницы на субботу [Там же. Л. 28]. Субботу называли *благословенный день*, а в воскресенье (оно всегда считалось праздником) никакого нового дела никогда вообще не начинали.

В конце мая — первой половине июня нюхчане ловили семгу (*залетку*), двигавшуюся вдоль берегов, камбалу, морского кореха первого хода и разную другую рыбу в море морскими мережами, пока не наступал меженный период. В меженный период рыбу ловили только в приустьевой части Нюхчи неводами, исключительно для собственного потребления [Там же. Л. 34–35]. Около Петрова дня (12.07 н.ст.) в некоторые годы случались заходы сельди в устье Нюхчи и Ругареки, когда ее ловили в течение одной-двух мережными дворами. С Петрова дня (12.07 н.ст.) по Ильин день (2.08 н.ст.) ловилась мелкая семга (*межень*). В тот же период специальными сетями ловили белух и нерп.

Осенне-зимний период. С Успенья (21.09 н.ст.) нюхчане снова отправлялись на Мурман. В Белом море промысловики тоже начинали лов. Промышляли морского кореха второго хода, а также мелкую камбалу, величиной с ладошку. При большой воде ее выносило от берегов в море, а при малой рыба закапывалась в грунт, но все равно хоть неделю, но камбала хорошо ловилась (до Покрова). С Покрова (14.10 н.ст.), с первым снегом, начинался лов самой крупной семги (третьего хода — *залом*) в реке Нюхче. Тем не менее считалось, что осенью (до ноября) толкового лова нет. В совхозе в это время рыбакам давали отпуск. В старину хозяева занимались изготовлением и починкой снастей. К Николе зимнему (19.12 н.ст.) «мурманщички» возвращались с уловом из Баренцева моря, а с ледоставом в Белом море начинался подледный лов разной рыбы неводами и мережами, лов на удочку наваги и т.д. Зимний лов продолжался до марта [Там же. Л. 35–36].

Места промысла, будь они на Мурмане или в Белом море (некоторое исключение являл собой в отношении сельдяного промысла Кандакшский залив, в котором сельдь ловилась в любом месте), издавна были поделены между всеми поморами. Поблизости от мест интенсивного лова, на берегу или островах, обязательно имелись становища, в которых чужаки останавливаться надолго не имели права. Собственно места промысла (рыбацкие тони) поморы знали наперечет. Заранее с помощью жребия, вытащенного из шапки, каждый год или даже сезон

определяли, какому хозяйству или какой артели достанется конкретная неводная, сетная или мережная тоня у острова, мыса, каменистой луды и т.д. [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 14; д. 680, л. 34]. При лове подледным неводом могли распределять порядок забросов невода (кто тянет невод первым, кто — вторым и т.д.). Опоздавшие к жеребьевке вынуждены были пользоваться *ошурками* — не слишком удачными местами лова.

Перед промыслом «мурманщики» группировались в артели. Главой артели становился «*коришик*» — обычно владелец поморской «шняки». Часть нюхчан нанималась в работники к местным капитанам поморских «ботов». Шняка несла один прямоугольный парус, против ветра могла передвигаться на трех парах весел, управлялась навесным рулем (*румпелем, правилкой*), сделанным из покупного дуба. Она имела низкие борта, что было очень удобно при лове рыбы ярусной снастью. Боты представляли собой более надежное морское судно с парусом и двумя парами весел восьмиметровой длины, с каждым из которых управлялись двое человек. Бот имел в длину 15 м, так что внутри его располагалось целых три кубрика и два отсека для рыбы и балласта. Бот брал в плаванье балласт, что повышало устойчивость судна на волне. С 1920–1930-х годов боты стали моторными судами. Каждый бот тащил за собой на чалке еще один, два или даже три поморских карбаса, ловить с которых было удобнее, чем с бота. Каждая шняка или бот располагали неводом, несколькими сетями, продольниками, а также набором средств индивидуального лова по числу промысловиков.

Уда тресковая [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 7, 15] представляла собой оловянную блесну в форме мойвы с восьмисантиметровым крючком на бечеве, толщиной с мизинец. На эту снасть прекрасно ловилась также пикша, клевали скаты (их в старину выбрасывали в море). Треску и пикшу убивали ударом по голове деревянной колотушкой (*ляпа*). В послевоенные годы уду стала вытеснять *махавка* — снасть из короткого удилища на такой же толщины бечеве, заканчивающаяся свинцовым грузилом, имеющим дополнительно от трех до пяти лесковых поводка (*поршня*) с большими крючками, насаженными морским червем [Там же. Л. 20]. Уловистость ее намного выше, чем у традиционной уды. При обнаружении плотного косяка трески могли ловить на поддев (без блесны и наживки) с помощью веревки и тяжелого свинцового грузила с одним или двумя-тремя крючками 8-сантиметровой длины с 2-сантиметровым загибом [Там же. Л. 52].

На переметы (*ярусы*) «мурманщики» ловить начинали, как только освобождались ото льда устья рек и появлялась возможность наловить неводами песчанки или мойвы для наживки ярусных крючков. Неводами

ловили (*неводили, калезили*) также и при обнаружении больших косяков трески, пикши, наваги, и лов этот в Баренцевом море несколько отличался от лова неводами в Белом море (см. ниже). Дешевле и проще было ловить на недорогие в оснастке ярусы [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 681, л. 2]. Первым делом ставили тяжелый якорь (*мертвяк*) с бум. Дрейфовали по ветру и разматывали веревку, поводки меж собой не спутывались, не цеплялись крючками. На эти снасти рыбы попадалось много.

При ловле с ботов даже самый большой улов не представлял опасности. При угрожающем волнении, чтобы сохранить плавучесть судна, за борт сбрасывали балласт из камней, нагруженных еще в Нюхче. При ловле с карбаса этой возможности не было. Когда волны начинали угрожающе плясать, а карбас низко проседал от улова, за борт приходилось бросать только что пойманную рыбу [Там же. Л. 5]. В бурю молились о спасении св. Николаю, первоапостолю Петру или же угоднику, чье имя и ладанку носили на груди. И ныне еще люди говорят: «Кто на море не бывал, тот от души Богу не маливался».

Работа по насаживанию наживки на крючки, разборка поводков, сворачивание хребтины яруса в тюки и закрепление в них крючков с помощью веревочных петель (чтобы не цеплялись друг за дружку) ложилась на *береговых зуйков*, которые ее выполняли ночью, пока взрослые рыбаки спали. Они же готовили утренний чай рыбакам. При хорошей погоде непрерывный лов продолжался по две и три недели подряд, когда люди даже помыться в бане не успевали. Работа для малолетних зуйков была столь утомительной, что они нередко выходили на берег *насвиствовать моряну*. Верили, что северный ветер нагонит бурю, во время которой они смогут отдохнуть и отоспаться [Там же. Л. 4].

Мальчиков-сирот в береговые зуйки брали с семи лет, мальчиков из полных семей — с девяти. Юнгами (*судовыми зуйками*) мальчики работали уже с десяти-двенадцати лет. Впервые девушек в качестве зуйков нюхчане стали принимать на суда, по нашим данным, во время Гражданской войны, когда большинство мужчин поморов были мобилизованы в Белую и Красную армию [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 27, 28]. В массовом масштабе девочки-подростки и девушки на морском рыбном промысле стали трудиться в годы Великой Отечественной войны [Там же. Л. 5–6]. С целью интенсификации труда на мурманских промыслах нюхотский рыбколхоз начал применять труд специальных работниц. Женщины в *факториях* чистили (*шкерили*) рыбу уже не старинным ножом (*камбалкой*), заточенным с одной стороны, а шведскими обоюдоострыми шкерочными ножами. Они отрезали рыбам головы и сбрасывали последние под причал (*брюгу*) [Там же. Л. 21]. Слова

«фактория», «шкерить» и «брюга» — это явные заимствования (два из них — германизмы¹).

В войну же поморы оставили старинную практику предварительной просолки рыбы в деревянных корытах. Забив в землю колы и натянув на них парусину, стали делать огромные, до 38 т емкости (*чань*), в которых рыбу просаливали, прежде чем переложить в бочки и укупорить. Девушки и женщины, поневоле ставшие профессиональными рыбачками (минимальными навыками, достаточными, чтобы поймать на уху, обладали все женщины села Нюхчи), очень неохотно после войны возвращались к работе на колхозных полях. Практически всем из них заниматься опасным трудом на море запретили их мужья [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 680, л. 18; д. 681, л. 5]. А ведь им приходилось не только подносить и обрабатывать рыбу, но и грести на веслах (*ходить на гребках*), ставить паруса, яруса, сети, мережи, поднимать со дна моря тяжеленные якоря и т.п.

Одним из негативных моментов участия в морском промысле детей и женщин стало появление у них привычки ругаться матом. Чертыхаться и *лишкаться* (вспоминать лешего или лембоя²) на море категорически запрещалось, а вот русский мат считался благоприятствующим лову [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 28, 43]. У женщин, которые в море не ходили, употребление товарками и детьми ненормативной лексики вызывало неприятие. Говорили: «Когда женщина матом выругается, Пресвятая Богородица на своем престоле покачнется». К мужчинам это не относилось. Человека с недобрый глазом, если вслед посмотрел, мужчины, что называется, «крыли матом». При уходе на лов на уду морского кореха или наваги мужику, например, следовало послать свою жену на три буквы, чтобы наловить никак не меньше, чем два пуда.

Но в общем и целом рыбацкие суеверия не слишком характерны для нюхчан [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 36–37, 39; д. 680, л. 35]. Конечно, в старину перед отправкой на Мурман звали батюшку, чтобы обошел лодки с иконами св. Николая или Петра и благословил на промысел, покропил святой водой лодки и снасти. Коту, который перебежал дорогу перед отправкой на лов, нюхчане показывали фигу. У отъезжающих никто не спрашивал, куда они направляются, вообще никто и ничего у них не выпрашивал. Зато они сами заходили к людям доброжелательным и просили дать им чего-нибудь *с доброй руки*. Были в Нюхче старики, ко-

¹ Автор не имеет времени и достаточной квалификации для анализа приводимой промысловой лексики нюхчан, но в ней предостаточно упоминаний слов, заимствованных из прибалтийско-финских языков. Впрочем, работу эту вполне смогут выполнить профессиональные лексикологи.

² Лембой — лесной «народец», отличный от леших, который так и норвит стянуть что-либо оставленное без благословения.

торые без молитвы или заговора на лов не отправлялись, а завершив лов, читали «отходную» молитву (псалом 90), чтобы «снять обязательства с морских хозяев». Говорят, что и тем, кто молитв и заговоров не знал, но ловил рядом, до восхода солнца рыба тоже переставала попадать. Протаскивание сквозь невод или морскую мережу в Нюхче считалось верным средством для снятия разных мелких недомоганий от сглаза и оговора. Самую первую пойманную в сезоне рыбу нюхчане «съедали с перьем», т.е. с плавниками (а некоторые и с головой), «чтобы впредь хорошо ловилась».

На промысел у своих берегов выезжали в карбасах. С точки зрения мастеров из Нюхчи, нюхотский карбас отличался от карбасов соседнего села Колежма, «как небо от земли» [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 37–38; д. 680, л. 26–27, 29]. Если у колежемского карбаса носовая кокора (*корга*) соединялись в одну линию с килевым брусом, а корма делалась прямой, будто обрезанной, то нюхотский карбас строился иначе. Носовая и кормовая корги их, вытесанные из деревьев с природным загибом, соединялись друг с другом под тупым углом. В результате нос карбаса сильно возвышался над кормой, корма получалась острой, а носовая кокора смотрела немного назад, а не прямо в небо. Благодаря такому устройству судна нюхотский карбас без труда подходил носом к каменистым отмелям, а в случае необходимости легче преодолевал пороги.

Преимущество нюхотского карбаса сказалось также и при переходе на подвесные моторы. Выступающую часть кормы (*транец*) стали несколько срезать и зашивать досками, на которые крепили подвесной мотор. Мотор нетрудно поднять в случае надобности над каменистой грядой в воде, лодка почти не тащит за собой воду. Подвесной же мотор на колежемском карбасе во многом работает впусую в воде, пузырящейся за кормой.

Общим у обоих типов карбасов является поперечный профиль бортов и днища, благодаря чему при появлении льда лодки выжимаются им из воды, а не раздавливаются. Общим у этих карбасов является и устройство уключин (чтобы случайно весло не унесло в море), наличие специальных отделений для рыбы, выше которых положены решетки (*мосточки*), что позволяет свободно перемещаться по лодке, не давя рыбу ногами. В старину карбас при попутном ветре (*вповетер*) передвигался под парусом, установленном в *среднюю бабку*, ближе к носовой банке. В безветрие в движение его приводили с помощью двух пар весел, за каждым из которых сидел один человек.

Невода в Нюхче имелись в каждом хозяйстве: с карбасов удобно было ловить именно неводами, особенно сельдь. Косяки этой рыбы приходи-

лось искать в море, высматривая, где над водой кружат стаи чаек¹. Более точно косяк рыбы нащупывался с помощью *шестика*. Называлось это *шестить рыбу*. В глубоком Баренцевом море косяки трески или пикши находили с помощью веревки и привязанного к ней свинцовой *пунды*, т.е. груза. Груз ложился на плотно идущий косяк рыб, в результате чего веревка провисала. При обнаружении косяка в Белом море основной задачей рыбаков было встать на якорь и обметать рыбу (*сделать замет*) так, чтобы косяк не повернул обратно, чтобы невод не лег на косяк сверху. Плотность косяков этой рыбы еще в Великую Отечественную войну была такова, что шестик порой не погружался в воду, оставался в вертикальном положении. В Баренцевом море при лове неводом на якорь не вставляли.

Здесь, наверное, самое место кратко описать устройство частей невода и привести их нюхотские названия [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 32–34, 42; д. 681, л. 1]. Кошельковая часть морского невода именовалась *мотней*, или *матицей*. Сверху на мотне были привязаны несколько деревянных поплавков в виде плоских досок. Поплавок над заходом в мотню (*ринду*) назывался *ловдусом* и представлял собой две доски, скрепленные друг с другом под прямым углом. Крылья невода через каждые 5 м несли на себе особой формы или одинакового цвета (на правом и на левом крыле) поплавки, называемые *марками*, ориентируясь на которые рыбаки могли равномерно подтаскивать к лодке оба неводных крыла. Обычные поплавки назывались *плутивами*, *плавами*. Строго под каждым поплавком с помощью *каболки* привязывался *груз*, который представлял собой округлой формы камушек, плотно оплетенный берестой, чтобы меньше цеплялся за неровности дна и коряги. Концы крыльев с помощью двух веревочек (*саженцев*) соединяли верхнюю и нижнюю тетиву каждого крыла — с канатами (*клячами*, или *клячами*), за которые неводом обметывали косяк рыбы.

Канаты беломорских неводов, которыми ловили с лодки, встав на якорь, делались разной длины. Длинный канат именовался *голоменным* или *выездным*, а более короткий — *бережным*. Канаты неводов для лова в Баренцевом море делались одинаковой длины, но в три, четыре раза длиннее, чем у беломорских, поскольку рассчитывался такой невод на большие глубины. После того как из воды показывались концы крыльев, крылья перекрецивали и тянули за каждое крыло синхронно. При этом

¹ В этот период года рыбаки имели возможность попутно собирать птичьи яйца на птичьих базарах. Промысел часто был связан с риском для жизни, поскольку на недоступные с моря уступы скал сборщиков спускали на веревках. Собранные так яйца делили (дувалили) по уже описанному выше принципу. С окончанием сезона высиживания птенцов поморы занимались сбором гагачьего пуха из оставленных гнезд.

один из рыбаков начинал *калежить* (*белужить*), т.е. пугать рыбу, чтобы та стремилась назад в невод. При приближении мотни к лодке до *сливной марки* начинали *подрезать ход нижним крылом*, т.е. тянуть почти исключительно за нижнюю тетиву. Если рыбы попадало очень много, крылья невода связывали узлом позади сливной марки, чтобы рыба из мотни не смогла выйти. После этого доставали второй невод, забрасывали его в море и пытались окружить и выловить оставшуюся часть косяка сельди. Бывали случаи, когда рыба, завязанная в невод, оставалась в воде двое суток. Тогда из невода ее вычерпывали сачком, поскольку рыба залегала плотным, «как камень», пластом.

Подледный лов неводом тоже был в Поморье весьма эффективен [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 33, 35, 43; д. 680, л. 23; д. 681, л. 3]. Для доставки к тоне невода и необходимого инвентаря требовалась лошадь, запряженная в рыбацкие сани (с отсеками для пойманной рыбы), в крайнем случае — рыбацкие дровни с так называемыми *кряквами*, которые не позволяли рассыпаться сложенному в дровни рыбацкому инвентарю. Люди за санями двигались обычно пешком, если требовалось переехать недалеко, сидели в санях или стояли на запятках. Чтобы запустить невод (*сделать замет*) на зимней тоне, прежде всего делали во льду большую прорубь — *ердань* — и вычерпывали из нее осколки льда. Лед пробивали пешней с деревянной ручкой (*ратовищем*), к которой двумя гвоздями (пробитыми через металлические щечки) крепилась железная рабочая часть, круглая в поперечнике, с четырехгранной заточкой на конце. По граням заточки имелись канавки для стекания воды. Лед (*шугу*) вычерпывали сачком с короткой ручкой (саковищем) и с конусовидной сеткой на круглом деревянном обруче (*овечае*). Замерзая, шуга образовывала наледь (*ропаки*).

Потом таким же образом пробивались два ряда лунок, образующих ромб и завершающихся прорубью *разгребом*. Небольшие лунки в наиболее широкой части «ромба» назывались *поворотными*. Чтобы заставить невод двигаться подо льдом, сначала в ердань запускали две жерди, именовавшиеся *норилами*. На заднем конце норила имелся сучок, направленный вперед. Здесь привязывались веревки, за которые потом можно было протягивать вперед крылья и всю снасть целиком. Норила направляли к ближайшим лункам, а далее из лунки в лунку проталкивали деревянными рогатками (*вилашами*), если надо подправляя движение норил подо льдом с помощью деревянных крючьев. Называлось это действие *заноривать невод*. После того как веревки достигали поворотных лунок, в ердань запускались крылья невода (они бывали вдвое длинней, чем у летней снасти), а затем и мотня. Вороты нюхчане не использовали, поэтому тянули невод подо льдом вручную. Когда передняя часть крыльев

невода достигала поворотных лунок, невод оказывался в воде полностью расправленным. После этого норилы прогоняли в разгреб и снова тянули снасть за веревки. Далее поступали, как и при летней ловле.

Чтобы сохранить пойманную рыбу свежей, подо льдом устраивали сетный садок, очень напоминающий морскую мережу (см. ниже), но с «чипами» на переднем и заднем концах. Рыбу засыпали в садок, оба конца садка завязывали и опускали в прорубь, где она зимой сохранялась живой до недели и более. Лов зимой в колхозное время продолжался с шести утра до восьми вечера.

Весьма уловистыми в условиях Белого моря были ставные сети. Изготавливали их сами [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 22, 23, 25, 52]. Размер ячеи при вязании сетей предопределялся шириной сетевязной палочки (*пoлички*), сама сеть вязалась рыбацкой иглой (*иглицей, клецицей*). Верхнюю тетиву с сетным полотном к верхней тетиве (*верхнице*) подвешивали на нитках в виде фестона, причем два верхних ряда полотна (*пояс*) вывязывали толщиной в две нити. Поплавки из бересты на морских сетях назывались *балберами*, каменные грузы (*слуды*) из плитняка (теперь применяют железные кольца) привязывали к нижней тетиве (*нижнице*) веревочками (*юзинами*). Обычные морские сети имели в длину по 70–100 м, а чтобы вернее преградить пути рыбе в море, их связывали по 2–4 и более штук одна с другой с помощью *саженцев*, представлявших собой продолжение верхней и нижней тетивы. В море сети устанавливали при помощи системы поплавок и каменных якорей. Такие связки сетей в нужных случаях направляли под острым углом к берегу или же ставили зигзагом.

Сети *сельдянки* были короткими, не более 10–12 м. В сельдянки рыбы набивалось порою столько, что применение излишней напористости при их поднятии приводило к обрыву сетного полотна. После этого рыбаки в лодку поднимали лишь верхнюю и нижнюю тетивы. Уловистость сетей очень зависела от высоты воды в прибрежной части, а высота воды — от господствующего направления ветра. Самый высокий уровень воды именовался *полной водой*, средний — *куйводой*, самый низкий — *куйгогой* [Там же. Л. 26].

Полную воду давал северный ветер (*моряна*). Он же и нагонял рыбу в сети. При северном и северо-западном (*пабережнике*) ветре уловы были хорошими и средними. Неустойчивый юго-западный ветер (*шелонник*) и южный (*горний*)¹ редко когда приносил хорошие уловы, так как уровень воды оставался средним. Самыми плохими ветрами для рыбаков были восточный ветер (*сток*), северо-восточный (*полнощник*) и юго-

¹ Он дул со стороны Ветреного пояса.

восточный (*обеденник*). Они несли с собой сырость и холод и приводили к самому низкому уровню воды у нюхотских берегов. Говорили: «Задует сток, рыбу из котла выживет». До настоящего времени у жителей Нюхчи сохранились представления о духах-хозяевах ветров. Они утверждают, что северному ветру не повезло с женой. Она не только некрасива, но и сварлива. Выгоняет мужа из дома, вот он свирепствует на море по две недели, пока жена домой не пустит. У Шелонника, наоборот, жена красива и приветлива. Поэтому он «в море никогда не ночует» [Там же. Л. 44]

Когда косяки сельди заходили в устья Нюхчи или других рек, рыбу ловили сетями или мережами без крыльев [Там же. Л. 53]. От правого и левого берегов навстречу друг другу устанавливали две мережи, соединенные сетной стенкой, образующей замкнутый прямоугольник (*обод*). В отлив, когда рыба двигалась со стороны моря (косяк движется всегда против течения), одну стенку обода раскрывали навстречу рыбе. Как только «обод» заполнялся сельдью, рыбу начинали *белужить* (см. выше) с лодок. Той не оставалось ничего иного, как направляться в мережи.

Сетями зимой ловили мало. Для их установки под лед пробивали пешнями небольшую ердань, прямую цепочку маленьких лунок, по которым *заноривали сеть*. Поперек ердани и последней лунки клали небольшие палочки (батожки), к которым привязывали верхние *саженцы* (см. выше). При проверке к одному из саженцев привязывали веревку, за другой конец выбирали сеть, а после проверки (*похожания*) возвращали сеть на место за эту веревку.

В море и приустьевых участках рек ловили также мережами диаметром до 3 м, снабженными двумя крыльями и разделительной стенкой (*убегом*), которая направляла рыбу в рыбацкую снасть [Там же. Л. 20, 23–24, 32, 42]. Сама снасть представляла собой сетную ловушку, растянутую на 10 ивовых кольцах (*лучках*), заканчивающуюся конусовидным сужением (*чипом*, или *чипой*). Часть ловушки от чипа до захода в мережу (*разъезд*) называлась *бочкой*, а часть между тремя кольцами — *межеумком*. Внутри межеумка с помощью ниток (*тоньков*) крепился конусообразный *язык*, пройдя который рыба уже не могла найти обратный выход.

В море мережа укреплялась в твердое дно (*кечкару*) или в мягкое дно (няшу) на трех пятиметровых березовых кольях: по одному на крыло, один для привязывания чипы с помощью веревок (*голянов*). Колы забивались деревянной колотушкой (*капом*). Угол между крыльями часто не превышал 30–35 градусов (особенно зимой), поскольку снасть могла быть сорвана (*оплавлена*) сильным морским течением, если оно совпадало с приливом или отливом. Если мережу ставили с помощью трех якорей и веревок, то над разъездом обязательно плавал *ловзин* — поплавок,

по которому находили хозяев мережи, когда ее срывало с установленного места. В старину на ловзине вырезались инициалы владельца, в советское время — номер рыбацкой бригады. Улов из мережи доставали через чипку, стягиваемую в узел веревочкой, продетой в две дырки в деревянной клавише (*кобылке*). На поверхность чипу поднимали за веревку (*галтян*), привязанную одним концом к заднему концу чипы, другим — к плавающему на поверхности небольшому поплавку в виде плашки.

Установка мережи под лед требовала прорубания во льду проруби (*ердани*) длиной в размер снасти, нескольких малых *крыловых лунок* для растягивания крыльев, а также небольшой *чиповой проруби*, через которую чипу поднимали на лед, чтобы достать из нее улов. Веревку (*походню*), за которую потом растягивали крылья мережи, прогоняли подо льдом с помощью норила. Растянув крылья, к их концам привязывали веревочную петлю, сквозь нее в дно забивали жердь с сучком на конце (направленным вниз), продевали сквозь нее небольшую палку (*поперечку*), чтобы жердь течением не утащило под лед. Лунка с жердью именовалась *концевой лункой*. Ердань и лунки зимой замерзали, при проверке снасти лед приходилось пробивать только в чиповой проруби.

Сугубо зимними промысловыми снастями в Нюхче были зимние удочки: *наважья* и *корюховая уда* [НА КарНЦ. Ф. 1, оп. 6, д. 679, л. 20–21; д. 680, л. 27; д. 723, л. 1–5]. Снасти были во многом схожи. Они имели можжевелевое удилище, короткую лесу (*наважья уда* — чуть более метра, *корюховая уда* — 1,5 м), поперечное *коромысло* в виде палочки 15-сантиметровой длины на конце лесы. У *корюховой уды* коромыслом мог быть треугольный кусок жести, в нижние три отверстия которого продевалось три поводка (*порины*) с крючками, изготовленными из булавки. На *наважьей уде* вместо поводков имелись две-три петли.

Корюховой удой ловили *на подцеп* весной во время возвратных холодов в Нюхче, когда с моря массово заходил (первым ходом) морской корюх метать икру в реку. Лов на *наважью уду* требовал заблаговременной заготовки морского червя, которого сохраняли в каких-нибудь емкостях в подпольях. Лов начинался в последней декаде декабря и прекращался перед Новым годом. На лов отправлялись даже старухи. Шли с рыбацкими санками (*кережами*), в которых везли пешню, сак и пару удочек. Иногда на лыжах, а *кережу* тащили за собой на веревке. Сделав лунку, привязывали морского червя (*мясце*) в петли, забрасывали снасть и ожидали движения приливной или отливной воды. Для защиты от ветра из куска материи, пешни и двух палочек устраивали ветровой заслон, внутри которого сидели на кормовой банке *кережи*. Лучшая *навага*, с икрой, ловилась в декабре. Малоимущие поморы ее заготавливали засолкой на

год вперед для личного потребления, да и свежая навага находила прекрасный сбыт в Поморье. Старики шутили: «Пойти, что ли, на сарафан дочке сегодня наловить?»

В любой, даже самый активный клев поспешать надо было не торопясь. В Нюхче говорят, что ловить надо *по-шурам*. Рыб, которые с жадностью ухватывали червя, плавно вынимают из воды, после чего стряхивают в кережу. Многие рыбаки ловят сразу на две удочки. Поэтому пару пудов за день мог наловить каждый, у кого хватало терпения высидеть столько времени на ветру и морозе. Промысел этот, начавший было угасать в 1960-х годах, в конце XX — начале XXI в. испытывает возрождение в связи с экономическими трудностями, переживаемыми россиянами.

Совместно добытый улов, какими бы снастями ни ловили рыбу, делили (*дуванили*) согласно обычному праву, по долям. Владельцы судов и дорогих снастей могли получать несколько долей. Рядовые рыбаки и зуйки, вне зависимости от их удачливости на промысле, получали равные доли. Долями в каких-то случаях могли быть кучки рыбы, в других — определенное число бочек уже засоленной рыбы или полный сак мелкой рыбешки. Но процедура всегда оставалась одной и той же для лиц с равными долями: один из членов артели отворачивался, а любой из артельщиков вопрошал: «Кому?» В ответ могло звучать: «Зуйку», а могло быть названо и имя конкретного артельщика [Там же. Л. 14–15]. Традицию эту нюхчане сохраняют и поныне, если требуется разделить сообща собранные грибы, ягоды, птичьи яйца и т.п.

На этом описание морского рыбного промысла поморского села Нюхча можно завершить. Статью вряд ли можно отнести разряду научных исследовательских работ. В ней нет ничего, о чем хотя бы вскользь ни говорила Татьяна Александровна Бернштам или чего она не знала. И все же подобная статья имеет право быть опубликованной: она содержит этнографический материал, имеющий отношение именно к поморскому селу Нюхча, а не к усредненной обобщающим исследованием культуре русских поморов в целом.

Библиография

Амелина Т.П. Вопросы хозяйственно-культурной адаптации населения Карелии в эпоху Средневековья и Нового времени // Адаптация населения Карелии к особенностям местной природной среды периодов мезолита — средневековья. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2009. Вып. 4. С. 169–191.

Бернштам Т.А. Поморы: Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.

Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983.

Бернштам Т.А. Рыболовство на Русском Севере во второй половине XIX — первой трети XX в. (по коллекциям и архивным материалам этнографических музеев Ленинграда) // Из культурного наследия народов России: Сборник МАЭ. Т. XXVIII. Л., 1972. С. 62–98.

Брейфус Л.Л. Рыбный промысел русских поморов в Северном Ледовитом океане: его прошлое и настоящее // Материалы к познанию русского рыболовства. СПб., 1913. Т. 2, вып. 1. С. 89–134.

Косменко М.Г. Экологическая и культурная адаптация охотников-рыболов бронзового, железного веков и морских промысловиков эпохи Средневековья в Карелии // Адаптация населения Карелии к особенностям местной природной среды периодов мезолита — средневековья. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2009. Вып. 4. С. 135–168.

Лобанова Н.В. Адаптационные процессы в культуре населения Карелии эпохи неолита // Адаптация населения Карелии к особенностям местной природной среды периодов мезолита — средневековья. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2009. Вып. 4. С. 44–68.

Логинов К.К. Историко-этнографические особенности поморского села Гридино: прошлое и современность // Скальные ландшафты Карельского побережья Белого моря: природные особенности, хозяйственное освоение, меры по сохранению. Петрозаводск, 2008. С. 168–190.

Никольский В.П. Быт и промыслы населения Западного побережья Белого моря (Сорока — Кандакша). По материалам исследования летом 1921 года. М., 1927.

Йенс Петтер Нильсен

**«ПРОЩАЙ, БАТЮШКА ТЫ ГРУМАНТ!»
ЗВЕРОВОЙНЫЕ ПРОМЫСЛЫ ПОМОРОВ И НОРВЕЖЦЕВ
НА ШПИЦБЕРГЕНЕ. СОПОСТАВЛЕНИЕ ТРАДИЦИЙ**

Т.А. Бернштам в своих книгах, посвященных поморской культуре, много внимания уделила промыслу морского зверя. Она писала не только о промысле на Белом море — на Терском и Зимнем берегах, но также к северу и востоку от них — в Мезенском заливе (о так называемых Устьинских промыслах) и на Новой Земле. В этой связи Т.А. Бернштам прежде всего исследовала влияние морских рыбных и звериных промыслов на северную общину, в особенности на мужские артели [Бернштам 1978: 90, 148, 163; 2009: 82–95].

Показателен в этом отношении ее анализ «Морского устава новоземельских промышленников» XVIII в. Устав регулировал деятельность промысловиков-охотников, их взаимные обязанности и в то же время служил своего рода наставлением для поморов, которые отправлялись на Новую Землю в первый раз. Способ, которым был организован промысел на Новой Земле, например размещение главной базы поморов (становая изба) и малых избышек, расположенных на прилегающей территории, напоминает организацию промысла на Шпицбергене. Поморы именовали его по своему — Грумант, что, возможно, происходит от нидерландского слова «Groenland» (Гренландия). Поскольку многие поморские суда, плававшие на Новую Землю, ходили также и на Грумант, можно допустить, что какие-то урегулирования, прописанные в Морском уставе, применялись поморскими артелями и на Шпицбергене. Охота там, кажется, в целом была организована таким же способом, как и на Новой Земле [Hultgreen 2000].

Напомним, что сегодня официальное норвежское название этого архипелага — Свальбард. Новая Земля с незапамятных времен принадлежала Российской империи, а вот Свальбард долго являлся «ничейной землей» (*terra nullius*). Только с 1925 г. по договору о Свальбарде, подписанному в Версале 9 февраля 1920 г., Шпицберген стал принадлежать Норвегии. Автор настоящей статьи напоминает о Свальбарде как о месте встреч и обмена опытом между поморами Северной России и промысловиками Северной Норвегии. Здесь, однако, основная задача заключается не в анализе их взаимодействия как такового, а скорее в выявлении перспективных для сравнительного анализа вопросов, что послужит на пользу дальнейшим исследованиям.

Главная тема статьи — промысел в арктической зоне. Но поскольку этот промысел, без сомнения, является неотъемлемой частью полярных традиций обеих стран, следует попытаться сопоставить их в более широкой перспективе.

Сравнение всегда полезно, поскольку оно часто способствует выявлению новых вопросов и содействует более глубокому проникновению в каждый из сравниваемых объектов. В этом случае оно, например, наталкивает на мысль о значительном смещении во времени между Востоком и Западом, между Россией и Норвегией, когда речь идет об освоении арктических просторов. XVIII столетие было «золотым» веком поморских промыслов в Арктике, тогда как расцвет норвежских промыслов пришелся на XIX — начало XX столетий. То же самое можно сказать и в отношении полярных исследований, если даже учитывать тот факт, что полярные исследования первой половины XVIII в. были весьма отлич-

ны от проводимых через полтора года. Тем не менее 1730–1740-е годы были отмечены в России организацией Камчатской и Великой Северной экспедиций с привлечением к участию в них сотен геодезистов, гидрографов и других представителей научного мира. Они не только провели картографирование и изучение входившей в состав владений Империи арктической территории, но и определили наиболее удобный фарватер для мореплавания вдоль Северного морского пути. Выдающиеся историки Российской академии наук подробно изучили сибирские архивы, которые могли пролить свет на первые путешествия и поселения в этой части Российского государства. Много опытных поморов-промысловиков приняли в научных экспедициях участие как сведущие лица, грузчики и проводники [Armstrong 1996, Okhuizen 1998].

Неоценимый вклад в самоидентификацию российской элиты как представителей северной нации внес в середине XVIII в. М.В. Ломоносов. Начиная именно с него Север начал превращаться в «кардинальный национальный пункт» России [Boele 1995: 201]. В одах Ломоносова, посвященных коронационным торжествам в Санкт-Петербурге, спуску на воду новых кораблей и прибытию и отъезду монархов и т.д., Север часто упоминается и приобретает героический характер. Ломоносов также ценил людей практических, обладающих знаниями и умениями, какими владел и сам. Он часто использовал образ «русских Колумбов», бесстрашных исследователей Великой Северной экспедиции, которые нанесли на карту северное побережье Сибири и проложили Северный морской путь на Дальний Восток. Преодолевая трудности, с которыми они сталкивались в Ледовитом океане, эти герои-исследователи повторили на Севере подвиг, который Васко да Гама совершил на Юге, и тем приобрели себе бессмертную славу первооткрывателей.

Ломоносов активно поощрял арктические экспедиции и сам выступал непосредственным их организатором. Он старался поднять полярные исследования до уровня национальной задачи России. Его предсказание о том, что богатства «России будут прирастать Сибирью и Северным океаном», часто цитируется даже сегодня. Для Ломоносова и российской элиты Север служил способом преодоления отчуждения между Востоком и Западом. Объединяющая их принадлежность к Северу являлась как бы мостом между Западом и Россией и одновременно средством ее европеизации.

Для Норвегии того времени принадлежность Северу, напротив, была скорее способом «сжигания мостов». В 1760-х годах Герхард Шонинг, которого можно считать первым норвежским историком, указывал на принадлежность Северу как на основу норвежской культуры и нацио-

нальной самоидентификации. Он видел в Севере нечто отделяющее Норвегию от Дании, которая 400 лет оказывала преобладающее влияние на норвежский язык и культуру. Для норвежских патриотов принадлежность Северу стала средством формирования чувства норвежского патриотизма и культурного отстранения от Дании.

Когда позднее, в XIX в., шведский король стал одновременно и норвежским королем, значение политического разграничения Швеции и Норвегии явно возросло. И тогда принадлежность Северу вновь сыграла свою роль. Уже к концу XIX столетия, в период расторжения шведско-норвежской унии, именно арктический Север стал ареной для проявления национального героизма норвежцев. Так, возникла идея о полярных исследованиях как национальной задаче Норвегии. Кульминацией стала знаменитая экспедиция Фритьофа Нансена на «Фраме» через Ледовитый океан (1893–1896). Будучи по целям сугубо научной, в ретроспективе она, однако, приветствовалась многими преимущественно как важный шаг на пути к расторжению шведско-норвежской унии и провозглашению в 1905 г. независимости Норвегии. Плавая в водах Арктики, «Фрам» стал «флагманом норвежского освобождения» на суше [Bomann-Larsen 1993: 29].

Как хорошо известно российскому читателю, Ломоносов сам был выходцем с севера, уроженцем Холмогор, сыном помора, жизнь которого забрал Ледовитый океан. Друг Ломоносова, старовер Амос Корнилов, известен тем, что неоднократно плывал на Грумант в XVIII столетии. Планируя в 1760-х годах экспедицию Чичагова на Шпицберген, Ломоносов в очень большой степени опирался на информацию, полученную от А. Корнилова и других русских поморов-промысловиков, совершавших туда свои плавания [Перевалов 1949: 241–252].

С неизбежностью подобные вопросы возникают по поводу норвежского осмысления северной проблематики только со второй половины XIX в. Это вопросы о вкладе Норвегии в географические открытия и исследование Арктики, о соотношении между научными знаниями и практическим опытом промысловиков и мореплавателей, о значении логистической базы в форме флота зверобоев, доступного полярным исследователям и первооткрывателям. Мы также имеем в виду такой хорошо известный факт, что русские промыслы на Свальбарде начались значительно раньше, чем у северонорвежцев. Почему норвежцы приступили к ним с таким большим опозданием в сравнении с поморами? Свой ответ на этот вопрос попытались дать Тур Бьерн Арлов в книге «Истории Свальбарда» (1996) и автор настоящей статьи в соответствующей главе «Норвежской полярной истории» (2004).

Здесь уместно упомянуть лишь один важный фактор, а именно то обстоятельство, что вдоль всего побережья Финнмарка в изобилии имелись морские ресурсы. Большинство жителей этого района Норвегии осенью, зимой и весной было занято морским рыболовным промыслом. При таких условиях им не было особенного резона предпринимать дальние, рискованные и опасные плавания с целью поиска районов зверобойных промыслов вдали от родных берегов.

Поморы побережья Белого моря находились географически в совершенно иной ситуации. У них не было таких возможностей вести прибрежный рыбный промысел, потому что Белое море покрывается льдом на семь-восемь месяцев в году. Поэтому поморы вынуждены были искать других способов выхода из этого явно невыгодного для себя положения. Еще с начала XVI в. рыбаки западного берега Белого моря стали ходить весной на рыбный промысел на Мурман. В связи с этим они совершали утомительные путешествия на север через весь Кольский полуостров по снежному насту. Это были, можно сказать, такие же промысловые экспедиции, снаряженные на средства состоятельных купцов или торгующих крестьян, как и те, что позже направились на Новую Землю и Свальбард [Nielsen 2004: 47–48].

Но в то же время в восточном направлении поморы имели гораздо более легкий доступ в Арктику, чем норвежцы, поскольку русская Арктика есть не что иное как продолжение российского материка на восток и северо-восток. Поморы издавна охотились на тюленей на льдах и побережье Белого моря, а в XVI и XVII веках они постепенно расширили зону берегового промысла к востоку, в направлении Канина Носа и Печоры, а затем и далее — к Новой Земле. В XVII в., а возможно и несколько раньше, поморы стали здесь даже зимовать.

На этой ранней фазе поморы двигались «встречь солнцу», в том направлении, где Сибирь и Арктика сливаются. Возможно, для их региональной идентичности восток и север были одинаково важны. Согласно широко распространенному среди историков Русского Севера взгляду поморы внесли чрезвычайно большой вклад в территориальное расширение России. Именно с Русского Севера в начале XVI в. началось великое продвижение к востоку, в Сибирь. Поморы открыли торговый путь в Мангазею, купеческий город на реке Таз. Позже они проложили дорогу и далее на восток, в Сибирь и к Тихому океану. Даже «покоритель Сибири», знаменитый Ермак, которого традиционно считают донским казаком, согласно мнению некоторых архангельских историков являлся выходцем с севера и родился скорее на берегах Северной Двины, чем на берегах Дона. Именно они, поморы, «завезли» в Сибирь сельское хозяй-

ство и торговлю, плотницкое ремесло и судостроение. Они же открыли и Русскую Аляску. Не случайно ее первый губернатор, помор Александр Баранов, назвал основанную здесь столицу Ново-Архангельском [Булатов 1998, Окладников 2008].

Как следует из источников, Свальбард, или Шпицберген, стал важным в русском северном дискурсе только в 1870–1871 гг., когда шведско-норвежские власти обратились к русскому правительству с предложением согласиться передать суверенитет над ним Норвегии. Совершенно неожиданно Свальбард стал тогда в России предметом всеобщего внимания и горячего интереса. М.К. Сидоров, известный сибирский золотопромышленник и патриот Русского Севера, выдвинул идею, что Свальбард принадлежит России с незапамятных времен [Сабанин 1921, Jacobson 1923]. Стала популярной легенда государственного крестьянина Вологодской губернии Антона Старостина, который выступил с утверждением, что его предки плавали на Свальбард задолго до основания Соловецкого монастыря, т.е. до 1435 г. [Тихомиров 1898: 17–19].

Вопрос о том, когда поморы впервые посетили Свальбард, является одним из самых противоречивых в истории архипелага. Последние 30 лет археологи занимались раскопками поморских становищ на Свальбарде. Полученные при этом материалы позволили исследователям разных стран подготовить и успешно защитить три докторские диссертации. Речь идет о Вадиме Старкове¹ (Россия), Мареке Ясинском (Польша), Туре Хульгтрен (Норвегия) [Старков 1991, Jasinski 1993, Hultgreen 2000].

Старков основывает свои заключения прежде всего на данных дендрохронологии и приходит к выводу, что русские промысловики впервые высадились на архипелаге в первой половине XVI в., если не ранее, т.е. задолго до открытия его экспедицией нидерландца Виллема Баренца в 1596 г.

Тура Хульгтрен, со своей стороны, ставит под сомнение метод Старкова и полагает, что начало деятельности поморов на Свальбарде правильнее было бы датировать началом XVIII в. Это подтверждается первым ясным упоминанием поморских промыслов на Груманте в русских письменных источниках. Против позиции Старкова говорит тот факт, что какие-либо упоминания о русских и их промысловых стоянках отсутствуют в английских и голландских источниках и литературе, появление которых сопровождало обширные китобойные промыслы англичан и голландцев на Свальбарде в XVII в. [Arlov 1987]. Между тем некото-

¹ Старков Вадим Федорович, д.и.н., ведущий научный сотрудник Института археологии РАН, руководитель группы арктической археологии (отдела славяно-русской археологии).

рые из поморских становищ представляли собой большие бревенчатые сооружения с высокими деревянными крестами, которые должны были бы бросаться в глаза на фоне пустынного арктического пейзажа.

Но каким бы ни был правильный ответ на этот вопрос, никто не может отрицать, что использовать природные ресурсы Свальбарда русские люди стали гораздо раньше, по меньшей мере за 100 лет до появления там норвежцев. Хорошо известно, что жители города Хаммерфеста были первыми среди норвежских промысловиков, кто в конце XVIII в. попытался организовать плавания на Шпицберген. И они заимствовали знания и опыт у поморов, которые фактически стали учителями норвежцев в шпицбергенских промыслах. Самый ранний опыт норвежцев был основан на использовании поморских судов частично с командами и гарпунерами [Reimert 1980, Arlov 1996]. Однако прочные основы норвежские промыслы на Свальбарде приобрели лишь с 1819 г., когда британский торговец Джон Райс Кроу, проживавший в Хаммерфесте, снарядил свою первую экспедицию на архипелаг. С тех пор норвежские промысловые экспедиции на Свальбард стали ежегодными, и около тридцати лет они происходили одновременно с экспедициями поморов.

Русские промыслы на Шпицберген постепенно пришли в упадок, и к середине XIX в. плавания поморов прекратились. Почему так случилось? Некоторые утверждают, что поморов вытеснили норвежцы. Благодаря тому что побережье северной Норвегии свободно ото льда круглый год, они имели возможность достигать берегов Свальбарда раньше, чем поморы, которым приходилось ждать, пока Белое море освободится ото льда. Когда в июне или июле поморы появлялись на архипелаге, они якобы часто обнаруживали, что их становища уже заняты норвежцами. Некоторые даже считают, что норвежцы были замешаны в случаях групповых убийств поморов [Jasinski 1993: 62–63]. Однако это предположение не подтверждается источниками. Скорее всего, команда судна умерла от цинги или других болезней, а не была убита, что вообще представляется нереальным.

Уже в период наполеоновских войн стало заметно, что поморские промыслы сокращаются. Количество русских судов, ежегодно посещавших Шпицберген во время бума с 1780 по 1800 гг., сократилось с 12–14 до 2–3 к 1820 г. [Hultgreen 2000: 284]. В нашем распоряжении есть несколько источников, которые проливают свет на этот вопрос. Так, чтобы выяснить причины упадка промыслов на Груманте, архангельский губернатор в 1830 г. провел опрос промысловиков и торговцев в Архангельске и на Мезени. В своем большинстве ответы указывали три причины.

1. Поголовье моржей, тюленей и птиц на Свальбарде (вследствие их массового истребления) уже значительно истощено.

2. С поморами близ побережья Свальбарда в последнее время происходит слишком много несчастных случаев, сопровождающихся гибелью судов и людей.

3. Происходит постепенная утрата навигационных знаний и навыков поморами, плавающими на архипелаг [Ibid. 300–301].

Другой источник, датируемый 1850 г., в качестве причины указывает на недостаток у поморов средств для организации промысловых экспедиций. Выходит, что ни в одном из источников нет разговора о норвежцах. А норвежцы были бы упомянуты, если бы именно они представляли для поморов главную проблему. Зато позднее, с 1860-х годов, когда норвежские шхуны двинулись в восточном направлении в русские воды на промысел у Новой Земли и вдоль ледяной кромки устья Белого моря, поморы немедленно стали жаловаться на них местным властям [Nielsen 2004: 90–94].

Между тем похоже, что некоторые поморы-судовладельцы покинули Свальбард вовсе не потому, что собирались совершенно прекращать зверобойный промысел. Сообщения с Новой Земли свидетельствуют, что именно там в 1830–1840-х годах произошло оживление промыслов в связи с удачной охотой на белух. Возможно, есть основания считать, что промысловики в ряде случаев стали покидать Свальбард для того, чтобы со всей энергией заняться промыслом на Новой Земле или в Мезенском заливе. Устьянские промыслы приобрели большое значение в 1840–1850-х годах [Бернштам 2009: 88–90]. Можно сказать, что в некоторых случаях факторы привлекающие не менее важны, чем факторы вытесняющие.

В XIX столетии полярный промысел был новой для Северной Норвегии отраслью, и далеко не все считали его общественно значимым. По мнению многих высокопоставленных людей, сложности, связанные с хозяйственной жизнью Северной Норвегии, проистекали из того, что большинство ее населения было связано с рыбной ловлей, непредсказуемый и переменчивый характер которой неблагоприятно сказывался на менталитете людей. Жители Северной Норвегии жили хорошо, когда рыба ловилась хорошо, и, как говорится, не думали о будущем. В результате у них якобы отсутствовала здоровая трудовая мораль и способность к планированию своего экономического положения [Elstad 1991: 586–598]. Центральные власти высказывали пожелание, чтобы люди активнее занимались земледелием, «этим творческим началом, которое составляет душу государственного организма и основу осуществления всех полезных действий» [Sejersted 1978: 126]. При этом разъяснялось,

что данная отрасль экономики могла бы в большей степени приобщить северонорвежское население к цивилизации, научив его думать о будущем и пожинать плоды своего труда в отдаленной перспективе.

В Финнмарке так называемые квены, то есть финские переселенцы из Северной Швеции и Великого Княжества Финляндского, уже проявляли инициативу, и пышные ячменные поля в долине Альты питали надежды чиновников на то, что земледелие может стать важной хозяйственной отраслью в губернии. Но к середине XIX в. стало ясно, что земледелие, за исключением района Альты, вряд ли может быть основой экономики в Финнмарке. Аграрный оптимизм сник, и взамен «самого благородного из занятий» широко развернулся промысел моржей и тюленей на Шпицбергене, который был лотереей в гораздо большей степени, чем рыбный промысел в фиордах и у морских берегов. Так, Фредерик Руде, пробст Западного Финнмарка, был обеспокоен тем, какое влияние зверобойный промысел может оказать на характер прихожан и их способность вести «упорядоченное» хозяйство. Слишком часто промысловики предпочитали после удачного летнего промысла проводить остаток года в бездельствии. Им не удавалось отложить денег про запас, так как они тратили весь заработок в первую половину зимы. Потом начинали брать товары в кредит у судовладельцев, надеясь на хорошую добычу следующим летом. В результате «их состояние почти не зависит от того, вернется ли судно пустым или с добычей, потому что у них в собственности никогда ничего нет» [Rode 1842: 191].

Отчет Руде напоминает тот скептицизм, с которым относились к промысловикам российские чиновники в середине XIX в. В министерствах Санкт-Петербурга также считали, что поморам следует больше делать ставку на земледелие, а не искать пропитания где-то все ближе и ближе к Северному полюсу. При этом утверждалось, что полярный промысел деморализует и что команды российских промысловых шхун якобы все время ухудшаются в этом отношении. Из-за этого происходили несчастные случаи, вплоть до бунта на судне «Григорий Богослов» в 1851 г., который, как оказалось, окончательно похоронил русский промысел на Шпицбергене [Визе 1948: 86–87.]. Но в Норвегии официальный скептицизм был слабее, и амтманы в губерниях Финнмарк (например, Ярлсберг и Ларвик) отнеслись к ледовому промыслу скорее положительно. И примерно с 1870-х годов в норвежской национальной литературе стало уделяться все большее внимание жизни прибрежных поселков и морякам, а не только норвежскому крестьянину, как прежде.

Раньше всего это изменение проявилось в творчестве Бьёрнстjerne Бьёрнсона, который в 1868 г. написал стихотворение «Норвежский мо-

ряк». В нем он утверждает, что «обрывистый норвежский берег — это материнская грудь страны». А Осмунд Олавсон Винье писал после посещения «столицы тюленьего промысла» Тёнсберга в 1870 г. так: «Сухопутные жители хороши по-своему, но моряки <...> во многом лучше». Он считал, что моряки — люди более широких взглядов благодаря своему общению с иностранцами и что в результате всех испытанных ими опасностей у них более доброе сердце [Vinje 1870: 162].

Показательно, что во второй половине XIX в. мы видим схожий поворот в отношении к поморам в связи с возросшим у российских властей интересом к Арктике. Теперь появились более положительные представления о поморском менталитете. В центре внимания оказались поморские «стремление к свободе», «настойчивость» и «бесстрашие». Способствовали этим моральным качествам два обстоятельства: во-первых, отсутствие на Севере дворян-землевладельцев и крепостного права, во-вторых, дерзкие плаванья поморов в Ледовитом океане [Бернштам 2009, Engelhardt 1899].

Полярный промысел действительно облагораживал человека, даже несмотря на то, что результат его всегда был ненадежен и непредсказуем. Яркой метафорой является бытующее в поморской культуре представление о море как о «поле», с которого собирают урожай: «Море — это наше поле. Оно нас поит и кормит» [Бородина-Морозова 1947: 154]. Но такую же метафору мы встречаем и в прибрежной Норвегии, например у Винье в его описании зверобойного промысла из Тёнсберга: «Море представляет собой поле, а шхуна — это плуг». Подобные формулировки можно найти и у Карла Петтерсена (1826–1890), поборника школ в Северной Норвегии, геолога и полярного политика, который так много сделал и для развития полярных промыслов, и для повышения их статуса [Vogten 1992]. Он пишет о северонорвежских зверобойных промысловиках в 1871 г.: «Эти умелые бесстрашные люди, которые ежегодно с веселым сердцем и хорошим настроением отправляются на север, чтобы собрать урожай в этих плодородных, но холодных и покрытых льдами полях» [Tromsø Stiftstidende. 1871. 12. 03].

Промыслы в Арктике в эти давние времена привлекали множество людей. И заманчиво было бы узнать, как они познавали и воспринимали арктическую природу Свальбарда и других полярных архипелагов. Однако это был простой народ, не привыкший выражать себя в речах и письмах. Немалая его часть была просто неграмотна. Самое большее, на что мы можем надеяться, — это на сохранившиеся устные предания. Но с норвежской стороны записано их было мало. С русской же стороны, напротив, у нас есть из чего выбирать благодаря исключительно развитому на Русском Севере устному народному творчеству.

Уже к середине XIX в. Русский Север получил всеобщее признание со стороны фольклористов как заповедный край, хранитель богатейшего культурного наследия русского народа. Именно леса Севера сохранили от забвения бесценные образцы старинной русской деревянной архитектуры, древние былины и героические поэмы. И богатое устное наследие Груманта хорошо вписывается в эту картину [Бородина-Морозова 1947].

В Европе с начала XIX в. наблюдается постепенная переоценка отношения к природе Арктики. Ранее дикая природа, равно как и все ее проявления, находящиеся вне человеческого контроля, рассматривались как уродливые и опасные. Но теперь она стала представляться чем-то прекрасным, но в тоже время подавляющим и изменчивым. Арктическая природа видится возвышенной и потрясающей. При этом мы можем уверенно утверждать, что эстетическая переоценка со стороны части культурной элиты лишь постепенно и медленно распространилась и на страны европейской периферии, каковыми тогда были Норвегия и Россия. И еще медленнее она спускалась по «социальной лестнице» от культурных элит к тем, кого называют «простым народом». Видение природы в народных сказках норвежцев, записанных в XIX в., свидетельствует о том, что норвежские крестьяне еще смотрели на природу как на что-то некрасивое и опасное [Høystad 1998].

Опубликованный недавно в Норвегии учебник по культурологии напоминает, что природа сама по себе не представляет что-то возвышенное: «Возвышенное — это (субъективное. — *Й.П.Н.*) двусмысленное чувство благоговения и страха, очарования или отвращения». И эти чувства рождаются у наблюдателя, только когда он немного отступает от бездны или от крутого утеса, чтобы осмыслить впечатления, производимые на него всеобъемлющей природой [Sørensen & Høystad et al. 2009: chap. 6].

Охотник во время зимовки, конечно же, не располагал ни подобной возможностью, ни временем, чтобы перенести себя в безопасное положение и предаться возвышенным и абстрактным мыслям. Он постоянно находился в опасности, и его положение оставалось рискованным и ненадежным до тех самых пор, пока охотник не покидал остров. И даже тогда ему предстоял еще переход через океан, который тоже мог привести к гибели.

Фольклорные материалы, которые сохранились со времени посещения Свальбарда–Груманта, ясно указывают, что поморы-охотники были чужды вышеупомянутых европейских эстетических переживаний. Примечательно в этом отношении содержание песни, которую поморы

обычно пели во время морского перехода на родину, в Архангельск, после годичной зимовки на Груманте. А может быть, они пели ее и во время пути на Грумант, чтобы подготовиться к тем трудностям, которые ждали их впереди. Это поэтическое описание сборов артели промышленников, мужественных *груманланов*, и их плавания через океан, порой с заходом в северную Норвегию и Финнмарк. В тексте сообщается об истории зимовки на Свальбарде, рисуется весь годичный промысловый цикл. Как и на каких животных поморы попеременно охотились осенью, зимой и весной. Как они избегали опасностей, подстерегавших их, пока, наконец, поморы с облегчением не отчаливали от берега на своих *лодьях* и не направлялись обратно, к Белому морю¹.

Но начиналась песня с прибытия на Грумант и отчаянного поиска старого становища, которое, в конце концов, было благополучно найдено. Затем, судя по песне, охотники перебирались в небольшие избушки, которые располагались за много километров от главных построек с тем, чтобы во время зимней охоты они могли охватить промыслом более обширный район. После этого следуют первые предупреждения об опасностях и случайностях, подстерегающих охотников в преддверии их смерти: «По избушкам жить опасно, не пришла бы смерть напрасно». В заключение приведем отрывки текста с описаниями охоты в различные сезоны.

*Мы кулемки становили,
Псечей черных наложили,
А оленей диких славно
Мы стреляли преисправно
Белый ошкуй господин,
Он к нам часто приходил
Дикарино мясо кушать
И у нас в избах послушать,
Что мы говорим,
А мы пулю в бок дадим
<...>
Как светлее стали дни,
С разволочных потянулись,
В станову избу пришли,
Всех товарищей нашли.*

¹ Эта песня в нескольких версиях существовала уже в XVIII столетии. Приведенная здесь была опубликована в 1849 г. в журнале «Отечественные записки».

*Как великий пост пришел,
Слух до всех до нас дошел,
Как моржи кричат, гремят,
Собираются нам велят.
Карбаса мы заправляли
И моржов мы промышляли
По расплавам и по льдам
По заливам, по губам
И по крутым берегам.
А моржов мы не боимся
И стрелять их не стыдимся.
Мы их ружьями стреляли,
Их носками понимали.
<...>
Их спицами кололи,
Промышляли мы довольно
И поехали на лодью.
И лодью мы нагрузили,
И отправились мы в ход,
С Грумантом прощались,
Прощай, батюшка ты Грумант!
Ты, Грумант батюшка, страшен,
Весь горами овышен,
Кругом льдами обнесен,
На тебе нам жить опасно,
Не пришла бы смерть напрасно.*

Библиография

Бернитам Т.А. Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.

Бернитам Т.А. Народная культура Поморья. М., 2009.

Бородина-Морозова Е. Сказания и песни о Груманте // Север. 1947. № 9.

Булатов В.Н. Русский Север. Книга вторая: встречу солнца (XV–XVII вв.). Архангельск, 1998.

Окладников Н.А. Российские Колумбы. Мезенские полярные мореходы и землепроходцы (XVI — начало XX века). Архангельск, 2008.

Перевалов В.А. Ломоносов и Арктика. Из истории географических открытий. М.; Л., 1949.

Сабанин А.В. Россия и Шпицберген // Вестник Н.К.И.Д. 1921. 1 июля. С. 44–45.

Тихомиров Вс. Из прошлого. Русские промыслы на Груманте (Шпицбергене) // Русское судоходство. 1898. № 195.

Arlov Th. B. Nytt lys over Svalbards oppdagelse. Heimen 1987, 2.

Arlov Th. B. The History of Svalbard. 2 ed. Trondheim, 2003.

Armstrong T. Historical and current uses of the Northern Sea Route, Part I. IN-SROP working paper no. 28, Lysaker: The Fridtjof Nansen Institute, 1996.

Boele O. The North in Russian romantic literature // Studies in Slavic literature and poetics. 1995. Vol. 26.

Bomann-Larsen T. Den evige sne. Oslo, 1993.

Elstad Å. Mentalitet og økonomi i Nord-Noreg 1750–1950 // Historisk Tidsskrift 1991. № 4.

Engelhardt A.P. A Russian Province of the North. Westminster : Archibald Constable and Company, 1899.

Hultgreen T. Den russiske fangsten på Svalbard. En reanalyse av arkeologiske og historiske kilder. Doctoral thesis, University of Tromsø, 2000.

Høystad O.M. Paradoks i konstruksjonen av nasjonal identitet. Naturen i folkediktinga og nasjonalromantikken // Samtiden. 1998. 2/3.

Jacobson G. En Spetsbergenfråga för femtio år sedan // Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri. 1923. 17.

Jasinski M. Pomors in Grumant. Archaeological Studies of Russian Hunting Stations in Svalbard, vol. 1–2. Doctoral thesis, University of Tromsø, 1993.

Jasinski M. Promysljennik, Kotsj, Izba. Resultater av nyere forskning om russisk fangstvirksomhet på Svalbard // Sørheim & Johannesen (eds.). Svalbard fra ingemannsland til del av Norge. Rapport No. 1995. 3: 228–256. NTNU, Trondheim.

Nielsen J.P. Ishavet er vår åker // Drivenes E.A. & Jølle H.D (eds.). Norsk Polarhistorie. 2004. Vol. 3. Rikdommene. Gyldendal: Oslo: 47–109.

Okhuizen Ed. Historical and current uses of the Northern Sea Route, Part II. IN-SROP working papers. Lysaker: The Fridtjof Nansen Institute, 1998.

Reimert P.K. Hammerfest — Norges første ishavsbys 1778–1802. Heimen, 1980.

Sejersted F. Den vanskelige frihet 1814–1851, vol. 10 // Knut Mykland (ed.). Norges historie. Oslo, 1978.

Starkov V. Spitsbergen in the System of Russian Seafaring. Unpublished doctoral thesis, Archive of Tromsø Museum. Tromsø, 1991.

Storå N. Russian walrus hunting in Spitsbergen // Etudes/Iunit/Studies 1987. 11 (2): 117–138.

Vorren T. Karl Pettersen. Ildsjel og banebryter // Ottar. 1992. Nr 191. Tromsø.

ПОЛОВОЗРАСТНОЙ АСПЕКТ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

М.В. Пулькин

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТРОЛЬ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА в XIX — НАЧАЛЕ XX в. (по материалам Олонецкой губернии)

Статья подготовлена при поддержке Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов»

Общеизвестно, что выбор вариантов поведения для каждого индивида крайне ограничен. Давление социума, государственный контроль, собственные представления, «комплексы» той или иной личности с древних времен стали ограничителями индивидуальных предпочтений. Все эти факторы неповторимы для каждой эпохи, они определяются «объективными закономерностями развития конкретного общества» и в то же время могут рассматриваться «как одна из его важнейших типологических характеристик» [Марасинова 2008: 3]. В этой связи в современной литературе подчеркивается особое значение социального контроля: он рассматривается как «более эффективное средство обеспечения законопослушности граждан, чем контроль репрессивный, карательный». Более того, ведущая роль в формировании социального контроля отводится культуре, «преисполненной высоких нравственных требований». Эти общественные императивы обеспечивают «более действенный контроль над нарушением норм», чем такая культура, которая воспринимает контроль только как причинение боли своим «оступившимся чадам» [Брэйтуэйт 2002: 29].

Цель данной статьи заключается в исследовании действия составных элементов социального контроля, заключающихся, по мнению автора, в

нормативном давлении со стороны крестьянского сообщества, семейных традициях, традиционных стандартах жизни церковного прихода и в целом в православных этических нормах, а также в становлении и росте влияния систематического начального образования.

В современной науке социальный контроль рассматривается как «механизм самоорганизации (саморегуляции) общества путем установления и поддержания в данном обществе нормативного порядка, устранения, нейтрализации или минимизации нормонарушающего (девиантного) поведения» [Гишинский 1998: 14]. Проблема социального контроля является одной из определяющих при анализе общественных изменений и изучении опыта поддержания стабильности социума. Первая мысль, которая возникает при обращении к этой проблеме, связана с государственным аппаратом. Однако возможности государства, связанные с контролем над жизнью граждан, оставались незначительными. Система местных органов власти, в том числе полиция, постепенно увеличивая число служителей закона и количество областей контроля, обретая все новые полномочия, все же оставалась малоэффективной и проникала далеко не во все сферы жизни граждан. Доминирующим средством социального контроля оставалось крестьянское сообщество, компетенция которого не претерпевала существенных изменений в течение изучаемого периода, опираясь не столько на нормы закона, сколько на традиции, заветы предков и собственные, крестьянские представления о нормальном, социально приемлемом поведении. Эти представления не всегда совпадали с законом и порой казались явно странными, а то и преступными, «дикими», с точки зрения европеизированной элиты российского общества, но их альтернативой мог стать только хаос: критики существующих порядков оказывались неспособны разработать иные пути поддержания стабильности общества.

Отклоняющееся поведение связано с общественно опасными деяниями. По утверждению С. Московичи, «общество, имеющее прочные практические и правовые устои, терпимо по отношению к отклоняющимся или неконформным явлениям», но при нарушении социальной стабильности угроза, исходящая от девиантных проявлений, существенно возрастает [Московичи 1998: 65]. Эпоха перемен вынуждает соответствующие структуры уделить большее внимание отклоняющемуся поведению, фиксировать и внимательно изучать те или иные нарушения устоявшихся норм. Всевозможные преступления против личности, судя по документам, встречались в истории Европейского Севера постоянно, причем имела отчетливая тенденция к их численному росту, увеличению масштабов. Это стало частью общероссийской тенденции. Как

писал современник событий, «преступность в пределах Европейской России несомненно увеличивается и увеличивается в прогрессии, превышающей рост населения» [Тарновский 1899: 142].

Важная роль в сложившихся в течение веков методах социального контроля отводилась церковным сообществам, среди которых наиболее массовой формой стал приход. При осуществлении социального контроля на приход возлагались разнообразные задачи. Наиболее заметными стали функции, связанные с исповедью [Бернштам 2005: 245]. В течение всего доступного для изучения периода отказ от участия в таинстве покаяния рассматривался как проявление политической неблагонадежности и мог повлечь за собой ограничение в правах. Другим направлением контроля стало венчание. Осуществление таинства брака находилось под неусыпным контролем приходского духовенства, призванного выявить возраст вступающих в брак, отсутствие между ними близких степеней родства, добровольность заключения брачного союза. Венчаться разрешалось только в собственном приходе, что при отсутствии конкуренции приводило к злоупотреблениям. Многие другие формы и методы социального контроля, связанные с приходом, подробно рассмотрены в монографиях Т.А. Бернштам (например, [Бернштам 2000]).

Являясь важнейшим элементом контроля, приходское духовенство в то же время само становилось объектом неусыпного надзора, во-первых, со стороны прихожан и, во-вторых, со стороны духовного начальства. Прихожане осуществляли контроль косвенным образом. Известно, что материальное благополучие духовенства в значительной мере зависело от «доброхотства» крестьян, их готовности предоставлять служителям церкви средства к существованию и земельные наделы. Все попытки духовной власти поменять ситуацию в данной сфере, найти стабильные и не зависящие от воли прихожан альтернативные формы обеспечения духовенства не увенчались успехом. В ряде случаев, особенно в XVIII в., духовенству могло угрожать и избиение, и угроза расправы.

Но и сама духовная власть во все большей степени стремилась контролировать приходское духовенство. Это начинание осуществлялось в деятельности благочинных, регулярно посещающих приходы. Они же составляли отчеты, служащие первичным материалом для епархиальных отчетов. Оценивая церковное влияние в целом, следует отметить, что оно оказалось разносторонним и приобретало различные черты в те или иные исторические периоды. По сути дела, церковь в обществе выполняла ту функцию, которую сегодня принято называть «профилактикой преступности». Но сфера ее компетенции оказалась значительно шире. При этом иногда церковь выступала источником отклоняющегося

поведения. К помощи полиции прибегали при столкновениях с радикальными сторонниками старообрядческого вероучения, для решения вопросов, связанных с конфликтами между духовенством и прихожанами [Пулькин 2009: 317].

Возможности российского общества противопоставить негативному поведению иные, «правильные», одобряемые нормы, а также эффективную карательную систему оказывались небольшими и имели тенденцию к сокращению. Речь шла о крайне немногочисленном полицейском аппарате, в котором важнейшая роль отводилась полицейским урядникам. Современник событий так описывал их предназначение. «Без действия полицейского урядника мало кто из администрации обходится. Первоначальное расследование уголовного дела в деревне и розыск по горячим следам всецело зависят от того же полицейского чина, потому что сюда судебная и полицейская власть не скоро может прибыть, ибо и самые донесения о происшествиях они могут получить не ранее как через несколько дней» [И. Л-н 1902: 3].

В начале XX в. закон возлагал на полицию «предупреждение готовящихся, раскрытие совершившихся и пресечение обнаружившихся преступных деяний». Все эти меры осуществлялись в тесном взаимодействии с судебной властью. При получении информации о преступлении полиция обязывалась «тщательно охранять следы преступлений», принимать «безотлагательно самые энергичные меры к обнаружению и в надлежащих случаях задержанию виновных». Далее следовало перейти к «первоначальному дознанию», которое «произвести быстро и толково» [Степанов 1913: 7].

Однако соотношение неписанных норм и закона, судебных решений оставалось непростым: обычное право могло как противостоят законодательным нормам, так или усиливать, дополнять их. Северные крестьяне не любили выносить сор из избы и нередко решали споры на сходах, минуя суд. Как правило, крестьянская община «служила общему благу и тратила свои средства на то, чтобы избавиться от нарушений правил внутри самой общины и от бюрократического вмешательства» [Хок 1993: 147]. Во всяком случае, неизвестный автор записки о «Примеченном образе правления в деревнях разного рода государственных крестьян» писал, что на сходах нередко «определяются прошения о заведении земель, <...> которые еще в канцелярии неизвестны», а также многие другие проблемы, способные привести или уже приведшие к девиантным проявлениям [АСПБии. Ф. 3, оп. 1, д. 380, л. 148]. Наконец, современник событий А. Лялош, оценивая положение дел в Олонецкой губернии, отмечал, что «общинный дух очень силен в Олонецкой губернии и нити, связующие олонецких сообщников воедино, сделаны из

крепкого материала» [Лялош 1874: 220]. В то же время в Олонецкой губернии из-за слабого развития системы путей сообщения «чиновничество от народа дальше, чем в остальной России» [Там же: 236].

Проблема социального контроля осложнялась отсутствием подготовленных чиновников и неурядицами, связанными с открытием (в связи с реформами) многочисленных новых органов власти. Эти рассуждения весьма широко распространены в трудах историков. В 1915 г., подводя первые итоги судебным реформам императора Александра II, Н.П. Мухин подчеркивал остроту кадровой проблемы. По его данным, чиновники «избегали приезда в Олонецкую губернию». При этом особенно тяжелой оставалась «служба исполнительных чинов полиции, обязанных производить не только дознания, но и следствия». Приговоры уголовной палаты «десятки лет не приводились в исполнение и накапливались сотнями». Положение обвиняемых также оказывалось незавидным: они «томились по несколько лет в заключении, ничего не зная о положении дела». Но и удачное завершение судебного процесса имело плачевные последствия: «для объявления приговора привлеченное к делу лицо с места своего жительства вызывали в Петрозаводск иногда за 700 верст». Это отвлекало от работ, «лишало всякой возможности обжаловать приговор в срок» [Мухин 1915: 8].

Реформирование судебных органов также оказалось непростой задачей. Одним из первых начинаний в деле преобразования судебной системы стало появление мировых судов. По ряду причин, «главным образом финансового свойства, а также по недостатку в личном судебном персонале повсеместное осуществление судебного преобразования сильно замедлилось». Поэтому к 1894 г. двадцать три губернии, включая Олонецкую, «оставались при старом дореформенном суде». Формирующееся в губернии земство «неоднократно через своих представителей возбуждало ходатайства перед правительством о введении в Олонецкой губернии суда присяжных» и открытии окружного суда. В мае 1894 г. это начинание осуществилось.

Исследование, проведенное в связи со всеми перечисленными реформами, показало, что «число лиц местного населения, обладающих личным и имущественным цензом для исполнения обязанностей присяжных заседателей», оказалось равным 1600 чел. В феврале 1898 г. император утвердил мнение Государственного совета о введении суда присяжных в Олонецкой губернии, а в июле 1898 г. состоялось торжественное открытие суда присяжных заседателей [Там же: 16].

Но для того чтобы эффективно предотвращать девиантные проявления, деятельность судебных органов оказывалась недостаточной.

Остро ощущалась необходимость в воспитании законопослушных граждан. Это стало одним из факторов, создавших систему начального образования. Ее усилия были направлены на ускоренную адаптацию подрастающего поколения к существующим порядкам, воспитание законопослушных граждан. Как говорилось в отчетах благочинных начала XX в., «с увеличением числа грамотных нравственность в народе возвышается, что показывает отсутствие нескромных песен и игр и прекращение увеселений в установленные святой церковью посты» [НА РК. Ф. 25, оп. 20, д. 9/96, л. 147]. В труде А. Чупрова, написанном в конце XIX в., содержатся аналогичные выводы, подкрепленные статистическими данными. Как оказалось, лица, «прошедшие хоть какую-либо школу», составляют среди осужденных «самый ничтожный процент, а именно 2 %»; 25,8 % относятся к числу грамотных, а 72,2 % осужденных за различные преступления неграмотны [Чупров 1884: 635–636].

В конечном счете благодаря образованности в народе росло «тяготение к нормам писаного закона, ограждающего личность от судейского произвола и предоставляющего больший простор для ее самоопределения» [Бржеский 1902: 76]. Однако влияние школы не следует преувеличивать. В начале XX в. заметный рост числа учащихся, как подчеркивал В.А. Копятеквич, совпал с ощутимым ростом разнообразных форм девиантного поведения [Копятеквич 1914: 21]. Длительное время находясь в деревне, учителя менялись не в лучшую сторону: «Грубая среда, в конце концов, заглушает в них все доброе, святое, и они ничем не отличаются от неграмотных серых мужиков» [Родин 1910: 7].

Общественное мнение также не могло стать серьезным фактором, препятствующим девиантным проявлениям. Его влияние, особенно в городах, становилось в течение изучаемого периода все менее значимым. Важным является и другое обстоятельство. У общества отсутствовал некий единый идеал, противопоставляемый девиантным образцам поведения. В Средние века таким идеалом могли послужить жития святых. По мере роста секулярного сознания использование этой разновидности литературы в поисках идеалов, применимых к повседневной жизни, оказалось маловероятным. Более того, память верующих нередко противопоставляла благочестивых предков и забывающих о христианской морали современников, косвенным образом санкционируя девиантное поведение. Общепринятые нормы вообще трудно точно определить, в результате чего девиантность принимает огромное множество промежуточных форм между отклоняющимся и одобряемым обществом поведением.

Подводя итоги, отметим, что в ответ на проявления девиантности, угрожающие общественному спокойствию и «благочинию», принимались жесткие меры, в той или иной степени связанные с социальным контролем. Но судебные приговоры, наказания виновных сами по себе не были способны противостоять девиантным проявлениям, число которых постоянно и существенным образом увеличивалось. Одним из существенных факторов, осложнявших социальный контроль, стала кадровая проблема: число подготовленных работников, способных вести следствие и выносить приговоры, опираясь на сложное законодательство Российской империи, оставалось в Олонецкой губернии небольшим и слабо увеличивалось на протяжении всего XIX в. Многие девиантные проявления, представляющие общественную опасность, не укладывались в рамки действующего законодательства, подлежали церковному суду. Но и здесь возникали существенные сложности как в разграничении полномочий церковного и светского судов, так и в гибком и быстром реагировании на происходящие события.

Другим существенным фактором, призванным решить ряд проблем девиантности, стало формирование и развитие системы народного образования. Не стоит видеть в увеличении числа школ лишь простой рост числа учреждений, дающих рациональные знания о мире, а в основном обучающих чтению и счету. Значение школ заключалось в преодолении сложившихся гендерных стереотипов, приучении молодежи к цивилизованным формам общения, расширении кругозора. Оценка влияния школ на девиантность является сложной исследовательской задачей. С одной стороны, школа вырывала мальчиков и девочек из крестьянской среды, где поведение в значительной мере определялось традиционными нормами, а отклонение от них нередко приводило к насилию по отношению к лицам, не согласным с освященным веками укладом. С другой стороны, школа открывала простор для формирования новых поведенческих стереотипов, не все из которых оказывались положительными. Кроме того, современники не без оснований указывали на печальный факт: живя среди крестьян, учителя постепенно впитывали не самые лучшие нормы поведения местных жителей и зачастую не могли стать препятствием на пути девиантных проявлений или даже просто служить примером для воспитанников.

Церковное влияние, наряду с образованием, могло стать заметным фактором, препятствующим развитию девиантных проявлений. В действительности нередко имело место обратное: деятельность некоторых представителей духовного сословия, их сознательный выбор или неосторожные поступки влекли за собой серьезные проблемы, рост

девиантных проявлений и напряженности в обществе. Существование приходов нередко было связано с многочисленными и разнообразными конфликтами, одни из которых обуславливались конфессиональными противоречиями (влияние старообрядчества, проблемы при осуществлении церковных таинств), а другие были связаны с имущественными вопросами. Те и другие проблемы существовали не раздельно, а значительно чаще оказывались переплетены. Ведь конфликтующий с прихожанами пастырь не мог рассчитывать на полную откровенность при таинстве исповеди, регулярное посещение богослужений и тем более на материальную поддержку со стороны прихожан в деле создания и поддержания церковного «благолепия». Духовная власть между тем подталкивала приходское духовенство к борьбе против старообрядческого влияния, еще более усиливая вероятность конфликтов с паствой, приводя к заметным противоречиям между крестьянами и священником, поневоле посягающим на устоявшиеся нормы поведения и освященные веками обычаи.

Библиография

Анзимирова М.Н. Причины нравственной физиономии женщины. Исторический очерк с приложением статей по женскому вопросу. СПб., 1901.

Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни. Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.

Брэйтуэйт Дж. Преступление, стыд и воссоединение. М., 2002.

Бржеский Н. Очерки юридического быта крестьян. СПб., 1902.

Гишинский Я. Социальный контроль над девиантностью в современной России: теория, история, перспективы // Социальный контроль над девиантностью в современной России. СПб., 1998. С. 8–17.

Девиантность и социальный контроль в России (XIX–XX вв.): тенденции и социологическое осмысление. СПб., 2000.

И. Л.-н. За Богом молитва, за Царем служба не пропадают // Олонецкие губернские ведомости. 1902. № 72. С. 3–4.

Копятевич В.А. Преступность в Олонецкой губернии за пятнадцатилетие. 1897–1911 гг. Петрозаводск, 1914.

Корель Л.В. Социология адаптаций: вопросы теории, методологии и методики. Новосибирск, 2005.

Лялош А. Сельская община в Олонецкой губернии // Отечественные записки. 1874. № 2. С. 218–237.

Марасинова Е.Н. Власть и личность: очерки русской истории XVIII в. М., 2008.

Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М., 1998.

Мухин Н.П. К двадцатилетию Петрозаводского окружного суда. В связи с пятидесятилетием судебных уставов императора Александра II. Петрозаводск, 1915.

Пулькин М.В. Православный приход и власть в середине XVIII — начале XX в. (по материалам Олонецкой епархии). Петрозаводск, 2009.

Родин И.М. Ответ на слова: «и несть избавляющего» // Вестник Олонецкого губернского земства. 1910. № 24. С. 7–8.

Сабанцев А.Н. Судебные учреждения Олонецкой губернии в конце XVIII — начале XX в. (проведение судебных реформ 1775 и 1864 гг.). Петрозаводск, 2005.

Степанов А.В. Инструкция чинам полиции по обнаружению и исследованию преступлений. Петрозаводск, 1913.

Тарновский Е.Н. Движение преступности в Европейской России за 1874–94 гг. // Журнал министерства юстиции. 1899. № 3. С. 140–152.

Чупров А. Некоторые данные о нравственной статистике России // Юридический вестник. 1884. № 8. С. 635–648.

Хок С.Л. Крепостное право и социальный контроль в России: Петровское, село Тамбовской губернии. М., 1993.

С.Б. Адоньева, Л. Олсон-Остерман

МАТЕРИНСТВО: ИНТИМНЫЕ ПРАКТИКИ ЖЕНСКОЙ ИЕРАРХИИ

Рождение детей — практика, определяемая биологической природой человека. Эта практика — базовая, она связана с существованием популяции как таковой. Организующие ее социальные институты принадлежат к корневым механизмам воспроизводства культуры. И, естественно, они тесно связаны с другими основополагающими социальными институтами общества, посредством которых осуществляется межпоколенческая трансляция отношений и смыслов.

«Каков бы ни был тип общества, — писал ван Геннеп, — жизнь конкретного человека обусловлена последовательными переходами от одного возраста к другому и от одного рода деятельности к другому. Там, где переход от одной деятельности к другой является жизненной вехой, он сопровождается особыми действиями» [Геннеп 1998: 9]. Один из таких переходов — рождение ребенка. Осмысление акта рождения

требует освоения новых жизненных стратегий, как интерпретационных, ментальных, так и поведенческих¹. Стереотипы поведения, которые инициирует родительский опыт, мы рассмотрим на материалах интервью, записанных от женщин разных возрастов (от сорока до восьмидеяти) в 1994–2009 гг. в северных деревнях России [ФА СПбГУ].

Деревенский опыт материнства, в том его виде, как он представлен в рассказах, существенным образом отличается от публичного советского дискурса материнства: о том, что матери растят «защитников отечества» или «советского человека», мы слышали редко и только в официальной ситуации [Адоньева 2009: 26–65]. В приватной речи деревенских женщин в качестве главной миссии матери определена молитвенная и магическая защита детей, как маленьких, так и взрослых, но не их воспитание на благо страны.

Посвящением в материнство были и остаются первые роды и организующая их ритуальная и социальная практики [Белоусова 2003: 339–370; Щепанская 1994: 15–27; 2001: 236–265; Rouhier-Willoughby 2008: 63–118]. Они претерпевали определенные изменения в течение советского периода жизни русской деревни. Самые старшие из наших собеседниц (женщины, рожденные в начале XX в.) рожали обычно дома, без медицинской помощи, основным помощником была свекровь и муж роженицы. Повитуха приглашалась в случае первых родов или если роды были трудными.

Женщины следующего поколения рожали как дома, так и в больницах, часто приглашали вместо повитухи акушерок, которые стали появляться в районных центрах, или «медичек» (медсестер, фельдшеров) из медицинских пунктов, которые к концу 1950-х годов были в деревнях уже почти повсеместно [Голубева 2010]. Тем не менее для лечения младенца, для его магической защиты они активно привлекали опыт старших женщин — матерей и свекровей, а также «знающих» бабушек. Женщины, рожденные в 1930–1950 годах, в основном пользовались государственной медициной: рожали в больницах либо приглашали врача домой.

Различия между социальным институтом материнства, созданным советской властью, и институтом материнства крестьянским, сохранявшимся вплоть до конца 1960-х годов, а в своих магических практиках советскую власть пережившим, — колоссальны².

¹ Идея о том, что роды являются обрядом перехода, вне зависимости от типа культуры представляется фактом, который на сегодняшний день не требует доказательств. См., например, антропологические работы, посвященные современным институтам родовспоможения [Davis-Floyd 1992, 1994].

² В этом отношении мы не можем согласиться с нашими коллегами, утверждающими подобную преемственность: [Белоусова 2003: 339–370; Rouhier-Willoughby 2008: 63–118].

Как нам представляется, преемственность советского и традиционного институтов материнства носит лишь внешний характер, поскольку в их основе лежат различные социальные процедуры, они производят различные социальные «продукты». Габитусы матерей крестьянских и советских не совпадают, хотя матерями называют и тех, и других.

Но прежде чем обратиться к анализу частных историй советских крестьянок и с их помощью попытаться понять, какая реальность конструировалась посредством материнских ритуалов и нарративов советской деревни, мы должны хотя бы в общих чертах представить тот мир, который был запланирован для женщин советским государством¹.

Первая марксистская брошюра о положении женщины — «Женщина-работница» — была написана Надеждой Крупской в 1899 г. в Сибири, где она находилась в ссылке вместе с В.И. Лениным. Тема возникла из наблюдений над деревенской жизнью, с которой она столкнулась в селе Шушенском. «Самое большее, — писала Крупская о русской крестьянке, — если женщина научит сына соблюдать посты и церковные обряды, бояться бога и старших, почитать богатых, научит смирению и терпению. <...> Только вряд ли от этого ее дети станут счастливее и свободнее, станут лучше понимать смысл слов: “все за одного, один за всех”, вряд ли будут лучше уметь добиваться справедливости и стоять за правду» [Крупская 1988: 14]. Речь шла о неправильных программах воспитания, которые, по мнению Крупской, задавались в традиционной крестьянской семье. Критика была направлена против обучения детей социальной вертикали — подчинению. Правильные программы — программы коллективизма: девиз «один за всех — все за одного». Через полвека английский антрополог Виктор Тэрнер назвал такой тип социальной организации «коммунитас» [Turner 1995]¹.

Отказывая крестьянским женщинам в понимании целей и задач воспитания, Крупская определила суть воспитания, каковой она должна стать для нового общественного строя: «Мы видим, что в большинстве случаев женщина-работница поставлена в полную невозможность разумно воспитывать своих детей. Она совершенно не подготовлена к роли воспитательницы: она не знает, что вредно, что полезно ребенку, не знает, чему и как учить его. <...> Как будет поставлено дело воспитания при социалистическом строе? Мы уже говорили, что социалисты хотят общественного воспитания детей. <...> Когда говорят об общественном воспитании детей, то под этим прежде всего понимают то, что забота о содержании детей будет снята с родителей и что общество обеспечит

¹ В своем описании мы исходим из положения Серля о том, что реальность создается посредством социальных практик [Searle 1995].

ребенку не только средства к существованию, но будет заботиться о том, чтобы у него было все, что необходимо для того, чтобы он мог полно и всесторонне развиваться» [Крупская 1988: 17].

Таким образом, за два десятилетия до октябрьского переворота была высказана мысль о необходимости общественного воспитания детей. Впоследствии в советской России эта схема была положена в основу организации института материнства и детства. 18 декабря 1917 г. был подписан декрет о гражданском браке и введении книг актов гражданского состояния. Через две недели ликвидировано Всероссийское попечительство по охране материнства. Его имущество было передано Отделу охраны материнства и младенчества при Наркомате государственного призрения. Первый комиссар государственного призрения — Антонина Коллонтай. «Для того чтобы женщина-мать могла работать и от этого не страдал бы ребенок — будущий производитель, — необходимо поставить трудящуюся женщину в более благоприятные условия, чем она находилась при капитализме, необходимо разгрузить ее от производительного труда по домоводству и воспитанию детей, переложив эти чисто семейные работы на коллектив» [Коллонтай 1923: 8].

Новая власть централизует управление организациями, которые занимаются материнством и детством: «Все обслуживающие ребенка большие и малые учреждения Комиссариата государственного призрения от воспитательных домов в столицах до скромных деревенских яслей, все они со дня опубликования данного декрета сливаются в одну государственную организацию и передаются в ведение Отдела охраны материнства и младенчества, чтобы составить неразрывную цепь с учреждениями, обслуживающими женщину в период беременности и кормления грудью» [Известия ЦИК 1918: 5]. Вопрос воспроизводства людских ресурсов становится государственным делом. Взращивать и воспитывать новых людей должны новые специалисты. За это отвечает государство. Из младенческого и раннего детского жизненного опыта поколений советских горожан постепенно изымаются те самые «материнские руки», о которых будут бесконечно твердить массовые тексты. Предшествовавший традиционный «обычный» опыт материнства новое государство отрицало полностью.

«Невежественные матери не могут знать, как правильно растить своих детей, для этого нужны не матери, а специалисты — медики. Материнство и младенчество становятся областью клиники» [Rouhier-Willoughby 2008: 63]. Институт патронажа вводится в советскую социальную практику в 1920-е годы: «Идея санитарно-просветительского

патронажа при консультации заключается в том, чтобы научить мать практически у нее на дому правилам гигиены и питания грудного ребенка» [Вассерман 1927: 455].

Автор статьи описал методику работы патронажа при Отделе охраны материнства и младенчества Наркомздрава и привел статистику за 1923–1926 гг. «Свои занятия с матерями сестры вели по отработанной мною для них схеме, рассчитанной в среднем на 4–6 посещений, причем сестрам вменялось в обязанность не только показать матери практически все правила ухода и кормления, но заставить ее все проделать при себе. <...> При снятии матерей с детьми с патронажа мы классифицировали их, руководствуясь следующими данными: успешные, т.е. те, которые усвоили все правила ухода и кормления; их было 61,8 %; не вполне успешные — это те, у которых отмечается какой-нибудь дефект в уходе или кормлении (например, все хорошо в кормлении, но свивают, или качают, или не гуляют); их было 14,8 %; и безуспешные — те, которые совершенно не поддавались влиянию санитарно-просветительского патронажа вследствие разных причин, т.е. тяжелых материальных и жилищных условий, некультурности матери, влияния бабушек и родственников» [Там же: 462]. Как можно видеть из текста, к безуспешной трети матерей отнесены некультурные матери, находящиеся под влиянием семьи, в частности «бабушек».

Отношение к семье и материнству в корне меняется в 1930-е годы. Первая глава книги «Советская женщина — счастливая мать» предварена следующим эпиграфом: «Ни в одной стране в мире женщина не пользуется таким полным равноправием во всех областях политической, общественной жизни и в семейном быту, как в СССР» [Юшкова 1937: 9]. Автор утверждает: «Сейчас нет почвы для ограничения деторождения. Мы не имеем права больше калечить женский организм и лишать государство будущих советских богатырей. Мы не имеем права отнимать у женщины великое, святое чувство материнства» [Там же: 28]. Именно с этого времени — со времени запрета аборт — слово «святость» активно включается в официальный дискурс материнства.

Советская практика «охраны материнства и детства» постепенно ликвидировала физическую близость матери и младенца при помощи яслей круглосуточного пребывания: «С 1945 года введено круглосуточное обслуживание детей в яслях и садах (в городах — 40 % от общего числа мест, в деревнях — 15 %)» [Ковригина 1946: 71]. Это означает, что 40 % младенцев, отданных в ясли в городах, и 15 % младенцев в деревнях брали на руки, обнимали, баюкали только два дня в неделю.

Все эти нововведения стали нормой для деревни гораздо позже, чем для города. Традиционные практики рождения и материнства столкнулись с государственными формами медицины лишь в 60–70-е годы XX в. Государственные нормы материнства стали одной из «валют» в женском межпоколенческом конфликте невесток и свекровей, пришедшемся на это время: младшие женщины опирались в лечении детей на мнение медиков и тем самым дискредитировали мнение свекровей, прибегавших к традиционным практикам. Но в отличие от иных «валют», используемых в этом женском конфликте, государственная медицина не имела того стабилизирующего «золотого запаса», которым располагала традиционная практика материнства. Мы имеем в виду эзотерику, мир «сил», к которому приобщалась женщина-мать.

Опыт деторождения — это опыт пограничного состояния. Переживание такого опыта делает возможным переход от эгоистического или личностного этапа развития человека, направленного на социальную адаптацию и социальный успех, к следующему этапу развития личности, который в юнгианской психологии получил название трансэгоистического¹.

Опыт начала другой жизни ставит перед человеком вопрос о конечности его собственной, а опыт измененного сознания, пережитый в акт родов, требует освоения не только социального, но и психологического мира. Тот мир, который открывается роженице, приводит ее в особое состояние, в медицине его определяют как послеродовое расстройство (депрессия). В традиции русской деревни это состояние связывали с беззащитностью родильницы по отношению к миру «сил»:

Родимницу в баню одну никогда не пускали (баянник может испортить). Ребенок-то еще не крещеный (Пин10–41, 85–07–10, Архангельская обл., Пинежский р-н, Карпогорский с/с, Марьина гора, жен. 1912 гр.).

Материнство связано с новым переживанием себя: то, что какое-то время было твоим телом, отделяется от тебя. Это переживание порождает страх. Сознание не справляется с новым телесным и психическим опытом. Младенец на уровне психики все еще часть матери, но такая часть, контроль над которой потерян. «Материнское сердце — в детках» — гласит русская пословица. С этим страхом потери контроля,

¹ О трансперсональных состояниях сознания и самоактуализации (трансэгоистическом этапе развития человека) см.: [Maslow 1967, Grof S. & Grof, Ch. 1989, Walsh. & Vaughan 1993].

временного разделения «материнского сердца», распада психической целостности и работает традиционная магическая практика. Старшие женщины, *большухи*, наделяют младшую — пережившую такой опыт, но не имеющую языка для его описания — навыками коммуникативно-го действия и правилами интерпретации происходящего.

Молодая мать посвящалась в магическое знание, направленное на защиту ребенка, постепенно она становилась участницей магических действий, целью которых было здоровье ребенка. Уход за младенцами был в равной степени делом матери и бабуки-большухи (свекрови), но ответственность за благополучие и здоровье детей семьи брала на себя старшая.

Обратим внимание на характер обращений и именований, практиковавшийся между невесткой и свекровью. Молодая невестка называет свекровь *мамой* или *матушкой*, так же, как свою мать, но только до того времени, пока не родит. После появления ребенка мать часто называет свекровь за глаза *бабкой* или *бабушкой*, проецируя на нее взгляд младенца. Обычай, следуя которому молодые матери и отцы начинают именовать своих родителей *бабушками* и *дедушками*, сохраняется в российской речевой практике до сегодняшнего дня. В руках младших оказывается рычаг принуждения старших к новой роли — бабуки и деда. Указывая на эту речевую практику, мы хотим подчеркнуть тот факт, что ситуация материнства понуждает к освоению новых стратегий поведения не только женщину, ставшую матерью, но и ее свекровь и мать, ставших *бабками*. Если со стороны младшей появляется нужда в новых навыках, то со стороны старших реализуется потребность в вербализации и использовании накопленного к этому времени опыта и знаний.

Приведем несколько описаний магических действий, записанных нами от деревенских женщин. Например, в случае болезни младенца в магическом лечении участвовали двое — мать и бабука (свекровь). Свекровь находилась в доме, мать с младенцем на руках «на вечерней заре по окнам с ним ходит вокруг дома. Первая заря Марья (произносит свекровь, когда мать подходит к первому окну), вторая заря Дарья (у второго), третья заря Пеладея (у третьего), не смейся, не галься (издевайся) над моим дитем. А смейся и галься на дне речном» [ТРМ № 333]. При активном участии матери и от ее лица старшая женщина ведет магическую речь, так, постепенно, наделяя младшую правом голоса в коммуникативной сети «хозяев» и «сил». Женщина, заговаривающая младенца от беспокойства (родимца), одновременно учит младшую — мать — как она должна разговаривать с болезнью:

*Сама мати носила,
сама мати родила,
сама родимцу говорила,
родимцу скорбному,
сердцевому, жиловому,
исподняжному, исподжильному,
спесивому, сопливому,
дресливому, слезливому,
костовому, ломовому,
трясущему.
Подите прочь, родимцы,
от рабы Божьей Татьяны
в чистое поле,
во синее море,
под гнилую колоду,
там вам вода, земля и место*

[Пин20–32, 84–07–6, Архангельская обл.,
Пинежский р-н, Карпогорский с/с,
Шардонемь, жен. 1908 г.р.]

В ситуации свадебных причитаний невеста вторила старой женщине, причитавшей от ее — невестиного — лица. Новый жизненный сценарий молодая женщина постигала, осваивая особый речевой регистр [Адоньева 1999]. Подобный интонационно-речевой принцип обучения сценарию работает и на следующем возрастном этапе. Властная интонация заговора вкладывается заговаривающей старшей женщиной в безмолвные пока еще уста «матери», которая носила и родила, т.е. молодой матери. От свекровей женщины учились не только лечению младенцев, но и другим лечебным навыкам. В тексте заговора, который женщине «дала» ее свекровь, звучит тот же — способный приказывать — голос:

«От вывиха, дак ко мне уж ходят. Сколько народу уж приходило, спасла. Нога либо рука — вывих.

Ну, у меня свекровушка умела править, и я все смотрела, как она правит... А потом уж мне вот такие слова надо (было) дать, дак. Дак вот слова, от щемоты, чтоб не щемило... Вот...»

*Колотье, щемота,
иди в темные леса, в темное болото,
в темный лес, на зеленый мох,
на белую березу, на гнилую колоду,
там боли и ишеми, а у такой то не боли.*

Вот и все. Более ничего, ничего не сказывают-то. Вот покрещу, и щемота уходит, и нога, там, поправляется [Ваш20а–85, 98–07–08, Вологодская обл., Вашкинский р-н, Покровский с/с, Калитино, жен. 1916 г.р.].

Молодая женщина обучалась не только стратегиям речи, посредством которых конструировались новые для нее адресаты: болезнь, заря, дух дома и дух леса и т.д., адресаты, которых мы назвали выше «силами» и «хозяевами». Она обучалась и правилам категоризации мира, построению метафорических рядов между внутренним миром и миром внешним. Поясним это на примере. В вологодской речи действие дурного глаза называют «прикосом». Когда кто-то «оприкосит» ребенка (бросит «косой» взгляд), нужно омыть водой все углы и скобы (ручки дверей): нужно очистить все «косое», искривленное. Такой способ установления экзистенциальных связей между объектами внешнего мира и внутренним психологическим пространством со временем, когда он будет женщиной освоен, становится способом мыслить — устанавливать причинно-следственные и семиотические отношения. А также действовать — управлять миром посредством семиотических актов.

Даже когда семья выделялась и обзаводилась отдельным домом и хозяйством, когда женщина сама становилась большухой, она обращалась в первую очередь к свекрови в случае болезни детей, проблем со скотом или собственного нездоровья. А также и в том случае, если была беременна. Роды принимала сама свекровь или же, если она была еще молода («плодна»), она приглашала сведущую старушку. Рассказ, приводимый ниже, был записан от женщины 1923 г.р. Ее роды пришлось на послевоенное время. Мы видим, как одновременно передавалась телесная техника родов и техника символизации:

А второго родила дома.

<А как?>

У меня корова тоже в аккурат должна была тоже отелиться. Я сходила к свекровушке, говорю: «Корова сегодня у меня топчется, и меня мучит». Она говорит: «Ну иди, я приду». Тут рядом жила свекровушка. Ну вот, Господи. Они говорит: «Садись». Я села. «Прижми, — говорит, — задницу (смеется: «Простите, Господи»), прижми задницу, — говорит, — напыжися». Я как... Родила. Ребенок вышел, она подобрала. Я говорю: «Дак надо в чисту завернуть». Она в тряпку грязную завернула, так еще под порог клала, чтобы спокойный был ребенок.

<Под порог? Зачем?>

Чтобы спокойный был. Я говорю: «В чисту надо тряпку, у меня до-вольно есть припасено». Все она пусть в эту ну как называется, в пор-тянку, завернула мужикову, чтобы был, был спокойный и приметливый (умный). Да и под порог клала. Подержала, потом-то вынула да на кро-вать положила [Пин20–49, 86–07–11, Архангельская обл., Пинежский р-н, Шотогорский с/с, Шотогорка, жен. 1914 г.р.]

Свекровь совершает два символических акта. Во-первых, кладет ребенка под порог. Она не объясняет принцип символизации, она про-сто говорит, что так он будет спокойным. Но, имея другие ритуаль-ные контексты, мы можем объяснить эту метафору. Порог — граница своего и чужого. Он окружен большим количеством правил. На по-рог нельзя девушкам наступать — только переступить, иначе замуж не выйдешь. Но соседки-большухи, если зашли в дом без приглашения, остаются на пороге. Итак, порог — знак границы. Младенец, который только что пересек физическую границу — вошел в мир, приобщается к границе пространственной, еще раз пересекает границу, но теперь уже своего дома. Для пеленания свекровь выбирает не новую ткань, а «портянку», принадлежащую отцу ребенка. Это еще один акт сим-волического присоединения. Мы легко надеваем одежду людей, кото-рых любим и уважаем. Это тот же принцип. Свекровь не объясняет логику интерпретации, так же как мы, желая знать, как работает тот или иной прибор, не пытаемся понять его устройства. Нам достаточно знать принцип его использования. Передается навык, инструмент, а не правила его создания.

Чего нет в крестьянских представлениях о материнстве и детстве, так это представления об особой ценности, «святости» материнства и осо-бой ценности детей. Бездетность — показатель неблагополучия семьи, возможной порчи. Смерть младенцев переживалась как горе, но не как трагедия [Гернет 1911]. Страданию ребенка предпочитают его смерть. Готовность принять смерть ребенка в ситуации его страдания, готов-ность существовать ее наступлению — качество социального мира деревни, существенно отличающее его от того мира, которому принад-лежим мы:

С кладбища песочком посыпят ребёночка, как болеет, скажут:
Мати моя,
мать сырая земля,

*здоровья давай
иль себе забирай.*

[Пин20–29, 84–07–19, Архангельская обл., Пинежский р-н,
Карпогорский с/с, Шардонемь, жен. 1908 г.р.]

Беременность и акт рождения переживались как особое состояние, опасное из-за своей пограничности. Скорее нечистое, чем «святое», как это устоялось в публичном советском дискурсе:

Родимницу поганой считают, еще и шесть недель после родов к ко-
лодцу не подпускают [Пин10–41, 85–07–10, Архангельская обл., Пинеж-
ский р-н, Карпогорский с/с, Марьина гора, жен. 1912 г.р.]

Родившую старались не оставлять одну, не выводить на люди как можно дольше и т.д. Об особой благодатности материнства примени-
тельно как к деторождению, так и к воспитанию детей не упоминает
ни один из известных нам источников русской традиционной культуры.
Скорее можно говорить об особой мистической ответственности матери
за своих детей: «материнская молитва со дна моря достанет», материн-
ское проклятие неизбежно влечет беду, оно — самое сильное.

Все, что связано с опытом «взрослой» женской компетентности,
женщина осваивала в семье мужа. Но сначала это было освоение новой
социальной роли, связанное с эго-этапом развития личности. Оно осу-
ществлялось через внешнее социальное действие: принуждение к под-
чинению. В традиции русской крестьянской свадьбы, сохранявшейся до
конца 1920-х годов, а на отдаленных территориях и до середины 1930-х
годов, молодая жена должна была принять новые правила — безого-
ворочное подчинение мужу и его родителям. Мать наставляла дочку-
невесту причетом (записано в 1997 г. от женщины 1928 г.р.):

*Вышла в чужую-то семеюшку,
Да угаживай,
Да головушку ниже пояса держи,
Чтобы ласкова и свекровушке,
И золовушке, и мужу-то,
И послушна*

[Бел2–48, 97–07–19, Вологодская обл.,
Белозерский р-н, Шольский с/с, Зубово, жен. 1928 г.р.]

Внушаемые невесте в процессе свадебного обряда новые для нее
нормы поведения были связаны с ее новой ролью. Женщина, выходя из

подчинения матери и отцу, должна была подчиниться старшим в семье мужа и мужу.

*Попадешь да под неволюшку
К своему да ладе милому,
Да тебе своей воли девичьей,
Не видать-то теперь, не видывать
Надо жить-то все умеючи,
Говорить-то разумеючи.*

[Бел2–38, 88–07, Вологодская обл., Белозерский р-н,
Георгиевский с/с, Драницыно, жен. 1906 г.р.]

Свекровь в свадебных песнях и причетах всегда изображается «неласковой», хотя в действительности отношения могли складываться по-разному. Ритуальные тексты призваны **создавать** формат социальных отношений, а не описывать их. Формат отношений между свекровью и невесткой — безоговорочное подчинение.

Приведем разговор об обычаях семейной жизни, который был записан в 2006 г. в Сямженском районе Вологодской области. В разговоре участвуют две деревенские женщины — соседки 1935 г.р. (Ия Васильевна) и 1925 г.р. (Любовь Григорьевна) и фольклористы:

Ия Васильевна: Да, которая замуж выйдет, так ей выражаться (нельзя)...

Любовь Григорьевна: Она больше не пойдет на гулянку. Это не то, что теперь: хвост загнула да и побежала, мужика оставила. А раньше не убежишь...

<Что загнула-то?>

Хвост! Вот, не пойдешь — спросишься еще родителей, матушка да батюшко, вот родители его были...

<Свекровь?>

Да, свекровь.

<А как спросишься?>

«Матушка, я схожу туда?» «Сходи».

Ия Васильевна: Как матушка отпустит — (иди), а не отпустит, так не уйдешь. И к родителям-то своим пойдешь, дак спросись, отпустят ли?

<Чтобы навестить родителей, нужно было у свекрови спроситься?>

А как же...

Любовь Григорьевна: Всё надо спрашивать — подчиняться...

Ия Васильевна: Отпустят свои родные, так пойдешь на родину, а не отпустят, так дома останешься.

<А что бывало такое, что свекровь могла не отпустить с родителями повидаться?>

Любовь Григорьевна: Да работы-то полно было, полный двор скота, да обряжаться надо, воду носить, всё надо — работы в деревне хватало...

<А к родителям когда вот?..>

Ия Васильевна: К родителям больше в воскресенье да в праздники, только по праздникам — в простой день не убежишь.

Любовь Григорьевна: У меня мама вот в одной деревне жила, а тоже вот каждый день не ходила. Как воскресенье — она пойдет, нас (Любовь Григорьевну с детьми) заберет и поведет: кого за ручку, кого на руках.

Ия Васильевна: Это при теперешней жизни куда вздумали, туда и побежали, и не скажутся, уйдут...

Любовь Григорьевна: Так не много и разводов-то было, какая жизнь <не есть>, а уж обратно не придешь к родителям — это позор был.

Ия Васильевна: Да, отдали — хоть тебя в горшке варите, а домой не возвращайся. Отец скажет, было, свой родитель...

<То есть даже если совсем плохо?..>

Не уходили, все равно жили...

[Siam_06.07.13.GudkovaI.V._1]

В подчинении женщины воле родителей мужа женщины видят основу стабильности брака. Уверенность в необходимости такого подчинения разделялась и родителями жены. Женская «неволя» была одной из основных тем народных песен. Эта коллизия фантазийно компенсировалась в веселых плясовых песнях, в которых давалось место невесткиному бунту.

*Меня свекоръ-оть грозиль,
Онъ и тѣмъ да инымъ,
Да все сыномъ-то своимъ,
Господиномъ-то своимъ.
Еще свекрова гроза —
Не великая бѣда:
Завяжу я въ узелокъ,
Брошу на печь въ уголокъ.
Гдѣ узель-оть лежитъ,
Тамъ и уголь-оть дрожитъ,
Потолокъ дребезжитъ.*

[Соболевский 2, 1898: 256]

Первый этап отношений свекрови и невестки — «молодой» — фольклорный дискурс ритуально постулировал как подчинение. Ему предлагалась только одна альтернатива — трансгрессия, бунт. С появлением ребенка эго-отношения подчинения–неподчинения преобразуются в отношения совершенно иного порядка. Молодая мать ищет общества свекрови и нуждается в ее опыте. Практика материнства крестьянских женщин вплоть до 70-х годов XX в. складывалась в первую очередь на основе отношений молодой женщины и большухи-свекрови.

Приведем в качестве примера рассказ женщины 1931 г.р. о родах, в котором достаточно хорошо видна роль свекрови. И хотя к родам привлечена «медичка», женщина учится магической практике у свекрови. Сначала она рассказывает о том, какие «слова» нужно говорить, когда моешь ребенка, потом — о том, как свекровка мыла сразу после родов ее ребенка:

<А вот чтоб спокойный был ребенок?>

Спокойный был, так надо мыть. Моют, первый день как из больницы привезут — сразу моют в байне. Моют и говорят, меня тоже Анна Яковлевна (свекровь) научила: Я тебя мою, как бабушка Соломанья Исуса Христа, рабу божью, например, Нелиньку, на сон, на покой, на рост, на доброё здоровьё, тыфу, аминь, во веки веков. Три раза надо проговорить. Мою, и когда уж вымою, три раза этак обкачу и это проговорю для всех детей. У меня спокойны были дети.

<Это вы сами делали? Вам никто не помогал?>

Сама, меня Анна Яковлевна научила.

<А вы еще и кому-то мыли?>

Ну, ходила...

<То есть к вам обращаются?>

Угу. Эти слова как выучила, запомнила, так все и знаю.

<А вот когда дома рожают, вот вы рожали ж одного...>

Володю-то дома одного я рожала...

<А кто принимал?>

А медичка была у нас.

<А вот он родился маленький и что?>

Сразу моют, свекровка сразу намыла.

<А во что заворачивают?>

Раньше я вот ребят растила, так у меня не было этих беленьких да хороших пеленочек, всяких юбок свекровушка настригла своих старых.

[Ваш10–22, 02–07–10, Вологодская обл., Вашкинский р-н,
Островский с/с, Мосеево, жен. 1931 г.р.]

В традиции первого поколения советских женщин, унаследовавших обычай от своих патриархальных матерей и свекровей, материнство понималось и как путь к освоению магической силы. Магия материнства — один из наиболее сильных инструментов построения женской межпоколенческой вертикали в русской деревне: подчинения, с одной стороны, и наследования традиции, с другой.

Эта вертикаль (иерархия) построена на контроле за внутренним, психологическим пространством молодой матери и управляется страхом порчи. Молодая женщина нуждается в магическом патронаже, в том, чтобы кто-то объяснял правила избегания негативного. Мы соблюдаем правила неукоснительно, если не знаем, как они работают, на каких принципах или договоренностях они основаны. Эта тактика доминируемых. Ситуация меняется тогда, когда мы перемещаемся на уровень тех инстанций, которые формируют договоренности, лежащие в основе постулируемых правил. Два уровня доступа к магическому знанию как власти реализуются в женском поведении следующим образом.

Молодые женщины стремятся узнать правила. Их сообщают старшие женщины, постулируя их в виде запретов: не ходи в белом платке после родов — сглазят, ходи в темном; детей нельзя ругать — леший унесет (потеряешь); за водой ночью не ходят — «вода спит»; нельзя пеленки сушить на улице — ребенок будет плохо спать и т.д.

Макс Вебер определял политику как способность добиться послушания у других людей, безотносительно к тому, на чем основано это послушание. Для признания господства, как считал Вебер, имеется три вида внутренних оправданий, т.е. оснований легитимности господства. Во-первых, это авторитет «вечно вчерашнего»: авторитет нравов, освященных значимостью и привычной ориентацией на их соблюдение. Во-вторых, это авторитет особого личного дара, полная личная преданность и личное доверие, вызываемое наличием качеств вождя у какого-то человека. И, в-третьих, господство, основанное на компетентности, обоснованной рационально созданными правилами [Weber 1980].

Если на этапе начала супружеской жизни подчинение молодой обеспечивается авторитетом нравов, то на новом этапе — на этапе материнства — она признает за свекровью и старшими женщинами особый дар, «знание» и подчиняется их авторитету. Их знание, знание осведомленных в том, как работают «правила», и используется для толкования событий. За традиционной эзотерикой материнства стоял определенный социальный порядок. Получая новую ношу ответственности — за детей, мать наделялась новыми для нее магическими рычагами контроля и вла-

сти, но происходило это наделение постепенно. Фактически все время, проживаемое со свекровью, под ее контролем и попечительством, было временем обучения коммуникативным навыкам отношений, с одной стороны, с людьми, а с другой стороны — с «силами».

Библиография

Адоньева С.Б. «Я» и «Ты» в ритуальном тексте: ситуация границы // Пограничное сознание: пограничная культура: Альманах «Канун». СПб., 1999. Вып. 5.

Адоньева С.Б. Дух народа и другие духи. СПб., 2009.

Белоусова Е.А. Родильный обряд // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 339–370.

Белоусова Е.А. Социокультурные функции имянаречения // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 275–302.

Вассерман В.А. О методике ведения патронажа при консультации для детей грудного возраста // Труды 4-го всесоюзного съезда детских врачей. Москва, 30 мая — 4 июня 1927 г. / Под ред. проф. Г.Н. Сперанского. С. 455–462.

Веселова И.С., Мариничева Ю.Ю. «Жаба тебе в рот» или «фига в кармане» // Пространство колдовства. М., 2010 (в печати).

Геннеп А., ван. Обряды перехода. М., 1999.

Детубийство: Социологическое и сравнительно-юридическое исследование: С приложением 12 диаграмм / М.Н. Гернет М., 1911.

Известия ЦИК Советов крестьянских, рабочих и солдатских Депутатов. 1918. 21 февр. № 30. С. 5.

Ковригина С.М. Забота государства о матери и ребенке. Пенза, 1946.

Коллонтай А. Общество и материнство. 1. Государственное страхование материнства. Вып. 2. М.; Пг., 1923. С. 8.

КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1953. Ч. 1.

Крупская Н.К. Избранные произведения. М., 1988. С. 14–17.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Щепанская Т.Б. К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 236–265.

Щепанская Т.Б. Мир и миф материнства: Санкт-Петербург, 1990-е годы (Очерки женских традиций и фольклора) // ЭО. 1994. № 5. С. 15–27.

Щепанская Т.Б. Мифология социальных институтов: родовспоможение // Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып. 3. С. 389–423.

Юшкова В.А. Советская женщина — счастливая мать. М., 1937.

Davis-Floyd Robbie E. Birth as an American Rite of Passage. University of California Press, 1992.

Davis-Floyd Robbie E. The Ritual of Hospital Birth in America // *Conformity & Conflict. Readings in Cultural Anthropology*. Ed. by James P. Spradley, David W. McCurdy. N.Y., 1994.

Grof Stanislav, Grof Christina (eds). *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis* (New Consciousness Reader). Los Angeles, 1989.

Maslow A. *Self-actualizing and Beyond* // *Challenges of Humanistic Psychology*. N.Y., 1967.

Rouhier-Willoughby Jeanmarie. *Village Values. Negotiating Identity, Gender, and Resistance in Urban Russian Life-Cycle Rituals*. Bloomington, Indiana, 2008. P. 63–118.

Searle J. *The Construction of Social Reality*. N. Y., L., Toronto; Sydney; Tokyo; Singapore; 1995.

Walsh R. & Vaughan F. On transpersonal definitions // *Journal of Transpersonal Psychology*. 1993. 25 (2). P. 125–182.

Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehende Soziologie*. 5, rev. Aufl.-Tubingen: Mohr, 1980. Kap. III. Die Typen der Herrschaft. S. 122–176.

И.Ю. Винокурова

ВЕПСКИЕ МОЛОДЫЕ В ХРОНИКЕ БИОСОЦИАЛЬНЫХ СОБЫТИЙ

В 1983 г. сбылась моя мечта. Решив труднейшие проблемы с переездом в родной Петрозаводск и устройством на работу в Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, я поступила в заочную аспирантуру при Ленинградской части Института этнографии (ныне МАЭ). Собиралась работать над диссертацией, тема которой была выбрана мной еще при написании дипломной работы на кафедре этнографии и антропологии ЛГУ, — «Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.)». Научным руководителем была назначена Т.А. Бернштам, которую я на тот момент знала только по статьям. В то время Татьяна Александровна еще не была доктором наук, и я стала ее первой официальной ученицей, чем очень горжусь.

Помню нашу первую встречу, когда она в демисезонном в крапинку пальто, с волосами, собранными на затылке в пучок, вошла в кабинет сектора восточных славян. Мы сели, и она попросила меня рассказать

о теме диссертации, которой я планирую заниматься. Внимательно и тактично слушала мой сбивчивый рассказ.

Поскольку я была заочницей, то наше общение с Татьяной Александровной носило несколько иной характер, чем с обычными аспирантами. В основном мы общались по переписке. Я отправляла ей по почте части диссертации, а она правила их своим красивым аккуратным почерком и посылала обратно с неизменной подписью «Ваша Т.А. Бернштам». Эти исправленные тексты до сих пор храню у себя, как дорогую реликвию. Замечания Татьяны Александровны (точные, порою резкие) и сейчас интересно читать. Они будят мысль, в них просматривается ученый большого масштаба со своим характером и твердыми убеждениями, его уважительное отношение к науке и ответственность за каждое написанное слово. Признаюсь, некоторые замечания вызывали у меня бурный протест, но западали в память. Проходило время, и я, как правило, убеждалась, что Татьяна Александровна была права.

Помню и последнюю встречу с Татьяной Александровной в 2004 г. Будучи редактором моей монографии «Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции)» (Петрозаводск, 2006), она не ограничилась перепиской и неожиданно попросила меня приехать в Санкт-Петербург. Редакторской правки было немного, но были написанные на листке советы и наставления Учителя на мою дальнейшую научную жизнь. Как будто она чувствовала, что мы видимся в последний раз.

Между этими двумя встречами и перепиской длиной более 20 лет были мои недолгие командировки в город юности, во время которых я, по возможности, старалась встретиться со своим научным руководителем. В один из таких приездов Татьяна Александровна, узнав, что я работаю над календарной терминологией, предложила мне почитать ее только что обсужденную в секторе рукопись «Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.» (позже она была опубликована и защищена в качестве докторской диссертации). Эта монография, которую я впервые прочитала в рукописном виде на галерее в здании МАЭ, и по сей день является моей настольной книгой. Ее по праву можно назвать методическим пособием по реконструкции возрастного символизма в различных культурных традициях, особенно у родственных и соседствующих с русским народом этносов, а также важнейшей базой данных для сравнительного анализа.

Именно под влиянием книги Т.А. Бернштам «Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.» автор настоящей статьи

обращалась к проблеме исследования детского символизма у вепсов [Винокурова 1994]. Другие периоды жизни человека остались нетронутыми. В данной работе предпринимается попытка продолжить изучение темы возраста в вепсской традиции. На этот раз в поле нашего зрения будет первый период взрослой стадии — социовозрастной статус молодых, прежде всего молодухи, поскольку в паре молодоженов молодуха в гораздо большей степени, чем молодой, была участницей различных обрядов, демонстрирующих биологические и социальные изменения.

Исследование терминов вепсского языка приводит к мысли, что вепсы представляли себе время жизни человека подобно лунным фазам: рождение (новолуние) — *liža ku (už ku)*, полнолуние — *t'äüžkudmaine* и ущерб луны — *alaku*. Достигнуть взрослого состояния *t'äüžigaiñe* (сев. вепс.), *t'äüžigäiñe* (ср. вепс.), *t'äüžigäähne* (южн. вепс.) — букв. «полновозрастного» — означало обрести наполненность всего необходимого человеком в биологическом и социальном плане, то же, что полнолуния *täüžkudmaine* (ср. сходство в образовании терминов). Взрослости и полнолунию предшествовали этапы рождения, детства и молодости, а завершающими стадиями были старость и смерть (ущерб). Точкой отсчета взрослой стадии всегда являлось вступление в брак. После него наступал первый период взрослости — время жизни молодых, или новобрачных — самый насыщенный в ритуальном отношении. Его границы определяются прежде всего появлением новых половозрастных названий. При анализе некоторых рассказов вепсских информантов о свадьбе выяснилось, что начало употребления русского по происхождению термина *molodijad* ‘молодые’ по отношению к жениху и невесте варьировало; такое название могло появиться сразу после венчания, при обрядовом входе в дом жениха, на смотринах во время праздничного обеда.

Для обозначения молодухи, молодой жены у вепсов существует название *mur'zain* (сев.), *mur'zei* (ср.), *mor'za* (южн.). Встречаются также локальные термины — *norik* (Шелтозеро, Каскесручей), *naine* (северные и оятские вепсы) [Зайцева, Муллонен 1972; СИЛКВИСЯ, № 605: 1629, 1639]. Нижняя временная граница их употребления — вступление в брак. Но оно сопровождается комплексом обрядов. На каком этапе свадебного ритуала появляется этот термин? Судя по имеющимся в нашем распоряжении текстам, чаще всего — на смотринах в доме жениха до первой брачной ночи.

Верхняя граница использования названий, как явствует из словарей, — рождение первого ребенка. Однако можно утверждать, что в северно-вепсской традиции длительность функционирования этого тер-

мина зависела от пола первого ребенка: его обычно употребляли до рождения девочки, которая могла и не быть первенцем. Об этом свидетельствует комплексное прочтение документов — местных фрагментарных этнографических данных и сравнительных материалов. Так, у вепсов Прионежья о женщине, которая рожала одних сыновей, говорили, что она молодится [Perttola, № 663]. У карелов, оказавших сильное влияние на северно-вепскую культуру, довольно распространенным был обычай, по которому за молодухой сохранялось аналогичное название *moržein* (или *tučoi*), по крайней мере до рождения первого ребенка, а если первенцем оказывался сын, то нередко и на многие годы [Сурхаско 1977: 196].

Такой же обычай был широко известен на русской территории. По данным Т.А. Бернштам, «молодицей женщина могла считаться либо в течение первого года замужества, либо до рождения первого ребенка (что, по мнению народа, должно было совпасть), либо в течение долгого времени, если первым ее ребенком был мальчик (лет до 40)» [Бернштам 1988: 37].

Возникает и другой вопрос — о том, какой термин приобретает молодуха после рождения первого ребенка. Вепсам известен только один термин взрослой фазы жизни женщины — *ak* ‘баба’. Рассмотрим сравнительные материалы. Аналогичные сведения относятся к русским (ср. русск. *баба*) и большей части карелов, у которых молодухой продолжают называть до тех пор, пока не родится дочь, после чего называют *akka* (с.к.), *akku* (ливв.), *akk* (люд.) ‘баба’ [Бернштам 1988: 38; Сурхаско 1977: 196]. Довольно четкая возрастная градация жизни взрослой женщины сохранилась у тунгудских карелов. Словом *morsien* они называли замужнюю женщину до рождения первого ребенка или в течение десяти лет супружеской жизни [СИЛКВИСЯ, № 605: 1669]. После десяти лет замужества женщина получала название *nain’i*, а после двадцати лет супружеской жизни — *akka*.

У финнов название *morsian* девушка получала сразу после помолвки и сохраняла его во время свадьбы и супружеской жизни до рождения первого ребенка. После этого знаменательного события ее начинали называть *nuorikko* — «молодкой» [Шлыгина 1999: 461]. На основе неравномерно сохранившихся возрастных терминов у прибалтийско-финских народов можно предположить, что в народных воззрениях периода существования единой прибалтийско-финской общности жизнь взрослой женщины могла представляться состоящей из большого количества фаз.

1) вступление в брак — рождение первого ребенка (фин. *morsian*, кар. *morsien*, вепс. *mur’zain*, *mur’zei*, *mor’za*);

2) рождение первого ребенка — 10 лет брака (фин. *nuorikko*, вепс. *norik*);

3) 10–20 лет брака (кар. *nain'i*);

4) после 20 лет брака (фин., кар. *akka*, вепс. *ak*).

В вепсском языке термин, обозначающий молодого мужа, не зафиксирован¹, он заимствован из русского языка — *molodoi*.

У вепсов, как и у русских, переходные обряды во взрослую стадию, как и процесс замены терминов, были в основном сосредоточены в послевенчальном цикле свадебного ритуала. Некоторые единичные обряды, демонстрирующие умирание невесты в прежнем состоянии и ее возрождение в новом качестве, можно обнаружить и в вепсском предсвадебном периоде. Обряд «нового рождения» невесты при одевании после бани был известен у кашинских вепсов: мать невесты ставила правую ногу на лавку, а девушка пролезала под ее ногой. Это действие мать сопровождала словами: «Умела свое дитя родить, умею и в люди пустить». Затем невеста обходила мать, три раза целовала ее и вставала рядом; далее она исполняла плачи, в которых прощалась со всеми своими родственниками [Гущина 2006: 298].

Большинство послевенчальных обрядов знаменует постепенное освоение новой взрослой жизни молодыми, особенно молодухой. На пороге дома жениха происходила ее первая встреча с «новыми родителями». Свекор и свекровь благословляли новобрачных иконой; в некоторых деревнях обсыпали пухом, перьями или зерном, чтобы они жили богато и легко. У шимозерских вепсов при входе происходило первое кормление «детей» «родителями»: им давали откусить один пирог *kokač*, одну ковригу хлеба, поили молоком из одного горшка. Свекровь встречала молодоженов в вывернутой мехом наружу шубе. В с. Немжа кроме шубы на свекрови была надета вывернутая шапка. По народным объяснениям, «этим нарядом она думает испугать молодую невестку, чтобы потом та боялась и почитала ее» [Б-в 1897, № 19: 3].

По мнению исследователей, невеста, введенная в дом жениха, рассматривалась как чужое и опасное существо для родственников молодожена точно так же, как и они для нее [Байбурин, Левинтон 1978: 93]. Поэтому молодуха тоже совершала магические действия защитного характера. В с. Винницы, переступая порог нового дома, она произносила

¹ Ср. у северных и тверских карел: *šulhañi*, *šulahañe* ‘молодой муж после свадьбы’. У финнов аналогичное название *sulhanen* обозначает жениха. Эти значения свидетельствуют о том, что термин начал функционировать уже на этапе свадебной обрядности. Его верхняя граница такая же, как у термина, обозначающего молодуху [Сурхаско 1977: 196].

заклинание: «Здесь живут овцы, а я пришел медведь и всех их съем» [Светляк № 344: 14].

Далее следовали обряды включения молодухи в новый семейно-родовой коллектив. Она подходила к «родовой святыне» — печи — и касалась ее руками. В с. Немжа невеста, войдя в избу, первым делом направлялась к очагу и начинала лучиной ворочать угли и золу: этим она хотела показать, «что не боится свекрови и надеется быть хозяйкой» [Б-в 1897, № 19: 3].

Менялся и внешний облик новобрачных. У Е.В. Скородумова встречаем описание традиционного ритуала переодевания молодых в «другой избе» у капшинских вепсов: «Молодуха моет лицо, переодевается в лучшее платье. Ей распускают косу и заплетают их на две, оденут повойник. Молодуха сидит. Ее “окрутили”. Молодой переоделся. После этого подают молодым зеркало и заставляют “поглядеться в зеркало вместе”» [Скородумов № 94: 115]. Однако в большинстве источников по вепсской свадьбе указывается, что перемена одежды и прически касалась только невесты. Жених оставался сидеть один за выводным столом, а невесту дружка уводил в другое место, где ей делали прическу замужней женщины (две косы, уложенные вокруг головы или в пучок) и надевали головной убор. У северных вепсов под сороку клали немного соли [Valjakka № 581]. По данным А.П. Косменко, в XIX в. молодухи носили орнаментированные шелком и шерстью сороки (*sorok*), вышитые иным, чем у женщин постарше, образом.

Другим головным убором молодых, распространенным примерно до второй половины XIX в., был сборник (*sbornik*), сшитый из ярких шелковых, парчовых и штофных тканей, у которого очелье (в виде валика надо лбом) и затылочная часть украшались вышивкой из золотых нитей с добавлением бисера и блессток. В вепском Прионежье существовали отличия в способах плетения кос у девушек и замужних женщин: девушки плели косы «наверх» или «от себя», что символически означало их выход замуж, а женщины, наоборот, — «вниз» или «к себе», т.е. пряди волос подкладывались друг под друга [Костыгова 1958: 51].

По рассказам местных жителей, молодую наряжали в самую лучшую одежду. Важной особенностью одежды молодых, выявленной А.П. Косменко, были украшенные шитьем льняные юбки, которые надевались под сарафаны или верхние юбки поверх вышитой нательной рубахи. При этом если рубахи орнаментировались в основном геометрическими вышивками, то юбки — растительными и анималистическими узорами [Косменко 1984: 39]. Непременным видом одежды замужних женщин были передники: у молодых они были обычно красного цвета, у пожи-

лых — черного [Там же: 38]. Таким образом, богато орнаментированная одежда ярких цветов подчеркивала пик биологического расцвета молодой, готовность к деторождению.

«Окручение» молодухи происходило в другой части избы или отдельном помещении. Особый интерес представляет собой сообщение о том, что его совершали замужние родственницы в женской половине избы (печной угол). Эти детали обряда свидетельствуют о его посвятельном значении во взрослую стадию [NÄKM 1951: 212]. По наблюдению Т.А. Бернштам, для жизни молодоженов характерны обряды, символизирующие участие взрослого состава (от членов семьи до жителей деревни) в принятии молодых в общину [Бернштам 1988: 62]. Среди них следует назвать и обрядовые показы, и восхваления молодоженов (*ozutez*), особенно молодухи, как бы демонстрирующие достижение ими пика совершенства (полного расцвета, красоты, способности к плодородию) в новом социально-возрастном статусе.

Эта особенность периода жизни молодых и противопоставление ее другому возрасту (детству) отразилась, например, в том, как комментировали вепские пожилые женщины запрет показывать кому-либо маленького ребенка: «I ved' muržei ole» — «Не молодуха ведь» [Строгальщикова 1988: 102].

Первые после венчания смотрины молодухи устраивались по поводу ее преобразования, пока внешнего (путем переодевания), в замужнюю женщину. На них собирались не только участники свадьбы, но и мужчины села. Молодуху, лицо которой было закрыто платком, выводили к столу. Платок с нее обычно снимал отец жениха. Затем он благословлял ее в новом облике: иконой, хлебом и солью трижды обводил вокруг головы, закрытой убором замужней женщины. Далее следовал вопрос дружки или свекра, в котором впервые публично озвучивался термин, обозначающий ее новый социально-возрастной статус. Например, в с. Каскесручей спрашивали: «Huväk meide muržäin?» — «Хороша ли наша молодая?» [NÄKM 1951: 212]. На что зрители отвечали по-русски: «Исполат¹ хороша, хороша, хороша». Как только слышалось слово «исполат», хозяева бросали со стола крикнувшим мужикам гороховый пирог *hernehnik*. Те ловили его и делили на куски. Обряд деления пирога особыми участниками, предвещающий лишение девственности невесты, наделялся эротическим смыслом.

В других вепских деревнях на смотринах было принято именовать новобрачную русским термином. Так, в с. Шелтозеро первый дружка спрашивал у присутствующих: «Господа, хороша ли наша молодая?»

¹ Исполать — хвала, слава; ай да молодец.

И получал ответ: «Ура, хороша молода!» В с. Шимозеро вопрос звучал так: «Какова раба-то молодая?», а собравшийся народ кричал: «Хороша!» [Там же: 119, 337]. Хвала новобрачной служила социальным признанием ее нового взрослого внешнего облика.

Главным биологическим событием взрослой фазы являлось начало половой жизни молодоженов. Переход из одного биологического и социального состояния в другое часто был связан с препятствиями, которые преодолевались¹. Укладывание молодых на брачном ложе также сопровождалось обрядами, демонстрирующими различные препятствия, как бы оттягивающие момент утраты девственности. Одной из преград могло быть сопротивление молодых этой процедуре. Так, у У. Холмберга встречается следующее описание обрядов первой брачной ночи в с. Каскесручей: «В отдельной комнате у стены для молодых приготовлена постель, вокруг которой сделана ограда. В спальню, которую надо охранять, несут еду. Там во время трапезы присутствует первый дружка, а также крестные матери жениха и невесты. Жених раздевается и ложится в нижнем белье на постель. Невеста стесняется и не хочет раздеваться. Первый дружка заставляет ее сделать это. Девушка все еще колеблется. Крестные ее тоже упрекают. Наконец, она снимает верхнюю одежду, но оставляет на себе юбку. Место невесты находится у стены, куда ей надо пробраться через жениха. Сначала жених не пускает ее к себе, хотя невеста его целует. Первый дружка советует ей целовать снова, пока жених не “смягчится” и не пустит ее в постель. Когда оба ложатся спать, первый дружка прикрепляет к кровати старый замок и говорит жениху: “Если этот замок не будет утром сломан, когда я приду, не получишь бани!” После этого молодая пара остается вдвоем» [Holmberg 1924: 14].

Преградой могло быть также занятие постели новобрачных кем-либо из участников свадьбы. Брачное ложе следовало выкупить. Так, в с. Шелтозеро первый дружка пускал молодых на постель только после того, как поезжане, пришедшие посмотреть укладывание новобрачных, дарили ему деньги или платок [NÄKM 1951: 121]. У капшинских вепсов дружка, приведший молодых спать, хлестал крестообразно полог кровати и обнаруживал за ним сестру или подругу невесты. Молодому или молодой приходилось «выкупать» у них постель деньгами или, что примечательно, шерстяным поясом [Колмогоров 1913: 391]. Во многих культурах пояс являлся символом добрачной непорочности невесты [Бидерман 1996: 214]. Дарение пояса перед первой брачной ночью означало лишение ее девственности.

¹ Мы показали это на примере посещения бесед, знаменующих окончание детства и начало молодости [Винокурова 1994].

Обряды укладывания молодых на брачное ложе подчеркивали зависимое положение молодухи от власти мужа. Прежде чем лечь спать, от молодого супруга могли последовать приказы жене: снять с него сапоги, назвать по имени-отчеству, поклониться в ноги и трижды поцеловать. Как отмечает А.И. Колмогоров, «иногда молодой ложится поперек кровати и не пускает жену, “ломается”, символизируя подчиненное положение женщины» [Колмогоров 1913: 391].

Большая часть ритуалов, совершаемых после первой брачной ночи, символически отражала ее знаменательные события: половой акт и дефлорацию невесты. Переодеванием в очередной раз демонстрировалось изменение биосоциального состояния молодоженов. У капшинских вепсов сваха, разбудившая чету новобрачных, торжественно уносила рубаху молодухи, обнаружив на ней следы потери невинности. Она обряджала молодоженов во все чистое и новое. Одежда для молодого второго дня (порты, рубаха и даже онучи) была приготовлена невестой [Там же: 391]. У северных вепсов утром во время бужения молодому приносили подштанники (*kad'dad*) с откровенно фаллической символикой: на жерди или с воткнутой морковью [Богданов, Зайцева № 300: 7–10].

Для молодого брачная ночь была важным испытанием мужской силы, только успешно выполнив которое он мог считаться полноценным взрослым мужчиной в глазах сельской общины. В с. Каскесручей если жених не был способен в первую брачную ночь исполнить обязанности мужа, то нельзя было трогать замок, подвешенный к постели новобрачных. Когда утром среди участников свадьбы разносилась весть, что «замок не сломан», все сочувствовали молодоженам [Holmberg 1924: 14]. Половое бессилие жениха называлось по-вепски *pinoho panoba* — букв. «[жениха] в поленицу положили»¹. Считалось, что причиной была порча, устранить которую мог колдун.

Но если «замок сломан», то первый дружка, разбудивший утром молодых, торжественно передавал радостную весть гостям, объявляя: «Замок сломан!». И тогда те кричали: «Ура!» Благополучное «рождение молодых» (термин Т.А. Бернштам) демонстрировалось и другими шумными обрядовыми действиями, среди которых наиболее распространённым было битье горшков, чаще всего совершаемое первый раз во время бужения молодых, а затем неоднократно повторяемое в течение всего второго дня свадьбы. Так, в с. Горнее Шелтозеро утром в дом к новобрачным заходил посторонний и разбивал горшок ударом о матицу [Богданов, Зайцева, № 300: 7–10].

¹ Аналогичный фразеологизм известен карелам [Сурхаско 1977: 184]. Возможно, имеет такой же смысл, как у русских: «Лежал, как бревно (полено в поленице)».

В ритуальном комплексе «рождения молодых» существенное место занимали водные обряды, по-разному представленные в локальных вепских группах (ср. то же у русских: [Бернштам 1988: 60]). У северных вепсов особыми действиями обставлялось первое умывание невесты после брачной ночи, демонстрирующее вступление ее в новую стадию жизни: свекровь заводила молодую умываться за печь и давала ей вытереть лицо подолом своей рубахи или полотенцем, «чтобы невестка веровала в их веру» [Косменко 1984: 42]. У средних и южных вепсов можно отметить хождение молодых за водой. Когда они несли наполненные ушата, гости выбегали из дома и выливали на молодоженов набранную воду. Таким образом, вода «смывала» прежнее состояние человека и наделяла его новым возрастным и социальным статусом, жизненно-оздоровительными и плодородными силами.

В северно-вепских деревнях, как и у карелов, супружеской паре после первой брачной ночи устраивали совместную баню. Разбудив молодых, их спрашивали: «Нужна ли баня?» Если половой акт состоялся, то жених отвечал утвердительно. Для молодых готовили совместную баню, главным смыслом которой было очищение и освящение совершившегося события. По сведениям У. Хомберга, записанным от священника Филинова из Каскесручья (по происхождению — вепса), печь в бане не всегда топили, а только грели воду. Здесь молодых оставляли вдвоем, они ничего не мыли, кроме своих половых органов [Holmberg 1924: 15]. По другим сообщениям, баню топили. С топкой были связаны шутки односельчан: выносить из бани дверь и окно и прятать их. Дружки должны были найти спрятанные дверь и окно или заплатить за них выкуп. По мнению исследователей, эти конструктивные части построек входят в систему генитальной символики, их кража соотносится с дефлорацией [Байбурин, Левинтон 1978: 95].

Этот же смысл имели и другие действия банного ритуала. Например, в одном из рассказов местных жителей о свадьбе говорится: «Дружка делает в стене предбанника дыру и смотрит в нее, как там молодые моются. Затем приходит свекровь в баню посмотреть на молодых. Дружки в предбаннике пьют вино, бутылку бросают в стену и поют песни. Затем свекровь одевает молодых в бане. <...> Затем уходит. После нее дружка идет в баню и спрашивает молодых: “Hüvinik pezitei, tegittik t’äl öl g’fätkan?” — “Хорошо ли помылись, совершали ли всю ночь грех?” Все свадебщики смеются, поют песни» [NÄKM 1951: 125–126].

Примечательна роль свекрови в вепской послесвадебной бане, как, впрочем, и в других обрядах, связанных с молодыми. Она выступает как представительница взрослой части семьи, прародительница рода

в посвячительных делах брачного характера. В с. Горнее Шелтозеро действия свекрови в бане имели продуцирующий смысл: она приходила туда с миской мясного супа и этим супом мыла молодых [Богданов, Зайцева № 300: 7–10].

Событие ночи демонстрировали также поездка молодых в баню на санях (телеге) и их возвращение. В с. Каскесручей молодоженам вначале подавали «экипаж», имеющий фаллическую символику, — борону, деревянные зубья которой были направлены вверх. Роль возниц исполняли дружки, которые при быстрой езде неоднократно опрокидывали сани (телегу) с молодыми и заставляли прилюдно целоваться. Многочисленные барахтанья на земле и поцелуи молодоженов символизировали успешно состоявшийся брачный союз.

В некоторых северо-вепских деревнях банный ритуал объединял два поколения взрослых — молодоженов, их родителей и взрослых жителей деревни. После новобрачных в бане мыли свекровь, иногда вместе со свекром. Затем их или одну свекровь катали в саних по деревне под крики толпы «Ура!» В с. Шелтозеро свекровь садилась в сани, молодая дарила ей рубаху, а женщины с песнями тянули повозку через всю деревню [Valjakka № 579].

К группе обрядов, отмечающих успех первой брачной ночи, относились также различные по размаху застолья. Один из наиболее торжественных обедов у северных и средних вепсов носил название *knäzistol* ‘княжий стол’. Он включал в себя многочисленные прилюдные целования молодоженов и другие обряды соединительного и плодоносящего характера. Например, о шимозерском князьем столе рассказывали следующее: «Садятся к обеду молодые, и все дружки, и провожатые (женщины со стороны невесты). Жениху и невесте дают одну ложку, велят одной ложкой есть, чай из одной чашки пить. Несут на стол вина. Первым пробует жених. Жених берет рюмку в руку и говорит: “Плохое это вино, горькое, нужно улучшить”. Невеста поднимается. Целуются крест-накрест трижды. Жених опять немного пробует вина и говорит: “Горькое”, и опять целуются. Затем вино дают невесте; невеста делает то же, что и жених. Потом дают всем друзьям, и они тоже говорят, что “горькое”. Молодые поднимаются, целуются. Проба вина проводится много раз вокруг стола, и молодые проделывают все то же. В конце на стол ставят горшок с кашей. Как только каша кончится, старший дружка берет горшок и разбивает его о печь со словами: “Anda G’umou molodiöle ühesa poigad i üks t’ütar i šegi rapadijaks” — “Дай Бог девять сыновей и одну дочку и перемешай с поповскими женами!” [NÄKM 1951: 342–343].

Особый статус молодых подчеркивался на некоторых вепских праздниках. В последнее воскресенье масленичной недели у вепсов Прионежья и Шимозерья происходили публичные смотрины новобрачных. Обычно они проходили в форме катания молодых на лошадях под хвалебные возгласы односельчан: «Нiivä muržäin! Ura!» — «Хороша молодлица! Ура!». Роль кучера обычно выполнял свекор, брат или другой родственник мужского пола, дружка. Каждая молодуха во время катания обязательно снимала с головы платок и накидывала его на плечи, демонстрируя зрителям одетую на голову сороку, подтверждающую ее новый социальный статус взрослой замужней женщины. В с. Рыбрека была распространена иная форма смотрин: по обеим сторонам дороги выстраивался народ, а вдоль улицы шествовали супружеские пары, держась под руку. Молодухи по очереди снимали платки, показывая свои сороки; либо платок с молодой снимал супруг. При виде сороки зрители скандировали: «Хороша молодлица! Ура!» [Винокурова 1996: 87].

К Масленице был приурочен северно-вепский обычай *marghuze* — послесвадебного гощения молодоженов у тещи. Непременным тещиным угощением для зятя в этот период были пряженые пироги *pirgad*.

Гостьба северно-вепских молодоженов у родителей молодухи происходила также на Пасху. С ней был связан обычай, по которому теща дарила прибывшему к ней зятю 100 яиц, а он преподносил ей ответное вознаграждение — материю, платье и т.д.

Дары тещи в Масленицу и Пасху не только укрепляли ее родственные связи с зятем, но и являлись магическим пожеланием ему плодovitости.

С появлением первого ребенка молодожены получали новые названия — *ak* ‘баба’ и *mužik* ‘мужик’. Это обстоятельство говорит о большой значимости деторождения для вепской семьи. Семья, в которой были дети, считалась благополучной и счастливой. Бездетность рассматривалась как большое несчастье. Общественное мнение, как правило, обвиняло в бесплодии женщину. О ней говорили: «*Akal eila plotud*» — «У женщины нет плода». Вина на мужчине лежала только в тех случаях, если он был преклонного возраста или женился на женщине, уже имевшей ребенка. По народным представлениям, способность к деторождению имела тесную связь с регулами. Их ненормальное протекание считалось одной из причин бесплодия. Одна из болезней, связанная с регулами, определялась как «*pidaged om segoinu*» («месячные заблудились», т.е. перепутались). Считалось, что такая болезнь возникала в том случае, если незнакомые женщины шли вместе в баню. Там их месячные «смишались» — уменьшались, а у молодых и слабых здоровьем — порти-

лись. Таким образом, обе женщины утрачивали способность к деторождению [Perttola № 784]. Лечение такой болезни проводилось с помощью обрядов, направленных на установление нормального цикла регул.

Но слишком большое количество детей в семье также не вызывало особой радости и связывалось с большими материальными трудностями. Для вепсов не был характерен распространенный у многих народов культ многодетности. На рубеже XIX–XX веков вепские женщины применяли некоторые народные средства «контрацепции», придерживались различных запретов, направленных на ограничение числа детей в семье [Винокурова 1994: 46]. В вепских деревнях, хотя и крайне редко, встречались умышленные случаи прерывания беременности. У северных вепсов преднамеренный выкидыш даже носил особое название *kohtun lukez* (букв. «сбрасывание живота»), в отличие от естественного — *prokudi* [Perttola № 821, 838]. Но все эти факты касались уже последующих беременностей женщины, тогда как первая всегда была желанной.

После благополучных первых родов молодая становилась полноценным членом двух породнившихся семей, а также группы взрослых женщин общины. Признание ее в этом качестве отмечалось в виде обычая *pahnad* — посещения роженицы замужними родственницами и соседками. В других прибалтийско-финских языках слово *pahna* трактуется иначе: соломенная подстилка для домашних животных; логово (гнездо) зверей, птиц, потомство (человека, животных) [SKES 1958: 457]. Эти значения свидетельствуют о том, что первоначально такой визит мог происходить к месту родов в хлеву (на подстилку), где обычно вепские женщины рожали, и, судя по названию (похоже — табуированному), был тайным собранием взрослых женщин. Посетительницы приносили роженице разнообразные выпечные изделия, старую ткань на пеленки, у северных вепсов — серебряные монеты «на зубок» (*hambazdengad*).

В северно-вепской традиции такое посещение имело и другие особенности: его начинали мать и сестра роженицы, повторяли его еще несколько раз в течение шести недель после родов. Во время таких визитов они читали молитвы [Perttola SKS № 796]. Роженица угощала посетительниц чаем и домашней выпечкой. Обычай поздравления роженицы (вместе с подарком «на зубок»), имеющий разные названия, был распространен, кроме вепсов, у всех прибалтийско-финских этносов, а также у русских, белорусов, латышей и других народов [Сурхаско 1985: 40].

Итак, рассмотрение вепских материалов в ряде случаев в сопоставлении с источниками по русскому (книга Т.А. Бернштам) и прибалтийско-финским народам приводит к выводу, что представления

о возрасте молодоженов в этих традициях в общих чертах совпадали и выражались в некоторых сходных обрядовых формах.

Библиография и источники

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 89–105.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.

Бидерманн Г. Энциклопедия символов. М., 1996.

Б-в И. Свадебные обычаи в Немжинском приходе Лодейнопольского уезда // ОГВ. 1897. № 19.

Богданов Н.И., Зайцева М.И. Тексты вепского языка. 1956 г. // АКНЦ. Ф. 1, оп. 43, д. 300.

Винокурова И.Ю. Дети в некоторых обрядах и представлениях вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994. С. 41–64.

Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 1996.

Гуцина В.В. Вепская свадьба по архивным материалам Н.Н. Волкова // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н.И. Богданова). Петрозаводск, 2006. С. 295–302.

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

Колмогоров А.И. Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей // Сборник в честь 70-летия проф. Д.Н. Анучина. М., 1913. С. 371–393.

Косменко А.П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984.

Костыгова А. Народная одежда прионежских вепсов // Сб. научных работ студентов ПГУ. 1958. Вып. 5. С. 48–53.

Светляк (Фомин) А.В. Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей // РГО. Р. 119, оп. 1, д. 344.

СИЛКВИСЯ — Сравнительное исследование лексики карельского, вепского и саамского языков // АКРНЦ. Ф. 1, оп. 50, д. 598. Т 2.

Скородумов Е.В. Свадебный обряд вепсов // Архив МАЭ. Ф. 13, оп. 1, д. 94.

Строгальщикова З.И. Материалы по родильной обрядности вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 95–106.

Сурхаско Ю.Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Л., 1977.

Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX — начало XX в.). Л., 1985.

Шлыгина Н.В. Финны // Рождение ребенка в обычаях и обрядах: страны зарубежной Европы. М., 1997. С. 460–467.

Holmberg U. Vepsäläisten häämenot // Suomen Museo. 31. Helsinki, 1924. S. 109–136.

NÄKM — Näytteitä Äänis- ja Keskihapsän murteista (Keränneet: Setälä E.N., Kala J.H.). Helsinki, 1951.

Perttola J. (далее указывается номер хранения текста) // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto (SKS)

SKES — Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1958, II.

Valjakka S. (далее указывается номер хранения текста) // SKS.

О.П. Илюха

**ПОДРОСТКОВОЕ ОТХОДНИЧЕСТВО
В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.
(Олонецкая и Архангельская Карелия)**

Статья подготовлена при поддержке Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов»

В конце XIX — начале XX в. по мере нарастания интенсивности экономической жизни, роста хозяйственных связей и специализации регионов Российской империи усиливалась и трудовая миграция населения: формировались ее направления, географическая локализация, намечались очертания профессиональной специализации крестьян-отходников из конкретных регионов. Менялся и половозрастной состав отходников: в их рядах не редкостью становились женщины, отмечался также значительный рост численности подростков-отходников. В результате длительного отсутствия подростков в деревне нарушался нормальный процесс передачи и освоения традиционной крестьянской культуры. Как отметила Т.А. Бернштам, подростковое отходничество, наряду со взрослым, сыграло большую роль в постепенном размыкании сельской общины, нарушении многих ее функций [Бернштам 1988: 123]. О.В. Смурова, развивая эту мысль, добавляет, что у подростков-отходников, чье мировосприятие и образ жизни формировались в значительной мере вне семьи и вне традиционной культуры, наблюдалась утрата навыков земледельческого труда, отход от православных традиций, трансформация представлений о семейных ценностях. [Смурова 2003, 2006].

Значимость социокультурных последствий подросткового отходничества требует основательного изучения его природы, характера,

региональных особенностей. Задача данной статьи ограничивается выявлением основных направлений подростковой миграции из Карелии (ее Архангельской, или Беломорской, и Олонецкой частей), уточнением принятой в крестьянском социуме «возрастной нормы» отходничества для девочек и мальчиков, установлением основных видов работ, выполнявшихся подростками-отходниками, уровня их заработков, а также рассмотрением некоторых «организационных» и правовых аспектов детского отходничества.

Раннее поэтапное приобщение детей к труду считалось в крестьянской семье нормой. По мере взросления детей сфера использования их труда постепенно выходила за пределы родительского дома, а возрастная граница такого «перехода» была тесно связана с уровнем благосостояния семьи. Характерно, что наиболее ранняя «специализация» детей, зарабатывающих вне дома, связана с нищенством: в кризисных ситуациях (сиротство, военное время) пятилетние дети не только обеспечивали собственное пропитание, но и добывали хлеб своим близким.

Работа в качестве казачка / казаченка, казачихи (кар. — *kazakku*) — наемного работника, выполнявшего самые разнообразные работы, — характерный факт детства конца XIX — начала XX в. в биографиях многих карельских крестьян [Архив КарНЦ]. На работу по найму в пределах волости (ближний отход) детей отправляли с семи-восемью лет. Чаще девочки работали няньками, мальчики нанимались подпасками. Это типичная гендерная оппозиция в профессиональной специализации детей и подростков, работавших по найму. И подпаски, и няньки редко получали за свой труд деньги, в качестве оплаты их кормили, а иногда давали что-либо из одежды. При одинаковой со взрослыми нагрузке и выработке труд детей в целом оплачивался многократно ниже.

Десятилетний возраст, который в представлениях крестьян являлся определенным рубежом в развитии ребенка, отмечен новыми трудовыми обязанностями детей. С этого времени начиналось освоение сложных видов «взрослых» занятий: мальчики учились шить сапоги, девочки ткать. В карельской деревне девочку десяти-двенадцати лет называли «*rikkan akka*» — маленькая хозяйка. К этому возрасту от нее ждали умения выполнять все основные работы по хозяйству: мыть, стирать, готовить, ухаживать за скотом, поддерживать порядок в доме и огороде. По разным источникам (архивным, устной традиции) достаточно четко прослеживается, что десятилетние дети (в первую очередь мальчики) считались готовыми к продолжительной трудовой деятельности вне дома и начинали привлекаться к дальнему (внекраевому) отходничеству. Считалось, что дети младших возрастов скорее «обвыкались» — адап-

тировались к новым условиям. Но по возможности родители предпочитали отсрочить уход ребенка из семьи до достижения мальчиком 12–13, девочкой — 13–14 лет. По достижении этого возраста подростки уже широко участвовали в отхожих промыслах [Илюха 2007: 87].

Некоторые мальчики — в первую очередь сироты — из карельских селений, расположенных неподалеку от Белого моря, так же, как это повелось в русском Поморье, с девяти-десяти лет отправлялись в услужение на тресковые промыслы: готовить обед, мыть посуду, сушить рыболовные снасти. Из прибрежных сел Онежского и особенно Ладожского озер подростки устраивались рабочими на суда. Наиболее сметливые, с раннего возраста осваивая искусство судовождения, становились в дальнейшем шкиперами [Минорский 1886: 195].

«Лесная лихорадка», характерная для Карелии исследуемого периода, отразилась и на жизни детей. В Повенецком уезде, где в начале XX в. две трети взрослого населения было вовлечено в лесозаготовительные промыслы, к этим тяжелым и опасным занятиям привлекались и дети: на лесосплаве девятилетним поручали скручивать хвойные прутья для связки бревен, сторожить продукты, хранившиеся в специальных избушках на плотках. С десяти-двенадцати лет дети принимали участие в основных операциях на лесозаготовительных работах: валили деревья, обрубали вершины и сучья, корили бревна. [Копяткевич 1909: 2] Поскольку оплата труда на лесозаготовках была относительно высокой, на заработки отправляли и девочек. Это обстоятельство красноречиво говорит о том, что мотивация труда карельского крестьянина смещалась от задачи выживания в сторону получения максимальной прибыли, что влекло за собой повышенную самоэксплуатацию и эксплуатацию всех членов семьи.

Отходники объединялись в артели — семейные, родственные (характерны для коробейничества, портновского дела, при добыче озерной руды) или земляческие. В семейных артелях труд отцов и детей-помощников оплачивался суммарно — плату за выполненную работу получал глава семейства. Заработки подростков зависели от совокупности обстоятельств, поэтому могли сильно варьировать. За один «поход» в течение сезона подростки-помощники стекольщиков получали от 10 до 30 руб., не считая того, что обеспечивали свое питание и расходы на проезд. В отдельных видах производства (например, таком сложном, как камнетесное) с ранних лет наработывали репутацию (иногда получали письменную рекомендацию или, как говорили артельщики, «аттестат», дававший возможность получения выгодного заказа в следующем сезоне) [Кустарные 1905: 158].

География детского внекраевого отхода в значительной мере была той же, что и у взрослых. По данным корреспондента Известий Архангельского общества изучения Русского Севера, мальчики 10–15 лет вместе с девушками и женщинами составляли в начале XX в. около 20 % от числа тех, кто уходил из Беломорской Карелии на заработки в Финляндию, куда отцы и братья брали их «для приучения к разносной торговле, а иные для того, чтобы просто не есть дома зиму хлеб, а прокормиться на стороне работой или попрошайничеством» [Романов 1911: 560–562]. Коробейничество получило некий социальный статус и становилось наследуемой профессией. Имеется немало свидетельств о том, что сыновья коробейников, отправлявшихся в Финляндию, поступали в школы княжества, где, приобретая навыки чтения и письма по-фински, они приобщались к лютеранской культуре [Илюха 2009]. В воспоминаниях возраст первого торгового «похода» в Финляндию обозначается расплывчато: «в малолетстве», «в мальчишестве». Девочки отправлялись в Финляндию для «изучения какого-либо ремесла» или для работы прислужой.

Если в Беломорской Карелии подростки отправлялись на заработки в Финляндию или Поморье чаще в составе артелей и трудовая миграция носила сезонный, а значит возвратный, характер, то в Олонецкой губернии детское отходничество имело другой географический вектор, а его организационные формы подчас вступали в явное противоречие с законом. Центром притяжения детской миграции был Петербург, где в большом объеме требовалась неквалифицированная рабочая сила. Дешевый детский труд был основой конкурентоспособности мелких предприятий столицы: лавочек, трактиров, разного рода мастерских. На рубеже XIX–XX веков до 10 % мигрантов, приезжавших в Петербург, были не старше 16 лет [Миронов 2000: 341]. Даже во второй половине XX в. от старожилов все еще можно было услышать предания о том, что карельские купцы поставляли для Петербурга из Олонецкой губернии помимо дров, сена, дичи и прочего «живой товар»: они собирали у крестьян-бедняков, обремененных большими семьями, малолетних детей и отвозили их в Петербург «на учебу» [Конкка 1963: 50].

На поставке дешевой рабочей силы в Петербург специализировались отдельные крестьяне, которых в быту именовали «извозчиками» или «рядчиками». «Извозчик» был заинтересован получить максимальную прибыль от сбыта детей — «мелкого товара», как это звучало на жаргоне торговцев. Лавочник или хозяин мастерской оформлял ребенка вид на жительство, обеспечивал его одеждой и питанием, получая взамен право по существу всевластно им распоряжаться [Круковский 1904:

246–249]. В судебной практике того времени подобное явление фиксируется как торговля детьми. Например, хозяйка одной из ремесленных мастерских на суде объясняла, что в Петербурге принято покупать детей в учение, в результате чего покупатель приобретает право пользоваться рабочей силой ребенка. [Труды 1911: 104].

Поставки «живого товара» шли не только из Олонецкой губернии, но и из других регионов империи. М. Энгман в своей монографии отмечает, что «торговля» рабочей силой малолеток, иногда именуемая даже «экспортом детей», имела место и в Восточной Финляндии на всем протяжении XIX в. [Энгман 2008: 278–280]. Т.А. Листова, исследовавшая традиции воспитания детей в Вологодской губернии, отмечает, что, отдавая детей в «чужие люди», родители стремились оговорить и закрепить документально обязательства работодателей в отношении не только материального благополучия детей, но и нравственной атмосферы, требуя соблюдения законности и порядка [Листова 2001: 658]. Вместе с тем при неграмотности родителей и их оторванности от детей контроль над соблюдением таких договоренностей был крайне затруднен, что создавало условия для разного рода злоупотреблений.

Родители обычно просили разместить мальчиков в магазины, а девочек — в модные мастерские. Перевозчики прежде всего обращались к землякам, которые более благосклонно принимали на работу жителей своей местности и строили отношения с ними на доверительной основе. На столичном рынке труда сложилась специализация выходцев из разных регионов страны: пошехонцы работали преимущественно портными, угличане — лавочными торговцами, ростовцы были огородниками, галичане занимались малярными работами, а большинство трубочистов было выходцами из Финляндии. Целые артели петербургских газетчиков состояли из жителей Олонецкого края, традиционно много их было также в торговле. Юные выходцы из Олонии нередко попадали в мастерские шапочников, башмачников, шорников, басонщиков, конфетчиков, столяров, портных, имеются свидетельства о работе их в качестве поводырей для слепых. Девочек определяли в шапочницы, башмачницы, портнихи и няни [Кофьрин 1902: 1–2, Трофонова 1999: 42–53].

На рубеже веков в Петербурге официально оформился ряд землячеств, среди которых активно действовало и Олонецкое. Сформировавшиеся сети поддержки, желание земляческих общин удержать в своих руках определенные сферы столичной экономики способствовали тому, что миграция нередко шла по хорошо проторенным «тропам» и имела цепной характер. Репутация регионов на рынке труда также влияла на возможности трудоустройства детей. Природная расторопность и чест-

ность карелов благоприятствовали устройству мальчиков в торговые заведения. Девочек из Олонии, славившихся своей чистоплотностью, охотно брали в прислуги. Олонецкое землячество оказывало помощь талантливой молодежи. Так, при содействии землячества было получено пособие губернского земства крестьянскому мальчику Александру Андрианову, который был отдан в иконную лавку, по вечерам занимался в иконописной школе, где проявил способности и поступил в Академию художеств. Сети взаимопомощи, облегчая переход от сельской традиции с ее прочными родовыми связями к урбанизированным стандартам жизни, смягчая адаптацию крестьянских детей в городе, все же не решали проблему полностью. Организация отправки детей в Петербург была стихийной, лишенной должного контроля и со стороны семьи, и со стороны государства [Кустарные 1905: 11, 160].

В соответствии с законодательством в ученики мог приниматься подросток не младше двенадцати лет. На практике это требование не соблюдалось прежде всего потому, что вступлению в ученичество предшествовал своего рода испытательный срок, когда подростков могли беспощадно эксплуатировать. Как правило, в первые годы обучение фактически не велось. Подростки должны были отработать сумму, уплаченную за них хозяином. О.В. Смурова отмечает, что «быть “на побегушках” — вот основное назначение начинающих учеников» [Смурова 2006: 97]. По истечении «испытательного срока» ученик начинал осваивать профессию, становясь подручным мастера. Удачно устроившиеся подростки уже в годы ученичества посылали родственникам в деревню заработанные своим трудом деньги. Эти денежные суммы фиксировались статистическим бюро Олонецкого губернского земства при проведении подворной переписи в 1900–1902 гг. Надо полагать, крестьяне неохотно делились с переписчиками такого рода сведениями, и говорить о полноте этих данных не приходится, однако даже единичные фиксации дают некоторое представление о доходах учеников ремесленных мастерских. Суммы, присланные домой не достигшими 15 лет портными и швеями, сапожниками и башмачниками, а также занятыми «смешанными» промыслами, составляли от 10 до 60 руб. в год [Кустарные 1905: 200–207].

По окончании обучения, занимавшего в общей сложности четыре-пять лет, мальчик, работавший без отпуска и права навестить родную деревню, мог либо вернуться на родину, либо остаться для «повышения квалификации» уже в качестве подмастерья. Так же, как в других видах промыслов, в ремесленных мастерских существовал свой ритуал посвящения. Долгом новоиспеченного подмастерья было выста-

вить выпивку («спрыск»), чем обеспечивалось общественное признание нового статуса (в ином случае подросток якобы оставался среди учеников). По истечении какого-то времени способные подмастерья становились мастерами [Лурье 2001: 86–91, Смурова 2006: 97, Энгман 2008: 242].

Об имевшихся в этой сфере злоупотреблениях было хорошо известно и властям, и специалистам в области права. Однако в силу сложности отношений между учениками и лицами, у которых они обучались ремеслу или торговле, эти отношения с трудом поддавались юридической регламентации. С одной стороны, здесь присутствовал элемент найма хозяином-мастером для обучения ремеслу или торговле, с другой стороны — пользование мастером трудом ученика (нередко — безжалостная эксплуатация). К этим отношениям вследствие совместной жизни учеников с мастером и их малолетства примешивались еще элементы дисциплинарной власти и надзора со стороны хозяина [Федоров 1892: 415–417]. Попечители о бедных ведомства Императорского человеколюбивого общества, на которых в Петербурге был возложен надзор за положением учеников в ремесленных заведениях, не справлялись с этой обязанностью. В целом в области ремесленного и торгового ученичества закон расходился с действительностью. Низкий уровень обучения, ненормированный рабочий день, жестокое обращение, порождающее уголовные процессы об истязаниях, плохие санитарные условия, алкоголизм малолетних — эти вопросы были затронуты на I Всероссийском ремесленном съезде, созванном по инициативе Общества для содействия русской промышленности и торговле, состоявшемся в марте 1900 г. в Петербурге [Пажитнов 1952: 146–147].

Большинство подростков проходили в столице тяжелую «школу» выживания. III съезд земских врачей Олонецкой губернии в мае 1908 г. специально рассмотрел вопрос о массовом заболевании туберкулезом детей, отдаваемых в торговые и ремесленные заведения Санкт-Петербурга. В частности, было отмечено, что в Обуховской и Марининской больницах столицы более всего лечится и погибает детей, привозимых из Олонецкой губернии [III съезд 1908: 35].

Условия жизни, в которых оказывались подростки, толкали их на путь преступлений. Треть всех правонарушений, совершаемых малолетними в начале XX в. (в основном кражи, вызванные недоеданием), приходилась на учеников ремесленных мастерских [Окунев 1911: 37]. Отправка детей в город расценивалась обществом как серьезный сбой в жизненном сценарии крестьянина. Не случайно усыновителю ребенка-сироты запрещалось отдавать его «в мальчишки».



Рис. 1. Никольский И.А. Девочка-нянька с ребенком. Олонецкая губерния, 1901 г. Национальный архив Республики Карелия



Рис. 2. Никольский И.А. Мальчик-пастух. Повенецкий уезд, 1901 г. Национальный архив Республики Карелия



Рис. 3. Сани для доставки подростков в город (Круковский М.А. Олонецкий край: Путевые очерки. СПб., 1904)

В условиях городского ученичества ребенок вырывался из детской повседневности и в одночасье оказывался в повседневности взрослой, результатом чего являлась ускоренная социализация (разновидность социализационной не-нормы), что вело к преждевременному освоению подростком социальных ролей взрослого человека, девиациям. Вместе с тем влияние города на жизнь подростка не было однозначно негативным. Современники отмечали и положительный эффект, выражавшийся в интеллектуальном развитии подростков, расширении их кругозора. В большей мере это относилось к тем, кто поработал на фабриках или заводах Петербурга («потер фабричную ляжку»). Вернувшись в деревню, эта немногочисленная часть молодежи уже не расставалась с книгой, составляя постоянный контингент читателей сельских библиотек.

География детского отходничества в пределах своего и соседних регионов, как правило, совпадала с основными потоками трудовой миграции карельского крестьянства. Она обуславливала вовлечение детей в зоны культурного влияния: в первом случае — русского, во втором — финского, способствуя освоению соответствующих языков, упрочению и преемственности этих традиционных контактов.

Библиография и источники:

Архив КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 2, кол. 155. Биографии карельских сказителей. *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Илюха О.П. Школа и детство в карельской деревне в конце XIX — начале XX в. СПб., 2007.

Илюха О.П. Финский фактор в развитии школьного дела в Российской Карелии в начале XX в. // Финский фактор в истории и культуре Карелии XX в. Петрозаводск, 2009. С. 73–87.

Конка У.С. О собирании и некоторых особенностях карельских сказок // Карельские народные сказки. М.; Л., 1963.

Копятевич В. Положение рабочих на лесных промыслах в Олонецкой губернии // Вестник Олонецкого губернского земства. 1909. № 11.

Кофьрин Н., учитель. Увоз мальчиков и девочек из села Песчаного, Пудожского уезда, в Петербург // Олонецкие губернские ведомости. 1902. № 47. С. 2–3.

Круковский М.А. Олонецкий край: Путевые очерки. СПб., 1904.

Кустарные промыслы и ремесленные заработки крестьян Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1905.

Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX вв. М., 2001.

Лурье Л.Я. «Питерщики» в Петербурге // Город и горожане в России XX в. СПб., 2001. С. 86–91.

Лурье Л., Хитров А. Крестьянские землячества в российской столице: ярославские питерщики // Невский архив: Историко-краеведческий сборник. М.; СПб., 1995. С. 307–354.

Минорский П. Олонецкие карелы и Ильинский приход // Олонецкий сборник. Вып. 3. Петрозаводск, 1886.

Мионов Б. Н. Социальная история России. СПб., 2000. Т. 1.

Окунев Н. А. Особый суд по делам о малолетних: Отчет Санкт-Петербургского столичного мирового судьи за 1910 г. СПб., 1911.

Р[оманов]. Сношения архангельских карел с Финляндией // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 7. С. 560–562.

Пажитнов К.А. Проблема ремесленных цехов в законодательстве русского абсолютизма. М., 1952.

Смурова О. В. Воспитание и обучение детей крестьян-отходников в России (вторая половина XIX — начало XX в.) // Педагогика. 2006. № 2. С. 96–100.

Смурова О.В. Неземледельческий отход крестьян в столицы и его влияние на трансформацию культурной традиции в 1861–1914 гг. (по материалам Санкт-Петербурга и Москвы, Костромской, Тверской и Ярославской губерний). Кострома, 2003.

Трифонова Л.В. Отходничество заонежан в Петербург в конце XIX — начале XX в. // Кижский вестник. Петрозаводск, 1999. № 5. С. 42–53.

Труды I Всероссийского съезда по борьбе с торгом женщин и его причинами, происходившего в Санкт-Петербурге с 21 по 25 апреля 1910 г. СПб., 1911.

Федоров А. Ф. О промысловом ученичестве вообще и о договорах промыслового обучения в особенности. Одесса, 1892.

Энгман М. Финляндцы в Петербурге. СПб., 2008. С. 246, 278–280.

III съезд земских врачей. Санитарно-гигиеническая секция // Вестник Олонецкого губернского земства. 1908. № 24. С. 34–36.

Т.И. Дронова

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ГРЕХОВНОСТИ» В ТРАДИЦИОННОМ ВОСПИТАНИИ СТАРОВЕРОВ-БЕСПОПОВЦЕВ УСТЬ-ЦИЛЬМЫ

Концепт греха староверов-беспоповцев Усть-Цильмы отражает общехристианское представление о греховной сущности человека с мо-

мента его зачатия до последних дней земной жизни, что подтверждается общеизвестным суждением «Один Бог без греха» и признается без исключения во всех сферах жизнедеятельности человека: «Проснулся — грех, сел за стол (трапеза — *Т.Д.*) — грех, спать лег — грех»; «И не сделал, а подумал — грех». Несмотря на стремление староверов к аскезе и устройению «жизни по книге», ориентировавшей их на староцерковную религиозную традицию, христианам, проживавшим за пределами скитских образований, приходилось сочетать догматическое учение с архаичными (традиционными) представлениями. Сельский мир во всем его многообразии, включая особенности социального устройства, строился на основе традиционных представлений, которые главным образом определяли и поддерживали социальный порядок сельского общества. Хранителями такого порядка являлись старики и старухи, выступавшие и основными наставниками детей, закладывавшими в них нормы христианского благочестия и понимания жизни, раскрывавшие традиционные знания, вводявшие детей в общество.

В данной статье рассматриваются представления о грехе / не грехе в процессе воспитания детей на двух этапах взросления — в младенчестве и отрочестве. Основу работы составляют этнографические, фольклорные и лингвистические материалы, собранные автором в староверческих селениях Усть-Цилемского района в период с 1987 г. по настоящее время.

В этнографической литературе тема «рождения» человека раскрыта достаточно полно и не сводится к одномоментному акту родов, а рассматривается как начало длительного периода в жизни ребенка, завершающееся приобретением им нормальной человеческой сущности. В процессе воспитания детей большое значение придавалось ритуальным действиям, направленным на «открывание» органов ребенка, имеющих решающее значение для ориентации человека во внешнем мире (глаза, уши, язык), и наделение признаками пола [Байбурин 1991: 260]. Несмотря на то что дети весь младенческий период (до семи лет) считались «бесполовыми», усть-цилемские этнографические материалы свидетельствуют, что первое обрядовое закрепление полового различия для девочек происходило в полутора-двухгодовалом возрасте. В их пестовании наиболее показательна традиционная прибаутка с зачином «Анночка / векушка-горожаночка», которую исполняли старухи, предварительно посадив девочку на стопу лицом к себе «промеж ног». Они держали ее за ручки и покачивали. Форма игры имела явно эротическую направленность, подтверждавшуюся завершавшими ее словами потешки: «Борода, посередке щыль, // Да пригодится всим» [Дети и

детство 2008: 65]. Это метафорическая замена женских половых органов, при помощи которой впервые в игровой манере фиксировался пол ребенка. В подобных играх обнаруживается связь с продуцирующими обрядами. Участие в них старух, которым, как известно, приписывалась повышенная магическая «колодовская сила», вероятно, должно было благотворно воздействовать на будущую сексуальную энергию девочки.

Тема сексуальных отношений просматривается и в других забавах с детьми раннего младенчества. Т.С. Канева, анализируя фольклорные жанры материнской поэзии, выделяет тексты, в которых присутствует выделение мужского и женского начал («Девки ягоды берут... Ванюшке не дают»; «Гришка-грибок // Накакал в коробок... Девки шли в городок, нашли коробок»; «Жили-были дед да баба»; «Жили царь да царица») и мотивы: любовных симпатий: («Девки Ваньку завлекли, // Я одна Алешку. // Я Алешку-то ведь брошу, // Лучше Ваньку завлеку; А Ваня, Ваня, Ванюша, // Я тебе не пбруша»), «девушки и медведь» («У медведя на бору // Девки ягоды берут»; «Медведь на болоти // Сметану колотит, // Девки кличет, // В жопу тычет»), «свадьбы-замужества» («Вышла кошка за кота»; «Где девки? — Замуж выскакали») [Канева 2008: 43]. Разработанность образов телесного низа в фольклоре пестования Т.Н. Бунчук связывает с особенностью восприятия ребенка в период раннего младенчества как «недочеловека» (*живульки*). «Ребенок еще “несозревшая душа”, а потому и духовность его не страдает, когда в текстах, направленных к нему, используются “срамные” образы и выражения» [Бунчук 2008: 30].

В усть-цилемской лексике половые органы мужчин и женщин имели обобщенное название *грешно́* / *срамно́ место*, а тема половых отношений в общении считалась запретной. Между тем строгие старообрядческие правила, табуировавшие тему половых отношений, не воспрещали забавы старух с детьми с использованием текстов явно недетской тематики и не призывали к покаянию, поскольку система традиционного воспитания восходила к так называемой «дедовской старине», которая ставилась чуть ли не вровень с догматическим учением.

С трехлетнего возраста детей вводили в мир Божий, знакомили с правилами христианской этики, простейшими для заучивания молитвами и понятием «греха», но дети были еще отстранены от ритуальной жизни общины. Запрет на участие был обусловлен их физическим несовершенством, обобщенным в названиях *не пришлы в ум; людскы ли ещѣ* (букв. ‘ещѣ не люди’). Между тем неспособность няньки усмирить

ребенка этого периода взросления обрекала взрослых на грех, о чем свидетельствуют выражения *грешйт с детьмй, в грехе утонуть и ронеть во грех* — как ‘неумение успокоить, усмирить ребенка, гармонизировать отношения с ним’ (данные выражения использовались и по отношению к взрослым людям). Грехом считалось ударять младенца или ребенка рукой — для этого использовали пояс или прутик, при помощи которых воспитанников «наставляли на ум», не нанося им телесных повреждений: *Без вички не один не вырос. Ране детиши расшумяце, джк пояском ле опеть вичкой их маленько пристрашиаш и они уймуце, а рукой нельзя детей трогать* (бить. — Т.Д.) — *можно изувечить. Так нас растили, и мы так делам* [ПМА. Записано от А.М. Бабиковой. 1922 г.р. в д. Чукчино Усть-Цилемского р-на в 1995 г.].

Жесткое прикосновение рукой к ребенку требовало покаяния, тогда как рядовая эмоциональная неуравновешенность воспитателя, отраженная в лексеме *грешйт*, рассматривалась житейской «*без острбстки ишишэ не один не вырос*». Здесь «наивный образ греха» (по выражению С.М. Толстой) остается за рамками представлений о грехе как христианской категории, ибо не нарушает божественного закона и подтверждается противопоставлением понятий «грех — стыд», «грех — вина» [Толстая 2000]. Следует заметить, что уход за младенцами считался важнее молитвенного уединения или ставился вровень с ним, о чем свидетельствуют многочисленные фольклорные материалы, в частности усть-цилемское присловье: «Богу не молись, а с ребенком водись».

В настоящее время граница младенческого периода снижена до двухлетнего возраста (времени определения детей в дошкольные учреждения) и связывается с утратой системы традиционного воспитания. Теперь оно осуществляется за пределами семьи — в детских садах, где, по мнению информантов, воспитание строится без учета возрастных особенностей: *Большой грех был младенцей учить плясать, петь. Бабки им только байки-побайки пели, а самых то уш позже учили петь. Нынь в садах ишишэ ходить лано не умеют, а уш плясать учат. Тех уш младенцем не считам* [ПМА. Записано от О.В. Кармановой, 1933 г.р., в с. Замежное Усть-Цилемского р-на в 2007 г.]. Современная (*новйзенная*) система воспитания однозначно воспринимается староверами Усть-Цильмы почтенного возраста как греховная, поскольку в ней игнорируется традиционный опыт.

Последовательное обретение младенцем жизненно необходимых навыков все больше отделяло его от мира природы и приближало к миру людей. Примерно в пяти-семилетнем возрасте дети начинали осознавать свою половую принадлежность, и с этого момента о них говорили как о

пришлых в ум. Повсеместно именно половая самоидентификация считается признаком «появления ума». С отрочества начиналось постепенное вхождение детей в обрядовую жизнь общины. Важнейшим моментом их социальной адаптации являлось приобщение к труду: мальчиков обучали верховой езде на лошади и знакомили с промысловой деятельностью. Известны случаи, когда семилетние мальчики уже самостоятельно охотились: проверяли капканы на зайцев и рыбачили береговыми способами. Девочек приобщали к работам по хозяйству (доению коров), а также рукоделию (прядению и вязанию).

Уместно предположить, что выделение информантами данных видов работ связывается с их значительностью в жизнедеятельности устьцилемских староверов, хотя, безусловно, детей приобщали к различным работам, в том числе и наведению чистоты в доме, что стимулировалось особо: *В раннем детстве детей уже учили порядок наводить, особенно помню, как бабушка говорила: вечером вынесёшь ведро из-под умывальника, нальёшь в умывальник воду, подотрёшь пол, чтобы утром матери на чистый пол стать, и за то Бог сорок грехов съмет. Мы с братом всегда убирали вместе — кто ведро выносит, кто пол моет* [ПМА. Записано от К.Я. Рочевой, 1938 г.р., (м.р. Трусово) в с. Усть-Цильма в 2003 г.].

Наряду с вовлечением детей в трудовую деятельность их приобщали и к труду духовному. Отроки уже по всей строгости церковных требований соблюдали посты с последующим исповеданием и отмаливанием епитимии, обучались чтению по Псалтыри, в поминальные дни в их обязанности входило разнесение милостыни. Их суточное моление определялось семью лестовками Иисусовой молитвой. Таким образом, приобщенные к трудовым обязанностям, допущенные к исповеди и обучающиеся грамоте дети получали право на участие в обрядовой, вначале только календарной жизни общины, частью которой были детские посиделки (*посидки*). Участие в них знаменовало переход их в подростковую группу.

Одновременно с приобщением детей к труду начиналось их знакомство с песенным репертуаром: *В Паску за матицу качелу завяжут, малы-ти дома большие качелись, бабка качет и поет, а малы повторяют. <...> Постаршие будут, дэк и на улицы петь будут, тоже на качелы. Опеть в заговни разрешали петь* [ПМА. Записано от С.М. Дуркиной, 1926 г.р., в д. Коровий Ручей Усть-Цилемского р-на в 2004 г.].

Умение петь также являлось одним из критериев участия девочек в детской посиделке, устраиваемой главным образом в святки. В «по-

сидочный» репертуар входили припевки, частушки, игры. Несмотря на то что догматическим учением песенно-плясовое поведение выводилось за рамки норм и предписаний старообрядческой этики, передача народных знаний не воспрещалась духовными лидерами, а гибкое отношение к «мирским» забавам сохранялось во все времена развития староверия — «на веках так бывало». Старухи-няньки, знакомя детей с песенно-игровой традицией, одновременно информировали своих подопечных и о приемлемом календарном времени их исполнения.

Детская *посидка* в отличие от взрослой имела свою социальную направленность, отражавшую переходный статус, инверсией которого являлось присутствие на ней старух, утративших репродуктивные функции. Чистому характеру посиделок соответствовало и время их проведения (с полдника (*пáужна*) — с четырех-пяти часов до семи-восьми часов пополудни), подчеркивавшее условный характер посиделок. Характерно, что сельская община обозначала этот переходный статус участников посиделок «старый да малый». В то же время детские *посидки* дублировали мифологически-ситуативную топографию, которая оказывалась соотнесенной с социальными ролями девочек, мальчиков и пожилых женщин. Так, девочки с рукоделием в руках занимали место в красном углу, а мальчики располагались у порога, как бы маркировали статус гостей; на лавках, соединявших печную сторону с кутом (*поперечных*), находились старухи, выступавшие в роли наставниц: обучали играм, пению, рассказывали небылицы. Важно заметить, что общая строгость старообрядческих правил морального типа не распространялась на поведение детей, там допускались некоторые легкомысленность и вольность, выражавшиеся в песенно-игровом репертуаре, порой достаточно откровенно.

Сакрализация получения знаний обусловлена и уединенностью групп на посиделках, где вербализация «греха» убедительно представлена беседами детей и старух, загадыванием загадок эротического характера, исполнением частушек явно недетского содержания. Бывало, что взрослые подзадоривали детей на какую-нибудь скабрёзность. Загадки «с двойным смыслом» имели немаловажное значение для воспитания детей. На их примере старухи знакомили своих подопечных со сферой сексуальных отношений:

С локоть голого,

С локоть мохнатого,

С локоть в дыру ушло. — Прядут кудель

*Стоит корова,
Дыра готова.
Пришел бык,
В дыру тык.
Корова: «Мык,
Спасибо, бык,
За красный штык». — Ключ и замок*

В некоторых текстах половые органы заменялись метафорами, как, например, в весьма популярной детской частушке-загадке: «Дедко старенький-престаренький / Сидит на бережку. / Уда долгая-предолгая / Замочена в реку» (*Penis*).

Несмотря на то что среди староверов бытовало мнение «загадку сказать все одно, что волос сорвать — грех» [Садовников 1876: 331], наставники проявляли большую гибкость в оценке поведения представителей этих двух возрастных групп, объяснявшуюся, с одной стороны, тем, что воспитание, построенное на основах «дедовской старины», являлось неоспоримым, а старцы=мудрецы — носители сокровенного знания — выступали хранителями традиции; с другой — тем, что детство понималось как некое асоциальное состояние, неподвластное общепринятым законам морали, а сам ребенок рассматривался обществом как несовершенно существо. Традиционное воспитание детей обществом рассматривалось как «верное», т.к. «так отцы делали», но санкция на вольный репертуар детских посиделок обосновывалась и легкомыслием представителей групп, выраженным в усть-цилемском присловье: «У старого да у малого — умок-то легкий» [Фольклор Усть-Цильмы 2008: 113].

Об обрядовых функциях этих двух групп, сблизившихся на семантическом уровне «чистоты», писала Т.А. Бернштам [Бернштам 1988: 171]. Наиболее убедительно это соотношение представлено расположением их по вертикальной оси верх / низ, определявшим участие детей и стариков на взрослых посиделках как категории «не созревшей и угасшей энергии». Они присутствовали там исключительно в качестве зрителей, занимали одинаково изолированные места: дети — на полотах за занавеской, старухи — за печкой, также отделенной занавеской. *Я была молода, ну, а некоторым годов 11 было. <..> Придем, там на полати [заберемся], вот на полати вытянемсе, лежим, смотрим. Спускали смотреть-то... (Т.Н. Поздеева); Взрослые девки сидят против стола, лампы горят керосиновые, а мы-то на полати забьемся. Меньше были, нас никогда не отпаривали тогда, что детям нельзя, что ли, было. Нам интересно было, смотрели (А.Е. Панасенко) [Дети и детство 2008: 103];*

На посидках, бывало, парни да девки поют, а мы малы с полатей посмеиваемся лежим, дразним: жених да невеста, но нас не ругали, старухи тоже подиучивали [ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., в д. Чукчино Усть-Цилемского р-на в 2000 г.]. Единый для детей и стариков семантический уровень «чистоты», обособлявший их от других возрастных групп, являлся санкцией и оправданием на произносимые ими скабрёзности / глупости / насмешки, которые не рассматривались традиционным обществом как постыдные.

Разрешение к участию детей в календарных обрядах (в частности, на взрослых посиделках) не снимало запрета на присутствие их в семейных обрядах, но не возбраняло игры детей в «свадьбу» и «похороны». Воспрещение на участие в переходных обрядах объяснялось общей «незрелостью» детей (*чѣ шиэ они пока могут / никчѣмны шиэ*), в силу этого не способных благотворно воздействовать на исход обряда. Между тем в день свадьбы во всех усть-цилемских деревнях дети вопреки запрету с интересом наблюдали за участниками обряда, особенно это касалось таких ситуаций, как увод невесты в баню и ее вывод к свадебному поезду. За это дети получали наказание, но не от наставника, а от старшего в семье: необходимо было отмолить семь лестовок Иисусовой молитвой с земными поклонами (700 поклонов).

Отстранение детей до 14 лет от участия в погребальном обряде связывалось с несовершенством их психики: *Дети могут напужаще, потом всю жись мотаще будут. На возраст подойдут, тогда только их брали в помощь* [ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., в д. Чукчино Усть-Цилемского р-на в 2000 г.]. Традиционно мальчиков привлекали на определенных этапах обряда, например при омовении тела усопшего, где их использовали «на подхвате», их участие рассматривалось как своеобразное испытание на смелость (инициация), а прошедшие его переходили в категорию взрослых в статусе «женихов». В поминальные дни подростки разносили милостыню.

Для детей в возрасте от восьми-девяти лет и старше существовало общее название — *греховѣдники*, буквально ‘водить грех’, ‘играть в грех’; ‘провоцировать христианина на грех’ [Бунчук, Дронова 2008: 176]. Значения лексемы явно отражают процесс социализации детей, приобщения к игровой / обрядовой культуре. Активно используемое в настоящее время слово *греховѣдной* в значении ‘чересчур подвижный, непоседливый’ (СНП 2003: 154), характеризующее исключительно поведение детей рассматриваемого возрастного периода, ранее применялось и к лицам, еще не достигшим совершеннолетия, но уже активно проявлявшим интерес к представителям противоположного пола: *На*

сенокосах девки да ребята уж беда баловались. То парни девок шиш-плют, то девки ребят подначивают — таки греховудны были. Это шиш недорусками были, но уж повзросле [ПМА. Записано от М.Н. Епишиной, 1922 г.р., (м.р. д. Чукчино Усть-Цилемского р-на) в г. Сыктывкаре в 2009 г.].

Весной и летом активность подростков и молодежи возрастала с Пасхи до сенокосных работ, начинавшихся на севере после Петрова дня (12.07 н.ст.). Особую популярность обретали хороводы и игры с мячом, которые, по авторитетному мнению Т.А. Бернштам, следует рассматривать в контексте семейно-брачных отношений. В нашем случае особый интерес представляют игры с мячом, в которых «символическая функция мяча достигает высшей точки воплощения, поскольку под его знаком проходят важнейшие в предбрачной обрядности летние коллективные игрища молодежи. <...> Фольклорная и игровая символика мяча / шара находится в круге переживаний древних брачных форм со свободным выбором, а возможно, и с некоторой женской инициативой в период солнцеворота» [Бернштам 1984: 169–170].

Одной из интереснейших игр подросткового периода, бытовавших в усть-цилемских селениях (в нее играют по сей день), была игра в мяч под названием «в грех», описание которой привожу полностью. Не исключено, что в прошлом игра входила и в число молодежных забав, но уже в 1960–1980-е годы в «грехи» играли в весенне-осенний период подростки, преимущественно на дороге или в поле.

Игра начиналась без предварительного выбора водящего — *у кого был мяч, тот и начинал*: подбрасывал его и выкрикивал имя игрока, кому мяч был предназначен, сопровождая пояснением «живых» или «мертвых». В этот момент игрок, которому адресовали мяч, должен успеть выкрикнуть «мертвых», с тем чтобы ему было легче «выбивать» игрока. Получивший мяч становился водящим. Если он ловил мяч, то тут же его переигрывал — переадресовывал следующему игроку (по своему выбору). Случалось, что мяч приходилось подбирать с земли, и пока игрок шел за ним, остальные игроки разбегались. Движение прекращалось в момент, когда водящий брал мяч в руки и говорил: «Стоп». При пояснении «живых» игрокам предоставлялась определенная свобода в движениях, но необходимо было одной ногой стоять на месте, а выкрикивание «мертвых» требовало абсолютной неподвижности. Водящий должен был мячом попасть в кого-нибудь из участников игры. В случае меткого попадания грех засчитывался *затяпанному* и мяч переигрывался. Если игрок «мазал», то ему засчитывали «грех» и мяч также переигрывался. При наличии трех «грехов» игрока «женили на трех пальцах руки»:

мальчиков — на пальцах руки девочки, девочек — на пальцах руки мальчика. Каждому из трех пальцев придумывали имя, смешное, на взгляд игроков. Обсуждение имен происходило втайне от проигравшего. Мальчиков наделяли женскими именами, девочек — мужскими. Проигравшему предоставлялось право выбора. В дальнейшем в игре участника выкликали согласно полученному имени. Игра была продолжительной, и иногда все участники обретали новые имена, а те, кто первыми совершили промахи, успевали получить и новые отчество и фамилию.

Таким образом, грехом в игре обозначалась ошибка игроков: в одном случае промах водящего, не попавшего мячом по игроку, в другом — неспособность игрока увернуться от точного броска. В прошлом в детских играх с мячом промах игроков имел и другое название — *окара* [СУ 1977: 49], что, вероятно, тождественно понятию «огрех» (‘ошибка’), активно используемому усть-цилемами в настоящее время. Согласно христианскому учению, грех — «всякое, как свободное и сознательное, так и несвободное и бессознательное, отступление делом, словом и даже помышлением от заповедей Божьих и нарушение закона Божия» [Андреев 1993: 430], следовательно, в названии игры отражены ранние представления о грехе явно глубинного (дохристианского) значения.

Заслуживает внимания и межгрупповое поведение участников игры, раскрывающее взаимосвязь детской игры с мячом с древнейшими инициационными обрядами. В ходе игры возрастные участники подвергали младших испытаниям, например насмешкам или болевым приемам. Бросок по игроку сопровождался различными выкриками, такими как «Матрёна, утри нос, ворона» (адресовано «пожененному» мальчику). Бывало, удары мячом были такой силы, что оставляли синяки, но дети (преимущественно мальчики) должны были мужественно терпеть и скрывать боль. В рамках игры происходило испытание младших игроков на зрелость: если проигравший («пожененный») игрок без обид воспринимал суть происходящего, то он становился кандидатом для перехода в следующую возрастную группу. Рассматриваемая игра являлась одной из переходных, через нее дети «усваивали» определенную систему знаний и выходили на новый уровень молодежных взаимоотношений — *выходили на возраст*.

Процесс социализации детей представляет интереснейший пласт народной культуры, раскрывающий механизм включения ребенка в общество, способы межпоколенной трансмиссии традиционной культуры. Поэтапное взросление детей закреплялось ритуальными действиями и обрядами, уходящими в глубокую древность. Между тем они не рассматривались старообрядческим населением как отступление от

социально-религиозных норм и соответственно не считались греховными. Староцерковная религиозная традиция не исчерпывала все стороны бытовой жизни староверов. Им приходилось строить ее заново, делая упор на «дедовскую старину», которую они трансформировали в соответствии со своими религиозными убеждениями, сформированными на языческо-христианском синкретизме. Именно ее они стали использовать в качестве общественного «закона», придавая ему высокую значимость как вековому опыту предков.

Библиография и источники

Андреев И.Д. Грех // Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. / Под ред. С.А. Аверинцева. М., 1993. Т. 1.

Байбурин А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 257–265.

Бернштам Т.А. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б.Н. Путилова. Л., 1984. С. 162–171.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Бунчук Т.Н. Языковое выражение представлений о рождении (появлении в семье) ребенка в усть-цилемской народной культуре // Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2008. С. 27–37.

Бунчук Т.Н., Дронова Т.И. Материалы к словарю этнокультурной лексики семантического поля «детство» // Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2008. С. 166–198.

Дети и детство 2008 — Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2008.

Канева Т.С. Традиционная усть-цилемская поэзия пестования // Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2008. С. 38–45.

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

СНП 2003 — Словарь русских говоров Низовой Печоры. СПб., 2003.

СУ 1977 — Словарь русских говоров среднего Урала. Свердловск, 1977.

Толстая С.М. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. Вып. 5. С. 9–43.

Фольклор Усть-Цильмы: поговорки, пословицы, присловья / Сост. Т.И. Дронова. Сыктывкар, 2008.

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ КОМИ-ЗЫРЯН В XIX–XX вв.: ПОЛОВОЗРАСТНОЙ СОСТАВ

Изучению проблем, затрагивающих организацию религиозной жизни православного населения России, посвящено значительное количество работ историков, этнографов, социологов [Камкин 1992, Пулькин и др. 1999, Бернштам 2005, Ипатова 2008 и др.]. Исследователи указывают, что эти вопросы стали актуальными в связи с усилением влияния православных традиций на жизнь российского общества (массовое религиозное обращение в 1990-х годах отразило радикальное изменение постсоветского общественного сознания) [Ипатова 2006: 3], возрастающей ролью Русской православной церкви в Российском государстве и обществе и т.д. Без внимания исследователей не осталась и такая некогда весьма многочисленная конфессиональная группа, как старообрядцы¹. Ученые рассматривают старообрядческую общину в контексте проблемы самоорганизации коллектива, анализируют ее социально-функциональный состав, роль в сохранении группы и ее адаптации к постоянно изменяющимся социально-экономическим условиям [Приль 2003, Фишман 2003, Данилко 2007, Дутчак 2008]. Имеющиеся работы позволяют говорить о том, что структура большинства общин была схожей, однако были и отличия, обусловленные идеологией согласий и локальными традициями.

Существование староверия среди нерусских народов — факт, в настоящее время широко известный. Распространению «старой веры» среди коми-зырян способствовали не только социально-экономические условия России XVIII в., характер религиозности коми, но и внутренняя готовность к восприятию его основных идей. Как отмечает К.В. Чистов, обмен ценностями в сфере духовной культуры затруднен, что объясняется существованием так называемого «языкового барьера», связанного с культурной, социальной и политической ориентациями этнических групп [Чистов 1986: 25]. Вот почему закрепление старообрядческой традиции было бы невозможно без опоры на уже существовавший у коми культурный и духовный потенциал.

¹ По предреволюционным данным, старообрядцы составляли в России 10 % населения. Опросы последних лет говорят о менее чем 1 % населения страны, которое идентифицирует себя со старообрядчеством [Филатов, Лункин 2005: 37].

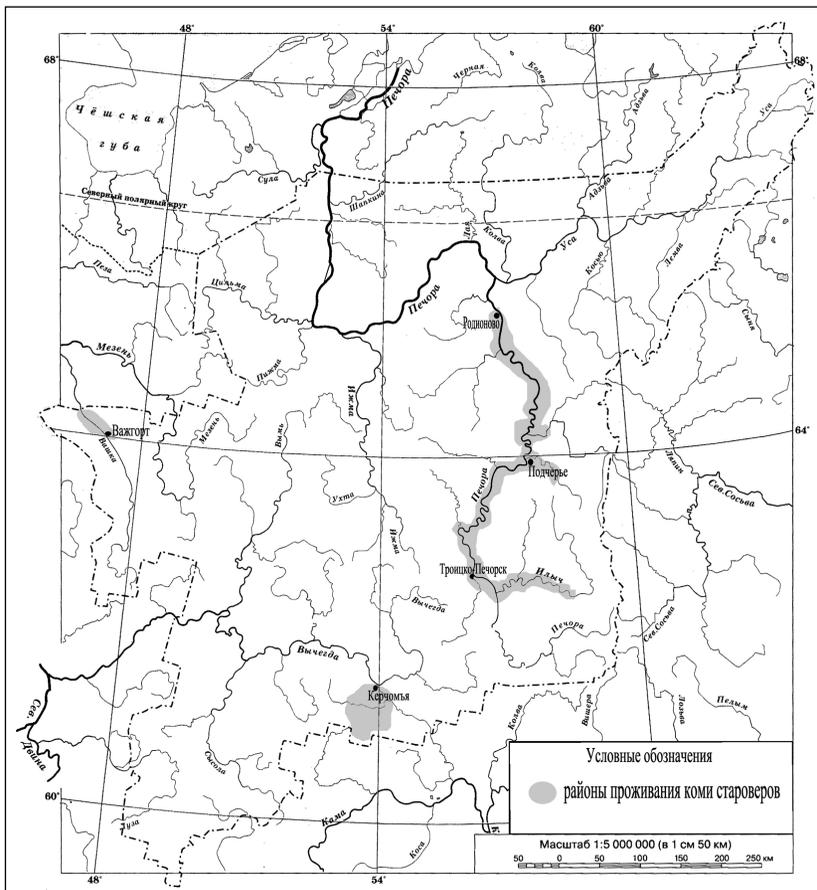


Рис 1. Старобрядческие группы коми-зырян

В настоящее время можно говорить о существовании трех староверческих групп коми: удорской (среднее течение р. Вашки, приток Сев. Двины); верхневьчегодской (верховья р. Вычегды) и верхнепечорской (верховья р. Печоры, населенные пункты до дер. Родионово). На Удоре получили распространение даниловский / поморский и филипповский толки, на верхней Вычегде — разные направления нетовщины (глухая, поющая), на верхней Печоре — поморский и филипповский. В конце XIX — начале XX в. на Удоре, а затем и на верхней Печоре появляются сторонники наиболее радикального старообрядческого толка — «истинно-православные христиане» (странствующие) [Власова 2006: 31–32].

В XIX — начале XX в. в большинстве коми деревень, за исключением верхнепечорских, староверы и сторонники официального православия проживали совместно, причем последние официально составляли большинство. «Взаимоотношения между раскольниками и православными не совсем дружелюбные. Часто слышишь, что раскольники обвиняют православных, или, как они их называют, мирских людей, за некоторые недостатки в жизни. А православные, в свою очередь, смеются над раскольниками, говоря, что у них нет ни таинств, ни иереев правильно рукоположенных», — писал миссионер о ситуации на Удоре [Отчет 1904: 41]. В то же время духовенство отмечало «тайную приверженность» большинства жителей этих приходов к расколу [Одиннадцатое 1897: 20]. В удорских и верхнепечорских общинах XIX — начала XX в. существовало традиционное для старообрядческих общин деление на *истых / верных / староверов* и *мирских* [ГАВО. Ф. 18, оп. 1, д. 2497, л. 12–12 об.]. Несмотря на отсутствие четкого деления на страты, верхневьчегодцы также выделяли людей, полностью «покинувших мир», которых рассматривали как ритуально «более чистых». Например, перед тем как начать молиться вместе со старцами, проживавшими в скиту, местные жители, пришедшие на службу, «клали начал» (молитва «Боже, милостив буди мне грешному») и «читали прощение» [Таинственный 1867: 259].

Сведения о половозрастном составе старообрядческих групп коми фрагментарны. Данные, представленные в таблице, свидетельствуют о том, что в XIX–XX веках среди староверов женщин было значительно больше, чем мужчин.

**ЧИСЛЕННОСТЬ СТАРООБРЯДЦЕВ (МУЖЧИН / ЖЕНЩИН)
В УСТЬ-СЫСОЛЬСКОМ И ЯРЕНСКОМ УЕЗДАХ В СЕРЕДИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.**

Гол/ уезд	1864		1888		1898		1905		1910	
	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж
Яренский	6	10	45	91	73	161	63	144	105	212
Усть-Сысольский	215	438	381	597	916	1206	916	1300	872	1183

Таблица составлена на основе следующих документов:

ГАВО Ф. 496, оп. 1, д. 1582 (1864 г.), 16111 (1888 г.), 15679 (1898 г.), 18990 (1910 г.).

Отчет о деятельности Стефано-Прокопиевского Братства // Приложение к Вологодским епархиальным ведомостям. 1905. № 20.

На протяжении XIX в. у коми наблюдался значительный дефицит мужчин в возрастных группах от 20 до 30 лет, а также и в более старших возрастных категориях [Вишнякова и др. 2006: 53]. Наши данные свидетельствуют о том, что численное преобладание женщин характерно практически для всех приходов, где проживали староверы; в то же время в старообрядческой среде эта диспропорция была более явной. В настоящее время сложно сказать, было ли это характерно для всех старообрядческих групп. М.В. Пулькин, характеризуя основные демографические тенденции, проявившиеся в старообрядческих скитах на Выге, приводит данные, согласно которым женщины численно значительно превосходили мужчин: 1780-е годы — 415 мужчин и около 1000 женщин, 1817 г. — 125 мужчин и 700 женщин [Пулькин и др. 1999: 131]. Миссионеры указывали, что у коми «женщины являются опорой семьи, воспитательницами детей и устроительницами порядка в доме». Именно они ищут «удовлетворения своим аскетическим стремлениям в мнимых подвигах странничества» [Отчет 1904: 37]. Эти рассуждения перекликаются с утверждением П.С. Смирнова, который, анализируя роль женщин в старооб-

рядческом движении, писал, что невозможность полноценного участия в общественной жизни привела к тому, что женщины реализовывали себя в духовной, став «великой силой в русском расколе» [Смирнов 1895: 57].

Между тем в XIX — начале XX в. наставниками в коми старообрядческих общинах, как правило, являлись мужчины [Власова 2003: 106]. Но женщины следили за соблюдением запретов, регулирующих повседневное и ритуальное поведение, и оказывали значительное влияние на мужчин: «Ему (наставнику Н. Мартюшеву. — *В.В.*) как грамотному, неопытные простодушные жители Печорского общества, в особенности женщины, а через них и мужчины, верят совершенно» [НАРК. Ф. 99, оп. 1, д. 911, л. 63].

Информация о возрастных характеристиках неполна, что обусловлено отсутствием систематического сбора информации. Картину возрастного состава общины можно представить, основываясь на сведениях, отраженных за отдельные годы в следственных документах, полицейских и миссионерских отчетах. В семейных списках Яренского уезда за 1844 г. староверами в Погосте Важгортском записаны Петр Афанасьев Бозов 66 лет, жена его Марья Егорова 56 лет (Важгорт), вдовы Ирина Панкратова Сурина 76, Дарья Андреева Сурова 76, Елена Андреева Лукина 68 (Кривой Наволок) и еще несколько человек в возрасте от 48 до 72 лет из дер. Чирки, Вьльгорт, Пучкома [ГАВО. Ф. 18, оп. 1, д. 1416, л. 43–43 об.]. В Керчомском сельском обществе в 1844 г. в 62 семьях из 242 были те, кто «не признавал священства». В некоторых семьях представители старшего поколения «вовсе не признают священства», тогда как «младшие бывают у исповеди», в других — староверами были и родители, и дети [ГАВО. Ф. 18, оп. 1, д. 1416, л. 67–120, 70 об.]. В 1860 г. под следствие попали крестьяне Важгортского прихода — 12 мужчин (от 33 до 86 лет, трое — от 80 до 86; большинство в возрасте 50–60 лет) и 16 женщин (от 29 до 69 лет, шестеро в возрасте от 60 лет, пятеро до 47 лет, четверо от 50) [НАРК. Хр. 1, ф. 100, оп. 1, д. 1068]. В судебных делах 1854–1859 гг., проходивших на верхней Печоре, встречаются указания на возраст староверов: самому молодому, Емельяну Шахтарову, было 18 лет, он был перекрещен во время болезни, остальные же были старше 30 лет [НАРК. Хр. 1, ф. 99, оп. 1, д. 731, 911].

В начале XX в. удорский священник В. Вишерский писал, что «последователи всех сект первоначально получают крещение православно-го священника и только уже под старость лет они перекрещиваются» [Отчет 1904: 40]. В 1904 г. в Савиноборской волости «случаев оставления детей раскольников без крещения по обрядам Православной церкви

не встречается», так же характеризуется и ситуация в Печорской волости [НАРК. Хр. 1, ф. 6, оп. 1, д. 26, л. 40, 41 об.]. Миссионеры отмечали, что «дети раскольников, числящиеся обыкновенно православными и еще не перешедшие в раскол, <...> позволяют себе все», считая, что им «все простится при переходе в истинную веру», «нигде молодежь не ведет себя так вольно и грубо, как в тех приходах, где силен раскол» [Одиннадцатое 1897: 21].

Итак, в XIX — начале XX в. активную позицию в религиозной жизни старообрядческих общин коми занимали люди среднего и старшего возраста. Схожая ситуация была характерна для Русского Севера. Например, в Архангельской губернии: «Отход в раскол бывает наиболее с 50 лет, т.е. после “мирских походов”» [Ефименко 1877: 214].

Обособленно жили представители радикального старообрядческого согласия — истинно-православные христиане (странствующие). Удорские и верхнепечорские странники принадлежали к толку статейников-иерархистов, первые входили в состав Каргопольского, а вторые — Чердынского предела [Прокуратова 2000: 144, Гагарин 1978: 258]. В 1920–1930-е годы многие жители Удоры и верхней Печоры принимают учение странников: во время проведения коллективизации идеи о втором пришествии антихриста, близящемся конце света и необходимости бегства в леса были восприняты значительной частью староверческого населения этих районов: и молодежью, и представителями старшего поколения. Во второй половине 1930-х годов после ликвидации скрытнических скитов и арестов за «контрреволюционную деятельность» многие бегуны были вынуждены «выйти в мир» [НАРК. Хр. 2, ф. 1, оп. 3, д. 236, л. 93–94; НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 159, л. 33–35].

В советский период притеснения затронули представителей всех православных конфессий: с исчезновением из деревенской жизни священников исполнять требы стали миряне. В тех населенных пунктах, где существовали староверческие общины, эти обязанности исполняли старообрядческие наставники, поскольку обладали необходимыми знаниями. В подобных условиях противостояние сторонников официальной церкви и староверов на Удоре и верхней Вычегде утратило былую остроту, что привело к постепенному размыванию конфессионального самосознания. Кроме того, миграционные процессы, инициированные государством, привели к появлению значительного количества переселенцев, являвшихся носителями иных культурных традиций [Чувьоров 2001: 242].

Последние статистические данные о численности староверов содержатся в научных отчетах Ю.В. Гагарина. В 1963 г. в с. Керчомья было

20–30 староверов, только трое «истых», несколько большее количество староверов (точное количество не указано) проживало в деревнях Вочевского и Дзельского сельских советов. Староверами являлись лица пожилого возраста, преимущественно женщины [НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 130, л. 123, 124]. В 1967 г. в ходе опроса 698 чел. на верхней Печоре (с. Покча, Курья, Усть-Унья, дер. Скаляп, Волосница, Пачгино, Светлый Родник, Бердыш) 293 чел. «признали себя верующими», из них 159 (128 женщин, 31 мужчина) — староверами, 120 — скрытниками [НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 159, л. 20, 21].

В Печорском районе (с. Савинобор, Лемты, Лемтыбож, Щугор, дер. Аранец, Даниловка, Концебор, Подчерье) из 701 опрошенного 171 (145 женщин и 26 мужчин) были староверами, 24 — скрытниками и 48 — официально православными. Староверы составляли большинство верующих в дер. Даниловка, Аранец, Щугор [НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 167, л. 36–56].

Опросы населения проводились и в с. Пучкома Удорского района: в 1964 г. здесь было 43 верующих: 34 старовера и 9 официально православных, в 1970 г. — 31 верующий (30 староверов (22 истых, 8 мирских), 1 скрытник). Ю.В. Гагарин особо отметил факт исчезновения официально православных в этом селе, объясняя его тем, что они «либо умерли, либо приняли старообрядчество» [НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 70, л. 7, 8].

Итак, в старообрядческих общинах коми на верхней Вычегде, Удоре и верхней Печоре до второй половины 1970-х годов сохранялось деление на две категории: истых и мирских. Как и в XIX — начале XX в., староверами являлись (вернее, заявляли о себе так) люди старшего возраста, преимущественно женщины.

В настоящее время жители удорских и верхневыхегодских сел называют себя *мирскими*. Наши полевые материалы свидетельствуют, что происходит совмещение понятий «мирские» как наименования одной из категорий общины и «мирские» как староверы (никониане) [Фишман 2003: 237]. Пожалуй, наиболее полно эти взгляды нашли отражение в высказывании одной из удорских наставниц. «У староверов свои уставы, своя молитва. У нас крест, а у мирян *тишэпэть* <щепоть>. У нас хоть и миряне, но все молятся двумя перстами <...> Крестом отличаются староверы от мирских» [НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 569, л. 27].

На Удоре в 1999 г. лишь немногие пожилые женщины считали себя староверами, несколько человек назвали себя мирскими, собирающимися перейти в староверы. В селах Керчомья, Нижняя и Верхняя Воч в 1999 г. все опрошенные нами информанты считали себя мирскими,

более того, все утверждали, что староверов здесь уже нет. В с. Нижняя Вочь пожилая женщина назвала «староверами» группу молящихся, которые ходили на поминки. На мой взгляд, подобное отношение отражает ситуацию, сложившуюся в данных населенных пунктах: именно староверы долгое время исполняли здесь требы. В Троицко-Печорском районе (в деревнях, где издавна было староверие, а большинство населения составляют коми) сохраняется деление на бегунов, староверов и официально православных / мирских. Среди местных бегунов можно выделить две группы: отрeksiеся от мира (в 2007 г. четыре женщины, проживали в дер. Скаляп) и пожилые женщины (до 10 человек), готовящиеся принять крещение.

Повсеместно бытуют представления о том, что староверами могут быть только пожилые люди. *«Том морт он ов. Сіе том морт вѳдзе овны он эры. Шуам йлэмсяньыд ай-мамыд оз лэдзны мирскѳе петны, а вѳдзе ветлодчыны пондан да, тэнэ кудзкѳ вѳдзе и яндзима аслыд староверэ лэвчыны. Мирскѳе петан»* (Молодой человек быть не может. Молодой так жить не может. Скажем, в младенчестве отец и мать не пускают в мир, а выходить начнешь, вот как-то и стесняешься, что старовер. В мирские выходишь) (Ф.М. Созонова, 1917 г.р., дер. Острово, Удорский р-н., зап. 1999 г.). *«Вѳдзе челядьсѳ кодѳс ваяс мамѳ <...> староверка и челядьсѳ весь староверэ и пыртис. Ми сизим чоя-вока вѳлїм, а вѳдзе йѳзэ петам — вѳдзе мирѳ петам»* (Детей, которых родила мама <...> староверка и всех детей в староверы крестила. Нас семь братьев-сестер было, а потом в люди вышли — в мир вышли) (Р.А. Калинина, 1918 г.р., с. Пучкома, Удорский р-н., зап. 1999 г.).

Схожие воззрения существуют и у истинно-православных на верхней Печоре. «Вот православные (бегуны. — В.В.) не принимают младенцев <...> наверное, раньше тоже маленьких крестили <...> Мне сейчас 70 лет, если я захочу креститься, мне надо отказаться от жизни (*олѳмысь цткажитчыны*), отказаться от пенсии и всего. Поэтому и не крестятся молодые, мне семьдесят, а я до сих пор не крестилась» [НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 739, л. 11].

В настоящее время приобщение женщин к активной религиозной жизни начинается в возрасте 50–60 лет. Схожая ситуация наблюдалась в начале 1990-х годов у усть-цилемов [Волкова 1992: 191], в современной РПЦ [Ипатова 2006: 4]. В некоторых случаях религиозное служение начинают более молодые люди: женщины, не вышедшие замуж, потерявшие близких родственников.

Т.А. Бернштам отмечает, что в основе разделения на молодых и старых в крестьянском социуме лежал биосоциальный признак: способ-

ность к браку, человеческому воспроизводству и трудовой деятельности [Бернштам 1988: 262]. Строгое следование старообрядческим нормам молодежью и взрослым трудоспособным населением было трудновыполнимо в условиях совместного проживания с официально православными. Оно существенно ограничивало выбор брачного партнера, делало практически невозможной совместную трудовую деятельность. Кроме того, в общинах традиционного типа старость воспринималась как «достойное увенчание жизни верующего человека», время приготовления к смерти и размышлений о спасении души [Фишман 2003: 239].

Таким образом, преобладание пожилых людей, значительная роль женщин в сельских старообрядческих общинах коми в конце XX в. — явление вполне закономерное, его можно рассматривать как продолжение традиций, сложившихся в XIX в. В современных староверческих общинах коми активную позицию занимает небольшой круг людей (преимущественно пожилые женщины), которые поддерживают религиозную жизнь сообщества (возглавляют общину, посещают службы, соблюдают запреты). Большая часть населения (не только молодежь, но и представители среднего поколения) не принимает в ней активного участия, обращаясь к ней лишь в случае необходимости.

Библиография

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.

Вишнякова Д.В., Жеребцов И.Л., Рожкин Е.Н. Этнический состав, рождаемость и смертность населения в XIX — начале XX в. // Этнический фактор в демографическом развитии Республики Коми (середина XIX — начало XXI в.). Очерки истории народонаселения. Сыктывкар, 2006. С. 26–65.

Власова В.В. Особенности женских и мужских ролевых структур в религиозных практиках (наставники у коми староверов) // Гендерная теория и историческое знание. Сыктывкар, 2003. С. 105–107.

Власова В.В. Распространение старообрядчества среди коми (зырян): к истории формирования локальных групп // Староверие на Северо-Востоке европейской части России / Сост. Т.И. Дронова. Сыктывкар, 2006. С. 21–32.

Волкова Т.Ф. Этноконфессиональное самосознание и круг чтения современных старообрядцев Средней Печоры // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 191–196.

Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978.

Данилко Е.С. Механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья: Автореф. дис. ... д.и.н. М., 2007.

Дутчак Е.Е. Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства культурной традиции (вторая половина XIX — начало XXI в.): Автореф. дис. ... д.и.н. Томск, 2008.

Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Тр. этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1877. Кн. V. Т. XXX. Вып. 1.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. М., 2006. Т. I–II.

Ипатов Л.П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России: Автореф. дис. ... к.соц.н. М., 2006.

Ипатов Л.П. Современные особенности освоения православной традиции // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А.Б. Гофмана. М., 2008. С. 409–456.

Камкин А.В. Православная церковь на Севере России: Очерки истории до 1917 года. Вологда, 1992.

Одиннадцатое годовичное собрание членов Вологодского православного Братства во имя Всемилостивого Спаса. Отчет о деятельности Братства. Вологда, 1897.

Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1902–1903 гг. // Приложение к Вологодским епархиальным ведомостям. 1904. № 7–8. С. 17–48.

Приль Л.Н. «Беседа» староверов: функции социального // URL: <http://www.vsu.ru/science/sch-sem/publication/docs/pril01.html> (дата обращения: 04.2003).

Прокуратова Е.В. Страничное согласие на Удоре // Арт (Лад). 2000. № 4. С. 145–151.

Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю. Православие в Карелии (XV — первая треть XX в.). М., 1999.

Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. СПб., 1895.

Старообрядческий центр на Вашке: Устная и письменная традиция Удоры: Материалы и исследования. Сыктывкар, 2002.

Таинственный мир // Пермские епархиальные ведомости. Отделение неофициальное. 1867. № 17. С. 259–265.

Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45.

Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.

Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986.

Чубьоров А.А. Социально-хозяйственная деятельность старообрядческих общин коми Верхней и Средней Печоры // Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. С. 231–247.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

С.М. Толстая

МОТИВ РАССТАВАНИЯ С ВОЛЕЙ / КРАСОТОЙ В СЕВЕРНО-РУССКОЙ СВАДЕБНОЙ ПРИЧЕТИ: ПОЭТИКА И МИФОЛОГИЯ

Исследователи давно обратили внимание на асимметричность свадебного обряда в отношении его главных персонажей — невесты и жениха: и в ритуале, и в сопровождающих его фольклорных текстах тема невесты разработана несравненно богаче и подробнее, чем тема жениха. Это объясняется тем, что ритуальный «переход», субъектом которого является невеста, отличается большей сложностью и значимостью, чем «переход», претерпеваемый женихом. Для невесты это тройная смена статуса: она утрачивает девственность и становится женщиной (смена физиологического статуса), она порывает со своим родом и включается в чужую родовую систему (смена семейно-родового статуса), она выключается из молодежного сообщества и присоединяется к обществу замужних женщин (смена социального статуса), тогда как для жениха это всего лишь смена социального статуса [ср. Левинтон 1991].

Каждый из этих «переходов» символически отождествляется со смертью и новым рождением [Бернштам 1982, Байбурин, Левинтон 1990]. При этом в разных этнических и региональных традициях ставится акцент на разных «переходах» и разных «смертях»: в русской (особенно северно-русской) свадьбе драматической доминантой обряда и фольклора является прекращение девичества и переход в замужнее состояние (расставание невесты с волей / красотой), слабее выражена тема разрыва с родительским домом и родом. Соответственно этому акценту

в (северно)русской традиции развивается жанр свадебных причитаний [Бернштам 1986], практически не известный другим славянским традициям, где вообще драматизм свадебного обряда выражен слабее и к тому же он в большинстве случаев ограничивается темой разлуки невесты с домом и родом и присоединения к «чужому» роду. О причинах этих различий и роли фактора межкультурных взаимодействий здесь нет возможности говорить (см. [Колесницкая, Телегина 1977, Чистов 1982, Бернштам 1982: 57]).

Ритуальная и вербальная (фольклорная, поэтическая) разработанность мотива расставания с волей / красотой в русской свадьбе неравнозначна: если в обряде это лишь отдельные эпизоды (баня, девичник, расплетание косы, передача ленты или венка), в которых фигурируют «символы девичества», то в фольклоре это весьма значительный корпус текстов, часто выходящий за рамки этих эпизодов. По существу, «текст воли / красоты» начинается со сватовства и растягивается на всю первую половину свадьбы. Содержательная сторона обряда значительно беднее текстов и не может быть полноценно реконструирована без привлечения текстов, которые репрезентируют концепт «девичьей воли» во всей полноте и многогранности. Девичья воля / красота — главный «персонаж» севернорусских свадебных причитаний, а их главный сюжет — ее драматический «путь»: утрата своего «места» (ее теряют, сбрасывают, срывают, смывают, отнимают и т.д.), попытки ее сохранения, возвращения на место (ради сохранения связи невесты с родом), поиски нового места обитания, нового «хозяина». Этот сюжет и сам персонаж получают в текстах причитаний не только поэтическую, но и мифологическую трактовку. При этом в большинстве случаев поэтическое неотделимо от мифологического, за поэтическими образами скрываются мифологические стереотипы и мотивы.

Исследователей обряда интересуют прежде всего предметные символы девичества (лента, повязка, косынка, коса, венок, деревце) и их обрядовые функции, их география [Колесницкая, Телегина 1977, Гвоздикова, Шаповалова 1982] и «семантика» [Бернштам 1982], соотношение обрядовых и поэтических значений терминов *воля* или *красота* и их территориальное распределение [Гура 1974; 1977]. В меньшей степени изучены семантика воли / красоты как персонажа свадебной причети и связанные с этим персонажем мотивы, их фольклорные и мифологические параллели в других жанрах традиционной культуры.

Обычно *воле* / *красоте* как поэтическим терминам приписывается общее символическое значение 'девичество' [ср. Гура 1974: 173; 1977: 233]. Это безусловно верно, однако внимательный анализ контекстов позволяет выявить целый спектр более частных значений, а именно:

1) 'девичество' как социовозрастной статус девушки: «И дорогой воли в глаза да мне не видывать, / И во кружочиках, невольнице не играть, / И жалких писенок, невольной, мне-ка не певать!» [Барсов 2: 318]; «Больше в волюшке мне да не бывать, / Меня красной девушкой вам да не видать» [РСЗ: 139]. Ср. противоположные понятия *неволя*, *неволице* и *бабья красота* как символы замужнего состояния женщины: «И не смений да ты ведь вольной моей волюшки, / И ты на это на злодийное неволице!» [Барсов 2: 339]; «Мне сомьют да дивью красоту, / Намывать мне будут бабью красоту, / Бабья красота меня не будет красисти, / Она будет только старити, / Ко сырой земле она клонити» [ЧС: 60];

2) 'девичество' как половозрастной период, как время, соответствующее статусу девушки: «И нагуляйся ты, душа да красна девича, / И во своей пока во вольной ты во волюшке» [Барсов 2: 315]; «И воля — сладкое было да уяданьце, / И воля — долгое было да усыпаньце» [Там же: 293]; «Ты останешься в вольной волюшке, / Во прекрасном своем девичестве» [РСЗ: 142];

3) 'девственность' (невинность) как физиологический статус девушки: «И ты ходи честно на тихой на беседушке, / И береги да свою вольну эту волюшку, / И ты блюди да прикрашённое девичество!» [Барсов 2: 314]; «И ты возил меня, невольну красну девушку / И ты на тиху же смирённую беседушку, / И сберегал ты дорогу да волю вольную» [Там же: 319]; «Ходи ты, гуляй-ка, гуляй, красна девушка, / Во...ой, воли не теряй» [РСЗ: 90]; «Да моя дивья-то красота / Она циста, как стеклышко, / Она бела, как белилышко» [РС: 144]; «Я сдала, молодёхонька, да / Чёсную дивью красоту да / Чёсную, соблюжённую, да / Дорогу сбережённую» [Ефименкова 1980: 284];

4) 'воля, свобода, возможность выбора': «И была дана у нас воля тебе волюшка / И слободная досужна пора-времечко» [Барсов 2: 304]; «Дай-ко мне, батюшка, / Мне-ка вольку-то вольную / Да на всю ночьку ту тёмную» [РС 1985: 153];

5) 'невеста, ее личность, ее «Я», ее душа': «И быдто сыр в масле ведь волюшка каталась, / И как пчела да воля во меду купалась» [Барсов 2: 293]; «И угощу тебя, крестово мило дитяtko, / И я учестую бажёну твою волюшку!» [Там же: 335]; «И будем потчевать бесценну твою волюшку, / И угощать да тебя, белую лебедушку!» [Там же: 441]; «Да украшала я твою обидну волюшку, / Тебе платьца были да все по плечикам, / Тебе обуточка была-то вся по ноженькам» [РСЗ: 216]; «И все не в радости была я, не в весельице, / И приуныв да была вольна моя волюшка! / <...> / И слёзно плакать стала вольна моя волюшка!» [Барсов 2: 317];

6) ‘коса как предметный символ девичества и девственности’: «И прижму волюшку к ретивому сердечушку, / И русу косыньку ко белому ко личишку» [Барсов 2: 293]; «Уплетите-тко, советны милы подружки, / Мою вольную волюшку. / Вы уплетите-тко мелко мою русую мою косыньку» [РСЗ: 141];

7) ‘лента, косник, повязка, косынка как метонимические заместители косы’: «И пусть-ко воля на головушке ликуется, / И красна девушка со волюшкой натешится!» [Барсов 2: 387]; «А на третье кладь окошечко, / Ты бажёну дорогу волку» [РПК: 225]; «На головы вьется бажона вольна волюшка» [РСЗ: 55]; «Глупо-молода подневольна красна девушка, / Сняла волюшку со младой головушки» [РСЗ: 62].

Все эти значения выделяются весьма условно, каждый контекст может быть истолкован одновременно и в конкретном, и в общем символическом значении или сразу в нескольких из перечисленных частных значений. Подобная семантическая неопределенность, своего рода мерцание смыслов, — характерная особенность фольклорной поэтики. За каждым контекстным употреблением стоит весь семантический и символический спектр значений, присущих слову и образу, и вместе с тем все эти разные значения объединяются неким ключевым, «глубинным» смыслом, который почти 30 лет тому назад Т.А. Бернштам определила так: «Массовый материал русского происхождения и его анализ, на котором основаны наши рассуждения, привели нас к пониманию древней семантики образа “красоты”: она является душою девушки, которую она утрачивает, выходя замуж. Такое понимание объясняет и превращение “красоты” в птицу / девушку, и ее органическую, но разорванную связь с невестой, ее “отпуск” на волю или “отдачу” Богу: символика помещения ленты, косника на церковную паперть, в Евангелие, на икону Богоматери» [Бернштам 1982: 56–57].

Отдавая должное этому в высшей степени пронизательному определению, необходимо все же уточнить: волю / красоту следует, на наш взгляд, не столько отождествлять с душой девушки, сколько сопоставлять с человеческой душой вообще, уравнивать их на символическом (и мифологическом) уровне. Глубинный же смысл воли / красоты, лежащий в основе всех частных контекстных (ритуальных и вербальных) значений, следует связывать с концептом девственности; только этот смысл может беспрепятственно «подставляться» в любой конкретный контекст, сочетаться с любым частным значением и семантически мотивировать его.

В мифологической перспективе воля / красота свадебной причети обнаруживает явное сходство с душой как «персонажем» верований и

народной демонологии (см. [Виноградова 1999, Толстая 2000]). На самом деле душа тоже одновременно и «часть» человека, и его внутреннее «Я», и сам человек, и его заместитель и представитель, и носитель жизненного начала в человеке. Подобно тому как концом жизни человека является его расставание с душой, ритуальная и символическая смерть невесты в свадьбе наступает в момент ее расставания с волей / красотой. Весь дальнейший путь воли / красоты, с которой расстанется невеста, повторяет путь души, покинувшей тело, а в поэтических («сказочных») превращениях и перевоплощениях воли / красоты в сюжете причитаний воспроизводятся характерные посмертные «ипостаси» души: ее предметные, световые, атмосферные, звериные, человеческие воплощения.

Не имея возможности в рамках этой статьи рассмотреть подробно подтверждающий это сопоставление обильный материал, приведем отдельные примеры, иллюстрирующие разные «ипостаси» воли / красоты, которые в большинстве случаев находят параллель в образах человеческой души, точнее «посмертной души», покинувшей тело.

Огненный образ воли / красоты: «Ой, она *пламенем* ко небушку лета(ла), / Приотправилась бажона да моя волошка» [РСЗ: 66]; «Моя волошка с головушки бросалась, / Во медны тазы она кидалась, / В чистой водушке да искупалась. / Она в печеньку бросалась, / *Огнем пламенным* да показала. / Она в двери как бросалась, / Серой уточкой да показала» [Там же: 138]; «И во кирпичну она печеньку бросалась, / *И пламенем огненным* ведь волошка казалась! / И все на каменку ведь волошка бросалась, / И она *паром* во глаза мне-ка казалась!» [Барсов 2: 382] — находит параллель в представлениях души в виде летающих огней, а также пара, дыма, тумана (см. [Виноградова 1999:146–147, Толстая 2000:73–74]).

Животный образ воли / красоты многообразен: это и хтонические животные — черви и змеи, и звери, и птицы, и рыбы, это характерные для животных атрибуты и предикаты. Ср.: «А как на этой на осиночке, / А как на этой на вершиночке / Как сидит моя девья красота. / Она ревет там *по-звериному*, / А она свистит *по-соловьиному*» [РС 2000: 143]; «Ой, моя волошка с головушки скати(лась) / Она в ноженьках ведь *червышком* свива(лась), / Она в ноженьках *утинымы* крыча(ла) / <...> / Ой, заревела тут бажона моя во(люшка), / Ой *по-змеиному* она да засвисте(ла), / Улетела в край далекой моя во(люшка)» [РСЗ: 58]; «И серым *зайком* буде воля перескакивать!» [Барсов 2: 316]; «И я спущу же дорогу волю бажёную / И я на чистом спущу да нонь на полюшке, / И я под кустышек спущу да серым *заюшком*, / И я под

камешок спущу да *горносталюшком*, / И в темной лес спущу ведь малой этой *птиченькой!*» [Там же: 340]; «И повернусь лучше, бесценна дорога воля, / И *лесовым зверем* ведь я да всё съедучиим / И по горам да пойду, воля, по высоким! / <...> / И повернусь лучше, бажёна дорога воля, / И водоплавной серой малой этой *утушкой*, / И я спущусь да всё на быстрю на риченьку! / <...> / И я уловной спущусь да свежей *рыбонькой!*» [Там же: 384]; «И как *куничеей* спущу волю заморской, / И спущу *белочкой*, невольна, в леса дики, / И спущу *лисенькой* в норы да во глубоки» [Там же: 393].

Крупнейший исследователь славянской народной культуры Казимир Мошинский, специально изучавший зооморфный образ души в славянских верованиях, пришел к выводу, что «не найдется, пожалуй, ни одного животного, в облике которого не могла бы появляться душа человека» [Moszyński 1967: 549]. Тем не менее есть некоторые виды животных, для которых это наиболее характерно. К ним относятся как раз те, которые фигурируют в свадебных причитаниях: заяц, лисица, куны (горностай, белка, куница), змея и птицы [Виноградова 1999: 152–153], [Толстая 2000: 71–77]. См. также специальную работу о зооморфной душе в древних славянских верованиях [Mensej 1995].

Птичья ипостась — самая характерная для воли / красоты, так же как образ души-птицы — самый распространенный в славянской мифологии [Гура 1997: 528, Виноградова 1999: 147–148]. «И стане *ластушкой* тут перелётывать» [Барсов 2: 316]; «И повернулась бажёна дорога воля / И перелётной незнамой она *птиченькой*, / И она милыим унылым *соловюшком!*» [Там же: 383]; «И уже тут да моя волюшка увернется, / И она белою-то *лебедью* повернется» [Там же: 395]; «И повернулась перелётной малой *птиченькой*, / И она бедной горегорькоей *кокошицей!*» [Там же: 386].

Антропоморфный образ воли / красоты встречается значительно реже. Воля может явиться в образе *калики перехожей*: «И встречу встретила, победной мне головушке, / И мне калика-то ведь тут да перехожая / <...> / И твоей любушки-сестрицы сдвуродимой / И дорога иду ведь вольна ейна волюшка!» [Барсов 2: 403] или *девочки*: «И встречу встретила девица малолетная, / <...> / И то не девушка ведь е, да вольна волюшка» [Там же: 405]. Ей противопоставлен другой антропоморфный образ, символ замужества — *кика*, или *кита* (персонифицированная женская прическа или головной убор): «Уж я оставила красоту, / Я в горёнке да на столике, / Дак на тарелке серебряной. / Моя цётна дивья-то красота / Ёна билитце да руменитце, / Дак баско всё наряжайтце, Ёна со мной-то сряжайтце. / Дак злая кита-то лютая, / Да

с красотой-то считаитце. / Она сидит, кита лютая, / Дак на пеце-то, в углу сидит, / Дак чернитце да патраитце, / Да с красотой-то считаитце» [РС 1985: 233]. Споры воли / красоты с кикой напоминают прения жизни и смерти, а сама «кика белая» уподобляется смерти, стоящей в ногах умирающего: «Во ногах она простояла, да / С красотой она проспорила» [Ефименкова 1980: 349].

Еще одним антиподом воли / красоты является «*волокита*»: «Волокита проклятая дак / На пече-то в углу сидит, дак / Чернитце да мараецце, дак / С красотой да ругаетце: “Дак / Пристыжу тебя, красота, я / В божьей церкви соборною, дак / Росплету тебе, девица, дак / Русу косу шёлковую”» [Там же: 221]; «Хочёт ладить-то красота / Вспорхнуть да и улитить. / А *волокита-поддъмница* / Чернитце да мараецце, / С красотой-то считаитце, / Она со мной наряжаитце» [РС 1985: 229, 230]. Этот персонаж по своим признакам и предикатам почти полностью совпадает с кикой / китой¹.

Антропоморфный образ души присутствует как в славянских народных верованиях, так и в книжной традиции и иконописи, где душа изображается в виде маленького человечка над головой умершего [Толстая 2000: 74].

Растительный образ воли / красоты связан с мотивом сеяния или сажания девушкой воли / красоты под окном или в огороде и ее «прорастания»: «Дай-те мне-ка вы земелечки немножечко / Под этим под косивчатым окошечком / Посадить мне-ка бажону вольну волюшку. / Как буду ходить-то я ведь белая лебедушка / На эту на родимую на родинку, / Во эту во красную во веснышку, / Будет расцветать бажона моя волюшка, / Как ведь этии цветочки тут лазоревы» [РС3: 61]. Таким образом девушка надеется сохранить волю / красоту в своем доме и свою связь с родом.

В славянской народной демонологии «цветочные» ипостаси характерны для ряда женских мифологических персонажей (русалки, вилы, самодивы и др.), воплощающих души умерших девушек. В то же время в этиологических легендах, песнях, сказках и поверьях весьма распространены мотивы «процветания» душ в виде цветов, злаков, деревьев и других растений (см. [Виноградова 1995, Усачева 2000: 269–271]).

¹ Однако, по некоторым данным, *волокита* — это огненный змей, прилетающий к девушкам и женщинам через дымоход, т.е. типичный мифологический персонаж [Власова 1998: 190]. Слово отсутствует в диалектных словарях, в том числе и в орловском, хотя, по данным Власовой, поверье о змее-волоките засвидетельствовано именно на Орловщине.

Предметное воплощение воли / красоты характерно и для ритуального, и для вербального текста свадьбы: это волосы (коса) невесты, лента, головная повязка, косынка. Контексты типа «И тут возьму да дорогу я свою волюшку, / И брошу волю я, горюша, о дубовый пол, / И стопчу волю я, несчастна, черным башмачком» [Барсов 2: 296], «Клади волюшку на лавочку брусовую» [Там же: 335] предполагают именно предметность объекта действий. Нередко указываются конкретные предметные ипостаси воли / красоты: мыло, венчик, рубашка: «И вытегорским *мыльем* да показалась! / <...> / И она *виничком*, ведь воля, показалась! / <...> / И тонкобелой *рубашеской* казалась!» [Там же: 382], булавка, пылинка, капля пота: «И приостаньсе-ко, бажона вольна волюш(ка) / <...> / И ты на лавочке останься-ка *булаво(чкой)*, / И на окошечки останься-ка *пылин(очкой)*, / И на стекольшке останься-ка *потиноч(кой)*» [РСЗ: 115].

Подобных воплощений человеческой души в литературе как будто не отмечено, но нельзя не обратить внимания на то, что предметные ипостаси воли / красоты ограничены временем, когда еще не наступила полная «разлука» невесты с девичеством, тогда как прочие (не предметные) ее воплощения и перемещения, связанные с ее дальнейшим «отдельным» существованием и поиском для себя нового места обитания, оказываются вполне сопоставимыми с воплощениями и перемещениями «посмертной» души. Таким образом, как для души, так и для воли / красоты существенны пространственные и временные параметры их существования, их хронотоп: идет ли речь о воле / красоте до расставания или после него, при девушке или без нее, о душе живого человека, умирающего или умершего (о хронотопе души см. [Толстая 2000: 58]). Подобно тому как душа, покинувшая тело, оставшаяся «беспризорной» и «бесприютной», «стремится вернуться к своему телу либо иным способом задержаться возле него — в одежде, в доме, в воде, в зеркале» [Там же: 81], воля / красота, «скатившись» с головы девушки, вьется и бьется в ее ногах, просится назад, стремится спрятаться в доме, остаться «в гостях» у родственников и т.д. И только разлучившись с девушкой окончательно, она начинает свои перевоплощения и странствия в поисках нового места: «Она сидит, призадумалась, / Она сидит, призаботилась: куды / Мне часока да деватисе» [Ефименкова 1980: 274]; «Где искать я буду местечко укрытное / После этой ведь белой лебедушки?» [РСЗ: 60].

В причети реальные лица (не только отец, мать, брат, но и младшие сестры и подруги) рассматриваются лишь как возможные «хранители» воли / красоты, с которой расстается невеста, но не как ее «обладатели».

Ср. отказ подруги принять от невесты волю: «Уж не возьму твою бажону вольну волюшку, / Уж как будут меня ругать да все соседки спорядовы, / Уж куды с волями ты девушка собираешься, / Уж в монастырь, верно, в монашки отправляешься?» [Там же: 219]. Подходящим «восприимчивым» воли / красоты оказывается только *кика* как символическое воплощение замужества: «Ишшо старкаю из лесу дак / Я кикийку кикийную: дак / Я отдам те, кикиюшка, да / Чёсную дивью красоту / Чёсную, соблюжённую, да / Дорогу сбережённую» [Ефименкова 1980: 277]¹.

Таким образом, воля / красота наделяется в свадебных причитаниях признаками и свойствами, характерными для персонажей славянской народной мифологии, а основные мотивы, составляющие «текст воли / красоты» (перевоплощения, драматизм расставания со своим родным локусом и «хозяином», поиски нового места и нового «хозяина»), сближают волю / красоту с душой, покинувшей тело человека и устремившейся в мир в поисках своего места или нового живого существа как объекта «вселения» (ср. [Успенский 2006]). Поэтическая символика в этом случае идет рука об руку с мифологической.

Библиография

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 64–99.

Барсов 1, 2 — Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1, 2.

Бернштам Т.А. Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982. С. 43–66. (Сб. МАЭ. Т. 38).

Бернштам Т.А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 82–100.

Виноградова Л.Н. Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 231–255.

Виноградова Л.Н. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. М., 1999. С. 141–160.

Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

¹ В примечании к этому месту *кикийка кикийная* толкуется как «таинственная волшебная птица», что в контексте всей северно-русской свадебной причеты не находит подтверждения; такая трактовка противоречит также общему смыслу и символике текста: передача красоты как символа девичества кике как символу женской доли кажется вполне мотивированной.

Гвоздикова Л.С., Шаповалова Г.Г. «Девья красота» (картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 264–278.

Гура А.В. Поэтическая терминология северно-русского свадебного обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 171–180.

Гура А.В. Лингвогеографические различия и общность в маргинальной зоне Русского Севера // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977. С. 233–237.

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

Ефименкова Б.Б. Севернорусская причеть. Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшенги (Вологодская область). М., 1980.

Колесницкая И.М., Телегина Л.М. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 112–122.

Левинтон Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.

РПК — Русские плачи Карелии / Под ред. М.К. Азадовского. Петрозаводск, 1940.

РС 1985 — *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985.

РС 2000 — Русская свадьба / Под ред. А.С. Каргина. М., 2000. Т. 1.

Толстая С.М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.

Усачева В.В. Мифологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 259–302.

Успенский Б.А. Метапсихоз у восточных славян // Harvard Ukrainian Studies. 28. 2006. № 1–4. P. 639–650.

Чистов К.В. Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 101–114.

ЧС — Чердынская свадьба / Записал и составил И. Зырянов. Пермь, 1969.

Mencej M. Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih // Anthropos. 1995/5–6. S. 198–212.

Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2, cz. 1. Kultura duchowa.

ИГРОВОЙ / СВАДЕБНЫЙ ФОЛЬКЛОР И ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА

Представление о связи волшебной сказки с разными «переходными» ритуалами давно стало общим местом. Однако есть нюансы. Например, А.К. Байбурин и Г.А. Левинтон, фактически полемизируя с концепцией В.Я. Проппа, согласно которой волшебная сказка является описанием обряда инициации, полагают, что в ней воспроизводится структура свадебного обряда [Байбурин, Левинтон 1990: 67]. В настоящей статье хотелось бы обратить особое внимание на этнографический анализ материалов в работах Т.А. Бернштам, ранее, кажется, специально не привлекавшихся к поиску исторических корней волшебной сказки.

Мотивы многих русских волшебных сказок отличаются скрытым смыслом, сближающим их с символикой совершеннолетия девушки. Т.А. Бернштам писала, что при анализе игрового фольклора выявляется очень стройная картина поры совершеннолетия девушки, свойств и правил поведения в этом возрасте, избегания опасностей и благополучного выхода замуж [Бернштам 1991]. Согласно ее выводам, растительные образы-символы девушки можно разделить на две группы по признаку места произрастания: культурные (сад, огород) и дикие растения (роща, куст), которые в свою очередь делятся на подгруппы с оппозиционной точки зрения [Бернштам 1991: 237–239]. Собирательный термин для подгруппы садовых растений — *сады*, а излюбленный растительный образ — яблоня [Там же: 237–239]. В противоположность садовым растениям огородные (например, капуста) символизируют небезопасное для репутации девушки свободное поведение («девушка гуляет»). Эротический смысл подобных растительных образов особенно четко проявляется в их соединении с образами животных. Огородным растениям постоянно угрожает козел: «Козелок повадился в огород... / Кочеточки поглodal — девушку целовал» [Там же: 238–239]. Все это, конечно, в трансформированном виде, мы наблюдаем и на материале волшебной сказки.

При переносе символов игрового фольклора в волшебную сказку связь между растительными и животными образами сохраняется, хотя их смысл и значение видоизменяются в целях построения развернутого повествования. Этому переходу в немалой степени способствует их тематическое родство — система брачного поведения. Если взять в

качестве примера классическую сказку «Сестрица Аленушка, братец Иванушка» (Аф. 260), можно понять, почему братец Иванушка превращается именно в козленка, а не в теленка или жеребенка. Становится также понятно, что воды из козлиного копытца «напилась» именно Аленушка. (отсюда образ увядающего сада). Эротический подтекст сказки можно видеть и в образе утопленницы, лежащей на дне с камнем на шее: «согрешившая» девушка, нарушившая правила добрачного поведения.

Синтагматическая законченность отделки образа козлиного копытца исключает возможность его возникновения только за счет индивидуальной фантазии. Явные параллели ему мы обнаруживаем в ведийской литературе, причем все они носят эротический смысл. Аватара Вишну, Вепрь, подымая землю из воды, пробил в ней копытот отверстие и заронил туда свое семя; и так как он сделал это в неурочное время, от этого союза Вепря и Земли зародился ужасный плод, имя которому Нарака, Ад; в его обитель проваливаются после смерти грешники [Темкин, Эрман 2000: 90]. Согласно «Шатапатха-брахмане» в мифе о жертвоприношении Дакши, тот преследовал собственную дочь, прекрасную Рохини, и однажды, обернувшись козлом, вступил в преступную связь с нею, принявшей облик антилопы [Там же: 26]. В одной из русских сказок подсемейства «Косоручка» (Аф. 280) муж по навету («Твоя-де жена родила козла с бородой») обвиняет жену в неверности, героине на шею вешают младенца.

Эротический символизм (плюс фарсовое отношение к героям) прячется под благопристойной оболочкой якобы чисто сказочных метафор вечной борьбы добра со злом. В этом соединении трагического и комического, вероятно, и состоит секрет художественной красочности (источник «некоторой стилизации») сказок данного типа. По-видимому, одна и та же сказка могла рассказываться по-разному в разных аудиториях. Эта часть культуры более тщательно скрывалась от посторонних лиц, в разряд которых неизбежно попадали собиратели сказок, народным сознанием, вероятно, приравнивавшиеся к детям. Не случайно многие мотивы и персонажи сказок этого семейства часто перекликаются с «детскими» сказками о детях, похищенных бабой-ягой.

Счастливым концом сказки (образ расцветающего сада), в отличие от несчастливот конца игровой песни, цитировавшейся выше, подготовлен тем, что «грех» девушки сваливается на ведьму, которая «приглашена» на роль «козла отпущения» из сказок типа «Чудесное бегство / спасение». Следовательно, основная тема сказки — это прощение девушки женихом (мужем). В семантическом плане особо примечатель-

но чувство юмора (даже двусмысленность), с которым исполнитель сказки описывает великодушие мужа в одном из вариантов (Аф. 263). Барин берет Оленушку к себе в дом, а «козла Иванушку» пускает «в сад гулять». Здесь мы, по-видимому, сталкиваемся с функциональной («функционалистской») интерференцией образа соблазнителя и незаконнорожденного ребенка («По плодам их узнаете их»). Не исключено, что сказочник просто посмеивается над слушателями, не знающими подлинного смысла рассказа и потому принимающими «трагизм» ситуации за чистую монету.

Возникает впечатление, что сказка не допускает включения случайных образов (идей) или мотивов. Но выхватывая те или иные мотивы и вставляя их в сказку, сказочник не задумывается над их систематизацией. В сказке они оказываются «на своем месте» благодаря предсуществующему «натяжению смысла», т.е. той связи, в которой они находятся с другими фольклорными мотивами еще до попадания в данную сказку. В сказке «Василиса Прекрасная» (Аф. 104) куклолка выполняет за героиню всю тяжелую работу, которую ей дает мачеха. Что же происходит на самом деле? Героиня «рвет цветочки, а у нее уж и гряды выдолоты, и капуста полита». В переводе с языка символов плясовых песен, девушка ведет себя безупречно: сажает цветы в саду и не сажает (поливает) капусту в огороде. Последнее означало бы, что девушка «гуляет» [Бернштам 1991: 239]. К этому ее склоняет мачеха («мать опытная»), стремящаяся опорочить девушку, чтобы дать преимущество перед женихами своим родным дочерям. На этом фоне иначе выглядит и желание мачехи, «чтоб она от трудов похудела, а от ветру и солнца почернела». Черный цвет — это цвет порочности, «некрасоты» в противоположность красному или белому. Как пишет Т.А. Бернштам, «термин краса / красота имел связь со значениями красного (или белого) цвета как цвета жизни и положительного начала [Бернштам 1982.: 57]. Заметим также, что мазать падчерицу золой — излюбленный прием всех сказочных мачех.

Особое место в ряду подобных сопоставлений занимает орнитоморфная символика девичьей *красоты / воли*. Т.А. Бернштам приводит несколько образцовых формул свадебных причетов: «Моя девья дорогая красота, она рбстит крылья лебединые, улететь хочет»; «ушла красная-то красота на реку <...> поплыла со гусям она со лебедям, да со серым-то утицам», «Я несусу тебя ко белым ко лебедушкам»; «Воля серой утицей казалася» [Бернштам 1982:56]. На этом фоне становится более понятной семантика сказки «Царица — сера утица» (Аф. 264) или «Белая уточка» (Аф. 265): воля, девичья невинность — «кажущаяся» или обрачивающаяся серой / белой утицей. Характерно, что в афанасьевском

сборнике эти сказки следуют непосредственно за сказками «Сестрица Аленушка, братец Иванушка».

Совершенно иной смысл может приобретать и вроде бы невинная, «детская» сказка «Гуси-лебеди» (Аф. 113). О чем говорится в этой сказке? Родители, уходя на работу, просят дочь быть *умной*, беречь *брatца*, не ходить *со двора* (ср. запрет мужа жене в сказке «Белая Утица»: «не покидать высока терема, не ходить на беседу, с дурными людьми не ватажиться, худых речей не слушаться»). Дочка забывает о запрете: «побежала *на улицу, заигралась, загулялась*; налетели *гуси-лебеди*, подхватили *мальчика, унесли на крылышках*. Гуси-лебеди пропали *за темным лесом*. Как говорится в сказке, «гуси-лебеди давно себе дурную славу нажили, много *шкодили и маленьких детей* крадывали (или приносили? — П.Б.). Девочка *угадывает* (т.е. *узнает*), что гуси-лебеди унесли ее *брatца*, бросается их догонять. Братца она находит у Бабы-яги, играющим *золотыми яблочками*, хватает и уносит домой, едва успевая прибежать до прихода отца и матери (надо полагать, чтобы они ничего не узнали о ее падении).

Предлагаемое истолкование данной сказки в терминах «эротики», когда образ «братец» символизирует *красоту / волю / невинность* девушки, видимо, преждевременно «улетевшую» (без совершения брачного обряда), совпадает с гипотезой Т.А. Бернштам. По ее мнению, образ «красоты» сливается с христианским пониманием *души* [Бернштам 1982: 56–58]. «Братец» играет не чем-нибудь, а золотыми яблочками. Между тем, как известно, существовало поверье, что женщине нельзя есть яблок до Спасова дня, так как на том свете ее умершим детям не дадут поиграть золотыми яблочками. В этой связи уместным кажется напоминание Т.А. Бернштам о том, что у западных русских, белорусов, литовцев Млечный путь назывался Гусиной дорогой, причем существовало представление том, что души умерших в виде птиц по Гусиной дороге поднимаются на небо [Там же: 60]. Данные факты показывают, что тема смерти / воскрешения и потустороннего мира в волшебной сказке присутствует по принципу аналогии.

Таким образом, сказка «Гуси-лебеди» (Аф. 113) имеет два смысла: рассказ о мальчике, похищенном Бабой-ягой, и рассказ о девушке, которая ведет себя неосторожно в период совершеннолетия (брачного сезона). Вопрос состоит в том, как это сращивание произошло и, следовательно, кто же является героем этой сказки. Есть ли это удвоение смысла результат сознательных действий сказочника?

Символизация реальности имеет своей целью нечто совершенно противоположное кодированию. Символ предполагает максимально

возможное усиление сигнала или степени «доходчивости» сообщения. Это же касается смерти / воскресения героя и в целом изображения потустороннего мира в волшебной сказке. Подобные мотивы (как мотивы свадебного обряда), безусловно, присутствуют в волшебной сказке, но попадают туда из других жанров несистематическим образом в уже многократно переработанном и измененном виде, поэтому их первоначальное значение на развитие сказки уже не оказывает серьезного влияния.

Возьмем для сравнения еще одну сказку типа «герой в плену у ведьмы», где используется образ «гуси-лебеди». В сказке «Терешечка» (Аф. 112) отец делает герою челночок рыбу ловить, мать кормит его молоком, подзывая к берегу. Мать наставляет его, чтобы он не попал в когти ведьме Чувилыхе. Однако ведьма обманывает героя, подражая материнскому голосу. Герой попадает к ведьме, избегает гибели и на крыльях гусей-лебедей возвращается домой. Мольба Терешечки звучит следующим образом: «Гуси-лебеди, возьмите меня, / Посадите меня на крылышки, / Донесите меня к отцу, к матери; / Там вас накормят-напоют». По своему смыслу мотив мольбы совпадает с причитаниями невесты, оплакивающей свою «красоту».

Мотив плавания героя в челночке находит соответствие в игровом фольклоре. Т.А. Бернштам приводит пример одной хороводной песни, предписывающей пассивное поведение девушки на выданье: «Ты позволь, маменька... / мне кораблик удержать... / молодца в терем завзвать... / Подожди, доченька... / корабль к берегу пристанет... / молодец сам зайдет в терем» [Бернштам 1993: 26–27]. Таким образом, символы традиционной культуры, обозначающие нормативное / ненормативное поведение девушки, используются и в этой сказке, но в данном случае они полностью строятся по основному шаблону, который и образует этот тип сказок: герой хитростью избегает гибели у ведьмы-людоедки и возвращается домой.

Как мы видим, каждый образ или мотив, связанный с характеристикой действий героев, имеет некое скрытое значение, некий дополнительный по отношению к действию сказки смысл, уже установившийся в той сфере фольклора (или быта), откуда данный мотив поступил. Поэтому-то сказочнику нет нужды давать подробные характеристики персонажам. Мотив сам по себе содержит всю необходимую информацию (гораздо большую, чем лежит на «поверхности» сказки, т.е. той ее стороне, которая обращена к слушателю: либо посвященному, либо непосвященному). Сказочнику остается лишь подобрать подходящий по смыслу мотив. Характеристики персонажей и обстановки действия за-

ложены в самих мотивах, взятых в готовом виде с готовым значением из других сказок или вообще из других жанров фольклора. Само по себе это избавляет сказочника от необходимости давать подобные характеристики. Слушатели все это *видят* без посторонней помощи, будучи носителями данной фольклорной традиции. Следовательно, благодаря тому что характеристики героев и их действий находятся внутри мотивов, кажется, что они остаются за рамками повествования. Непосредственно в ткань повествования они попадают (точнее — «проступают» на его поверхности) за счет того, что сама сказка (рассказчик и слушатели) находится в рамках фольклора.

В сказке «Крошечка-хаврошечка» (Аф. 100) растительная символика (яблоня) связана с коровой — животным символом, явно противоположным по своим подчеркнuto положительным качествам козлу, прежде всего по линии «мужское — женское». Корова («коровушка-матушка») является таким же бесспорным символом женской сферы жизнедеятельности, как конь — мужским символом. Не случайно образ коровы здесь сочетается с главным мотивом выращивания яблоньки. Как пишет Т.А. Бернштам, «садовые растения символизировали такие свойства девичьего статуса, как красота-сладость, спокойствие (бесстрастность), чистота, определяющие непорочное поведение в кругу подруг и идеальный вариант выхода замуж — по любви» [Бернштам 1991: 238]. Такова тема сказки «Крошечка-хаврошечка».

Совсем иначе тема поворачивается в сказке «Буренушка» (Аф. 101). Марья-царевна сажает «гузённую кишочку» к верее, где вырастает (но не выращивается, не поливается) ракитовый куст, который и относится, по классификации Т.А. Бернштам, к группе «свободно растущих растений» (характерно, что в белорусском и украинском языке общий термин для этой подгруппы — *куст*) [Там же: 238], и растёт за пределами сада, даже вне усадьбы. По канонам игрового фольклора растение, выросшее «не на своем месте» («на дороге»), означает, что девушка не уследила за ним — неосторожно вела себя [Там же]. Поэтому, несмотря на то что внешне история сватовства выглядит вроде бы благополучно (жениху подносится «блюдо ягодок», т.е. плоды садовых растений), сказка резко сворачивает и идет по другому пути. Появляется тема сокрытия «греха», который обнаруживается только после свадьбы (мотив рождения сына и превращение матери в гусыню). Это автоматически возвращает нас к сказке «Сестрица Аленушка, братец Иванушка» (Аф. 260) с той лишь разницей, что тема «греха» обозначается не с помощью животного символа (превращение «братца» в козленочка), а с помощью растительного символа (вырастание куста у ворот дома). Главным мотивом опять ста-

новится плач (зов старика-пестуна), а в самом конце сказки используется очень сильный мотив из «Царевны-лягушки» (Аф. 267).

Иван-царевич сжигает гусиные кожи, но царевна неожиданно оказывает сопротивление, последовательно оборачиваясь «скакухой, ящерицей и всякой гадиной, а после всего веретешечком». Необходимость специальной процедуры «расколдовывания» («Иван-царевич переломил веретёшко надвое, пятку назад бросил, носок перед себя — стала перед ним молодая молодлица») свидетельствует о тяжести «греха», совершенного героиней в девичестве.

В сказке «Белая утица» (Аф. 265) намек на супружескую неверность царицы гораздо более прозрачен. Об этом можно судить по характеру запрета, который накладывает муж перед отъездом: «не покидать висока терема, не ходить на беседу, с дурными людьми не ватажиться, худых речей не слушаться». Царевна поддается *искушению* со стороны «сердечной женщины» (сводни): сбрасывание сарафана, купание в *ключевой* воде, рождение детей. Превращение в белую утицу («проклятьё») — вариант универсальной формы священной кары в мифе за нарушение табу. О двойном смысле образа околдованной — как акта произвола (колдовства) со стороны антагониста и как заслуженного наказания — свидетельствует его горизонтальная эквивалентность, «пронизанность» (в терминах О.М. Фрейденберг) образом утопленницы, заменой превращения в водоплавающую птицу. Сама возможность превращения сказочной героини в птицу обеспечивается широким использованием орнитоморфных образов девушки, символизирующих, подобно некоторым растительным образам, «красоту» в свадебном фольклоре.

Таким образом, волшебные сказки, протагонистами которых являются женские персонажи (пока речь только о «женских» сказках), соотносятся не со свадебным обрядом как таковым (т.е. с его структурой в значении каркаса повествования), а со свадебным фольклором, представляющим заключительный момент игрового фольклорного цикла, и игровым фольклором в целом. Если пользоваться классификацией А.К. Байбурина и Г.А. Левинтона, на практике возможны только два вида отражения свадебного обряда в волшебной сказке — отражение внешнее, когда свадьба представляет собой финальный эпизод (синтагму) текста или функцию «Свадьба», и отражение смысловое, когда сказочник берет образы и мотивы свадебного фольклора [Байбурин, Левинтон 1990: 67]. Сказочник не связан необходимостью отражать свадебный обряд (его операциональные стороны), коль скоро существует свадебный песенный фольклор, содержащий уже готовый к ис-

пользованию материал. Элемент «Свадьба» к «телу» сказки (в терминах А.С. Штерна [Штерн 1995: 254]) не принадлежит, будучи *конечной ситуацией* (по аналогии с *начальной ситуацией*), которая практически никогда не разворачивается, оставаясь формальным упоминанием самого факта свадебной церемонии, формулой, т.е. абстрактной чертой или точкой [Белков 2009: 271–279].

Можно сказать, волшебная сказка является символическим описанием всего свадебного сезона, начиная от святочных гаданий и заканчивая осенним периодом свадеб после сбора урожая. «Бытование слова “игра”, — писала Т.А. Бернштам, — в качестве названия поведения в поре совершеннолетия позволяет назвать им и самый период, т.е. время и образ жизни, переходное состояние, полный цикл которого молодёжь проживала в течение календарного года и воспроизводила ежегодно до вступления в брак (или безбрачного выхода из возраста совершеннолетия) [Бернштам 1991: 235]. Хотя, как мы видели выше, в некоторых случаях волшебные сказки отражают и то время жизни, которое соответствует статусу новобрачных («новожённов» и пр.), учитывая локальные вариации длительности половозрастных характеристик [Бернштам 1988: 36–38] (ср. хороводные песни о старом муже, не пускающем жену «гулять» и водить хороводы [Левинтон 1991: 218]).

Жанровая основа волшебных сказок тесно связана со свадебной обрядностью в широком смысле слова, включая обряды женского совершеннолетия, игровые песни, святочные гадания и пр. В сущности, содержание любой волшебной сказки сводится к заданию стандартов брачного поведения, причем с женской точки зрения. «Мужские» сказки суть скорее перевернутые «женские» сказки. Это согласуется с идеей о том, что свадебный фольклор фактически является женским фольклором. Согласно Г.А. Левинтону, в свадебном обряде вербальный язык более характерен для «F-текста» [Там же: 215].

По мнению Т.А. Бернштам, такой персонаж в игровых песен, как *старик*, представляет фигуру «сакрального сеятеля» [Бернштам 1991: 241–242]. Несколько обобщая это понятие, мы приходим к более древнему образу бога-хозяина плодородия. В южно-индийской «Песне о священном браке Валлиаммы» мы встречаем персонаж, по своему положению в рамках сюжета поразительно схожий со сказочным образом Морозко (как по функции, так и по коллизии повествования). Это бог Муруган, покровитель местности, олицетворение плодородия. Строго говоря, перед нами не миф (героиня не обладает божественной природой), а фольклорная форма, очень близкая к волшебной сказке. Если эту песнь разложить на элементы, путем несложных перестановок и транс-

формаций из них можно вновь построить целый ряд популярных сказок. По своей композиции это произведение, помимо прочего, напоминает сюжет «Незнайко» (Аф. 296), о чем можно судить по концовке: герой предстает перед отцом невесты в своем истинном («божественном») облике, ему оказываются соответствующие его рангу почести, он женится на дочери вождя («царевне»).

Таблица 1

Миф о Валли и Муругане (по [Аль-бедиль 1991])	Буренушка (Аф. 101)
Валли, дочь вождя.	Мачеха и царевна-сирота.
<p>1. Валли посылают в поле сторожить урожай.</p> <p>Валли сторожит просяные поля от птиц, истребляющих посевы, сидя на возвышении в специальной хижине (ср. мотив охраны поля в русских «мужских» сказках. — П.Б.).</p> <p>Муруган, приняв облик охотника, предстает перед прекрасной девушкой и влюбляется в нее. Валли не сразу отвечает взаимностью («ловит» жениха в свои «сети». — П.Б.), но Муруган предупреждает, что в случае отказа прибегнет к обычаю мадал, т.е. соорудит «пальмирового коня» из веток пальмирового дерева, усядется на него, истязая себя острыми ветками в знак жестокости девушки.</p> <p>Валли уступает настояниям богачоноши.</p> <p>Начинается период «тайной любви» <i>калаву</i></p>	<p>1. Мачеха посылает царевну в поле пасти корову.</p> <p>Марья-царевна пасет в поле «коровушку-буренушку» с сухой краюшкой. Секретный помощник Марьи-царевны «в праву ножку буренушке поклонилась — напилась-наелась, хорошо срядилась». Выведывание секрета («Чем сука жива живет?») с помощью подглядывания. Ягишна приказывает резать коровушку-буренушку.</p> <p>Марья-царевна сажает к верее «гузённую кишочку», вырастает ракиновый куст, на котором красуются сладкие ягодки, сидят разные пташечки да поют песни (девушка составляет «сети». — П.Б.). Появление Ивана-царевича: «Которая девица нарвет мне полно блюдо ягодок, ту за себя замуж возьму». Птички не подпускают дочерей мачехи к дереву («того и гляди — глаза выклюют»)</p> <p>Марья-царевна подает блюдо со «сладкими ягодками».</p> <p>Свадьба и воцарение</p>

<p>2. С наступлением поры сбора урожая девушка возвращается в селение. В разлуке с возлюбленным девушка худеет («сохнет». — П.Б.) от тоски.</p> <p>Мать Валли приглашает прорицательницу, которая заявляет, что все беспокойства происходит от недостаточного почитания Муругана — покровителя местности.</p>	<p>2. Рождение сына, поездка с мужем к отцу, мачеха превращает царевну в гусыню, а свою дочь «рядит» Ивану-царевичу в жены (т.е. разлучает мужа с женой. — П.Б.).</p> <p>По зову старика-пестуна («Гуси вы мои, гуси серые! Где вы младёного матери видали?») царевна-гусыня кормит грудью младенца («на землю скочила, кожух сдернула, другой сдернула, взяла младенца в руки»).</p>
<p>В честь Муругана устраивается церемония. Он является на просяное поле, но, не найдя Валли, приходит в деревню. Любовники сбегают. Разгневанный отец устраивает погоню. Павлин, сопровождающий Муругана, своим криком умерщвляет преследователей. Валли оплакивает смерть родителей. Но Муруган их оживляет (расколдовывает. — П.Б.).</p>	<p>Иван-царевич «пошел невидимо» за старичком и сжигает гусиные кожи. Царевна последовательно оборачивается «скакухой, ящерицей и всякой гадиной, а после всего веретешечком». «Иван-царевич переломил веретёшко надвое, пятку назад бросил, носок перед себя — стала перед ним молодая молодлица».</p>
<p>Муруган предстает перед ними в своем божественном облике. Отец Валли оказывает ему почести, достойные божества (узнает, кто перед ним. — П.Б.)</p>	<p>Узнавание настоящей царевны с помощью испытания-ловушки: «Ну, господа, которая жена скорее на ворота скочит, с той и жить стану». «Дочь Ягишны сейчас на ворота взлезла, а Марья-царевна только чапается, а вверх не лезет» (тем самым дает знать, что не ведьма. — П.Б.).</p>
<p>Все возвращаются в селение, чтобы совершить свадебный обряд.</p>	<p>«Тут Иван-царевич взял свое ружье и застрелил подмененную жену, а с Марьей-царевной стал по-старому жить-поживать, добра наживать».</p>

Чтобы этот «полумиф» окончательно превратился в сказку, достаточно понизить ранг Муругана, например до статуса «царского сына», добавив «остроты» за счет, в сущности, *семейных коллизий*, связанных с кознями антагониста. Поэтому индийский материал интересен прежде всего тем, что позволяет видеть в брачном мифе зародыш волшебной сказки как таковой, имея в виду ее трехмотифемную структуру.

В качестве обоснования (не только иллюстрации, но собственно метода анализа) сравним песню о Валли и Муругане со сказкой «Буренуш-

ка» (Аф. 101) (табл. 1). В соответствии со сказочным принципом трех мотивов мы имеем дело скорее с двухходовой сказкой, если под ходом понимать потенциально самостоятельное повествование со своим началом, серединой и концом [Белков 2009: 271–279]. Первый ход — обречение возлюбленного (мужа), второй, «героический» ход — «отвоевывание» (возвращение) суженого. Путем своего рода «переключения гештальта» первый ход может читаться в целом, например, как начальная ситуация одноходовой сказки.

Библиография

Альбедиль М.Ф. Модель брачного поведения в южноиндийской мифологии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 92–109.

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд. М., 1990. С. 64–99.

Белков П.Л. Об этнографическом подходе к изучению фольклора // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2, вып. 2. 2009. С. 271–279.

Бернштам Т.А. Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Сборник МАЭ РАН. Л., 1982. Т. XXXVIII: Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. С. 43–66.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.

Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 234–257.

Бернштам Т.А. Добрый молодец и река Смородина // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 1. С. 26–27.

Левинтон Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (Свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 210–234.

Темкин Э., Эрман В. Мифы Древней Индии. М., 2000.

Штерн А.С. Мифология восприятия и воспроизведения сказки // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1995. Вып. 8–9.

**«В ТЕХ БОЛОТАХ ЗЫБУЧИИХ...»:
МИФОЛОГЕМА БЛУЖДЕНИЯ
В СВЕТЕ ПЕРЕХОДНЫХ ОБЯДОВ
(по материалам северо-русских мифологических рассказов)**

Рассматривая переходные обряды совершеннолетия, Т.А. Бернштам отмечает, что «состояние сна / дремоты метафорически сопоставимо со смертью и потому во всех мировых верованиях, ритуалах и фольклоре символизирует “переход” (в мир иной, страну предков, волшебное царство и т.п.)» [Бернштам 1986: 28]. Элементы, важные для реконструкции переходных обрядов, исследователь выявляет в некоторых молодежных играх, в частности в песенно-плясовой игре под названием «Дрёма», включающей мотив «дремоты». Соотнося наименование персонажа Дрёма с глаголом *дремать*, прежде всего с его основой *дрём*, Т.А. Бернштам обращает внимание на превалирующее в нем значение «дремота, сон», связанное с вялостью, лежебокой, лентяем. В этом свете Дрёма предстает как персонаж, погруженный в сон / транс и тем самым пребывающий в состоянии перехода. Другое же значение основы *дрём* (*чаща, труппа, непроходимое болото*) ею не рассматривается.

О роли болота как природно-экзистенциального пространства и о семантике мотива блуждания по нему, приравненного в мифологическом сознании к переживанию лиминального состояния, и пойдет речь в настоящей статье. Причем болото в народных представлениях наделяется явными признаками медиативного пространства. Это не вода и не земля, но одновременно это и вода, и земля — некая промежуточная субстанция между двумя природными стихиями, «где нельзя ни ходить, ни ездить» [Загадки 1968: 30].

Некогда болото осмыслялось как некое сакральное пространство. Связанное с ним слово первоначально было прилагательным среднего рода со значением «белое» [Шанский и др. 1975: 52]. Имея родственные слова в различных славянских и — шире — индоевропейских языках, где они обозначают понятия «грязь, тина», «глина, земля», «трясина», «заболоченный лес», данная лексема соотносится не только со словом *белый*, но и с понятиями «блеск», «свет», «сияние», «явление» [Фасмер 1986: 149, 190]. «Блеск» же и «сияние» служат «формой выражения святости в оптически визуальной сфере» [Топоров 1987: 215].

Из сказанного следует, что изначально болото в народном мировосприятии отнюдь не населялось враждебными человеку мифическими существами. Не следует забывать, что именно на болоте дождалась своего суженого царевна-лягушка, находящаяся здесь в предбрачной изоляции, приравненной к лиминальному состоянию: «Пустил (стрелу. — *Н.К.*) младший брат — попала стрела в грязное болото, и подхватила ее лягушка-квакуша» [Русские народные сказки 1957: 333]. И лишь по мере негативного переосмысления былых почитаемых мифических существ сформировались представления, что «в тихом болоте (омуте) черти водятся».

Мифическому болоту отводится особое место в мироздании. В языковой картине мира оно определяется родственными словами с корнем *дал-*, который содержит пространственно-временные параметры: этот корень соотносится и с *длиться* (дълити), и с *долог* (дългъ) [Шапошников 2010: 206]. В нем есть и оттенок «чуждого», сохраняющийся в слове *далёкий*, употребленном в переносном смысле. Понятие инобытийной дали в быличках и бывальщинах нередко выражено посредством диалектной формы наречия: «Далёко ходила, за десять вёрст... Заблудиласе там <...>. А потом брела этим ... болотом» [АКарНЦ РАН: 82. № 227]. Лишенное каких бы то ни было топографических координат, подобное «далёко» прочно связывается с представлениями о потустороннем мире: «“Неужто я далёко ушел гораздо от дому?” <...> — “Да, ты далёко ушел от дому. Тибe домой идти — век будет не сойти, помрешъ по дороге, не видать дому”» [Соколовы 1915: 128].

Отсутствие ведущих к болоту дорог символизирует изолированность его от обжитой земли: «Да знаете, и дороги туда нету! Болота такие, что ужас страшный!» [АКарНЦ РАН: 140. № 250]. Более того, мифическое болото, подобно иному миру, отделено от ойкумены водной преградой, переход через которую подчас осмысляется в быличках как расставание с жизнью: «Заблудились, за болото зашли <...>. Прошли речку, вторую с рёвом. Анна ревет: “Караул, хрещёные, погибаем!”» [Там же: 158. № 206].

Болото, по народным представлениям, вписывается и в систему координат, обозначающих разные стороны света. Предпочтение той или иной из них влечет за собой разный поворот и даже исход коллизии: «Пошли не в тую сторону, в лесную. Заблудились, за болото зашли» [Там же]. Причем предполагается, что любому повороту событий есть первопричина, которая нередко воплощается в некоем мифическом существе, опознанном либо остающемся неперсонифицированным, неопределенным: «В такое болото завяли».

Иногда локализация болота вписывается не в горизонтальную, а в вертикальную модель мироздания, обусловленную бинарной оппозицией «верх — низ». Болото располагается внизу, тогда как противопоставленная ему гора возвышается над ним. Знаком-символом вертикали, соединяющей верх и низ, гору и болото, в одном из мифологических рассказов служит лестница, имеющая естественное природное происхождение и семантически насыщенное наименование *Дедовы ступенцы*, хранящее память о далеких предках, чей образ «растворился» в архетипической модели: «Как идешь *на гору*, значит, если от Пиньгубы идти, так надо оттуда подыматься, а потом спускаться в эти Дедовы *ступенцы* <...>. Внизу *болото* (курсив мой. — Н.К.)» [Там же: 136. № 25]. По иной версии, модель вертикали обусловлена соотношением глубины впадины, где локализуется болото, с поверхностью земли.

Болото в мифологических рассказах изображено как медиативное пространство, где в урочный / неурочный час, определяемый в универсальных категориях (восход — закат солнца, середина дня — середина ночи), происходит «размыкание» миров, которые в этот момент взаимопроницаемы. Такое «размыкание» обусловлено представлениями о стыке частей суточного цикла: ночи и утра, дня и вечера, равно как и соотношением обеих половин дня либо ночи. А там, где есть стык, возможно и «размыкание», в данном случае между двумя континуумами, противопоставленными друг другу и одновременно сопряженными между собой. Темпоральная атрибутика обычно выражена в эмпирических категориях времяисчисления: «Была в карауле ночном. До солнышка еще»; «А солнышко-то на закате»; «Она-то пошла вот около обеда» и т.д. Для мифических существ это как раз *урочный* час, принадлежащий року, судьбе, тогда как для человека этот час оказывается *неурочным*. В такой час, по народным верованиям, и происходит выпадение индивида из той или иной общности, к которой он только что относился, равно как и исчезновение его из обыденного крестьянского бытия.

Блуждание по болоту, осмысляемое в качестве лиминального состояния человека, согласно мифологическим рассказам, обусловлено переживанием им определенной вехи, поворота, перелома в его жизненном цикле. Рассматривая особенности перехода из одной возрастной категории в другую на материалах Поморья XIX — начала XX в., Т.А. Бернштам пишет: «До 8–9 лет девочки и мальчики росли и воспитывались вместе. <...>. С 8–9 до 16–17 лет наступает новый период в жизни подростков, в течение которого они воспитываются отдельно и активно готовятся к своим жизненным ролям» [Бернштам 1978: 49]. Соответственно в быличках и бивальщинах похищенными в боло-

то или блуждающими в этом сакральном локусе часто изображаются дети в возрасте от шести до девяти лет: «Нам тогда лет по шесть было»; «Шесть лет ему было»; «Ну, может быть, ей лет было восемь или так девять, в таком возрасте». Иногда этот период в человеческой жизни представлен в неопределенно-обобщенных формулировках: «Я была в детстве», «Была девчонкой еще».

Очередную веку жизненного цикла, соотношенную с блужданием по болоту, согласно мифологическим рассказам, преодолевают люди, достигшие брачного возраста: «Самой старшей было, может, восемнадцать» — иначе говоря, «девкой была». Блуждают по болоту и люди, переступившие завершающую веку в своем жизненном цикле либо приблизившиеся к его исчерпанности. Их возраст обычно не конкретизируется, ограничиваясь архетипическими параметрами: *дед, дедко, дедушко, бабка, стары люди*. Одним словом, тот или иной этап жизни сопровождается обрядом перехода (*rites de passage*, по А. ван Геннепу и В. Тэрнеру), в течение которого человек, по древним представлениям, пребывает как бы в промежутке между мирами. Одним из символических проявлений такого состояния и служит блуждание по болоту: «И болотом всим вот ведёт нас, ведёт, а мы бредём, мы бредём» [АКарНЦ РАН: 93. № 123].

Блуждание по болоту обычно выражено в мифологических рассказах глаголами *бреду, брести*, что в славянских языках означает «идти вброд, идти через грязь, топь» [Фасмер 1986: 210], а также «идти медленно или с трудом, едва передвигая ноги, плестись» [Шапошников 2010: 79]. В результате бредущий человек осмысляется как находящийся в состоянии полужизни-полусмерти. Эти глаголы соотносятся с родственными словами *бредить, брежу* — говорить бессвязно, непонятно, бормотать, находясь в тяжелом болезненном бессознательном состоянии или во сне. По утверждению специалистов, лексико-грамматическая база этого образования — глагол *бродить* в значении «блуждать», «ходить туда-сюда», «ходить без определенной цели и направления», «переходить от одного к другому, не сосредоточиваясь на чем-либо» [Черных 1999: 109; Шапошников 2010: 68]. На основе *бредить*, восходящему к *бродить*, возникло и существительное *бред*, что значит «бессвязная, бессмысленная речь больного, находящегося в бессознательном состоянии» [Черных 1999: 109; Шапошников 2010: 78]. «В забвении ума бредя», — говорится в списке 1548 г., повествующем о чудесах преподобного Зосимы и Савватия Соловецких [Словарь 1975: 329].

Совмещение обоих понятий — *бродить* и *бредить* — обнаруживается, в частности, в лексеме *сумасброд*, т.е. «сошедший с ума». «Зна-

чения *бред*, *бредить* (как и *бродить*, *блуждать*. — *Н.К.*) развились из первоначального *ходить туда и сюда*», — отмечают этимологи [Преображенский 1959: 45]. Подобной взаимосвязью, казалось бы, совершенно различных понятий объясняются мифологические представления о лиминальном состоянии человека, блуждающего по болоту. Двойное употребление глагола *бредём* в рассматриваемой быличке («а мы бредём, мы бредём») как нельзя точнее выражает совмещенность инерции движения (бродить) и проявлений измененного состояния сознания (бредить), обнаруживающихся в условиях «предельной» кризисной ситуации.

В самом состоянии блуждания («блудили-блудили») в непроходимом болоте, как и в лесной чаще, заключено наличие некой сокрытой воли. Согласно поверью, когда человек заблудится и переходит через дорогу, тут некий дух, представленный неопределенным множеством, *обдумает* его, отобрав у бедолаги ум [Мифологические рассказы 1996: 48]. Такое восприятие подтверждается и данными языка: лексема *блуждать* соответствует слав. *bluditi*, что значит «обманывать, обманываться», и соотносится с индоевропейской основой **bhlendh* — «затемнить, смутить, привести в замешательство, спутать» [Преображенский 1959: 31]. В быличках и бывальщинах *заблудилася* имеет синонимы: *поблудила*, *потерялась*, *запуталась*, *задулась* и др. Проявления же первопричины блуждания заключены в глаголах движения: *водит*, *водил*, *увел*, *завел* и пр.: «Почему блудят-то, уводят? Это леший покажется, вот и ведет» [Мифологические рассказы 1996: 48].

В качестве провозагого часто называется «дедушко», в котором узнаваем предок, покойник: «Меня дедушко водил по болотам» [АКарНЦ РАН: 93. № 7]. В известной мере ему эквивалентен леший, имеющий, помимо прочего, признаки и предка, и покойника. Нередко это просто покойник, причем соотношенный с реально умершим человеком. Наряду с ними фигурирует и некая неопознанная либо неперсонифицированная мифическая сила. Так или иначе, приняв определенное воплощение либо вообще не имея никакого обличья, она уводит / уносит / увозит похищаемого в царство смерти. Иногда похититель, «когда сухо было, за руку его (мальчика. — *Н.К.*) вел, а сыро — на большом белом коне вез» [Там же: 161. № 477]. Распространен и иной вариант: мифический провозагый идет впереди, а похищенный, уподобленный обмирающему, следует за ним. Поскольку согласно древним верованиям отдельные органы тела наделяются душой (духом), то верхние и нижние конечности, равно как и их отпечатки, отражения (например рукавицы, следы), осмысляются в качестве ее вместилищ. В этом свете фразеологизмы «рука в руке», «след в след» имеют знаковый характер.

Ту же семантику содержит в себе и мотив перенесения похищенного на руках либо подхватывания под руки. В одной из бывальщин голый большой-большой мужик с голым же ребенком на руках (нагота — знак лиминальности) уходит по болоту в некую инобытийную даль, а след за ним — и местный «коваль», оказавшийся случайным очевидцем происходящей на его глазах мистерии [Там же: 23. № 10]. Посредством магической силы, заключенной в руках (рукавицах), в ногах (следах) провожатого, перекрывается либо поглощается воля ведомого. Такая санкция подкрепляется соответствующим приговором, который произносится мифическим пришельцем: «Пойди вслед меня, пойди вслед меня».

Представления о сверхъестественной силе притяжения, какой наделяются следы, оставленные им на болоте, устойчивы в быличках и бывальщинах: «Пошли по болоту. Опять следки есть. А я по этим следкам шла-шла-шла. Так уж едва я не ушла по этим следкам. Меня стали рычать» [Там же: 133. № 100]. Мотив продвижения по болоту «след в след» нередко проявляет тенденцию к своему ступенчатому расширению. Впереди идет антропоморфизированный провожатый, за ним — его зооморфный дублер (собака), быть может, восходящий в своих истоках к волку и раскрывающий изначальную природу основного персонажа, и уж затем только — ведомый: «Он (леший в виде председателя сельсовета. — *Н.К.*) этим болотом идет впереди, собака черна вслед его, а я — за собакой» [Там же: 201. № 217]. Увлекая свою жертву в болото, провожатый, по многим вариантам, исчезает («потерялся»), т.е. удаляется в царство смерти. В остальных случаях он продолжает водить блуждающего по болоту.

По другой версии, в сыром болотистом месте «дедушко» перевозит мальчика на белом коне, изображаемом в качестве посредника между мирами. Функционально тождественным ему иногда оказывается некто «как батюшка», похожий на отца рассказчицы, одетый «в балахончик белый». Белый конь и «дедушко» в белой распашной одежде эквивалентны. Белый цвет — знак смерти, знак существ, потерявших телесность. Напомним, что само похищение приравнивается к смерти, в большинстве случаев временной.

Куда же уводит / уносит / увозит мифический похититель своего подопечного? Иногда в некое инобытийное «далёко». Но чаще кризисная ситуация изображается как блуждание по болоту, представляющее собой длительный процесс. Причем топография подобного хождения обычно отсутствует. И это отнюдь не случайно. Болото в мифологических рассказах осмысливается лишь как некая аморфная протяженность, на которую не спроецирован ни один ориентир, в которой нет опреде-

ленной «точки отсчета», которая не обладает своей структурой. Такое пространство представляет для человека абсолютное небытие: «Если, к несчастью, ему выпадает заблудиться там, он ощущает себя лишенным своей “онтологической” сущности, как бы растворенным в Хаосе» [Элиаде 2000: 282].

Мифологические рассказы, основанные на коллизии блуждания людей в болоте, насыщены знаками-символами подобной растворенности индивида в хаосе. Так, женщина, водимая лешим, не может выйти за пределы даже небольшого, шириной с избу, болота, как бы блуждая между мирами: «К реке не могу выйти и в поле не могу выйти» [АКарНЦ РАН: 93. № 92]. По наступлении ночи блуждающий по болоту вместе со своим провожатым («дедушкой») располагается под деревом («под елками спали»). Предполагается, что нижняя часть (комель, корни) почитаемого дерева, к каковым относится и ель, напрямую связана с нижним же миром: «Он (“хозяин”. — *Н.К.*) вроде бы выйдет, такой старичок старенький выйдет *с-под корня* или *с земли*» (курсив мой. — *Н.К.*) [Мифологические рассказы 1996: 48]. В конце блужданий укрытием для похищенного нередко служит совокупность деревьев, растущих либо поваленных в болоте или низине: «В корбу заведено, и сидит <...>. Дак одва добрались, в корбу в таку, в болотину заведено» [АКарНЦ РАН: 73. № 235].

Помимо основного значения «чаща», *корба* имеет и иной смысл: «словно чаща», «сырая низменность под ельником», равно как и «место, заваленное упавшими деревьями» [Даль 1989: 161; Словарь 1980: 306; Словарь 1995: 420]. Сухие деревья или гнилые пни приравниваются к трупам. Не случайно в памятниках древнерусской письменности (например, в грамотах Новгородской и Псковской, а также в Палеостровской грамоте) *корба* устойчиво называется *сухой*, а иногда и *черной* [Барсов 1868: 158; Грамоты 1949: 286]. Подобная *корба* опять-таки вызывает ассоциации с сухим деревом-трупом, а вместе с тем и с бревном-колодой-гробом, которые в мифологическом сознании отождествляются. В языке сохранились и древние представления о соотнесенности *корбы* с ложбиной (*лощиной*), сопоставимой в народных верованиях с входом в нижний мир.

Похищенный (иногда вместе с похитителем) локализуется и под мостом или у мостков, проложенных по болоту: «А мы вас видели, как вы нас искали. Мы под мостом сидели. Нам говорить было нельзя» [АКарНЦ РАН: 149. № 78]. Причем это особого рода молчание и невидимость. Подобная коллизия связана с погребально-поминальной обрядностью. Например, в Белоруссии в память об умершем настилали в

болотистых местах «кладки» (мостики для перехода) и вырезали на них ступу [Толстой 1995: 229]. То же известно и относительно средневековой западно-европейской традиции, где мост обычно возводили в память об умершем родственнике [Гуревич 1972: 39]. Надо полагать, что подобным способом стимулировалось регламентированное ритуалом прохождение умерших в том и в обратном направлении. Представление о преодолении водной (в данном случае — болотистой) преграды между мирами вброд, по мосту или в лодке относится к самым распространенным в различных мифологических системах. При этом *брод* и *бред / агония* образуют единое семантическое поле [Седакова 1983: 79–80].

Продолжительность блуждания по болоту либо пребывания в его укрытии в дошедших до нас мифологических рассказах варьируется: *девять суток, две недели, несколько ночей, часа два* и пр. В любом случае эти темпоральные обозначения символизируют продолжительность лиминального периода, по истечении которого пережившие переходное («пороговое») состояние обычно возвращаются домой.

Таким образом, в мифологических рассказах состояние перехода выражено в категориях блуждания в медиативном локусе, каковым является болото, сопоставимое с лесной чащей. Лиминальное состояние блуждающего человека передано посредством динамических характеристик, связанных с хождением взад-вперед, что сопряжено с физическим обессиливанием и измененным состоянием его сознания. По преодолении лиминальности, обусловленной временным пребыванием между жизнью и смертью, блуждающий благополучно (подчас не без участия похитителя) возвращается в мир людей. Напомним, то же происходит и с царевной-лягушкой, которая по истечении периода предбрачной изоляции занимает свое место в новой общности и в новом статусе, обнаруживая всю полноту своих нерастраченных магических способностей, обретенных в ином мире.

Библиография

Архив Карельского научного центра Российской Академии наук. Опись 1. Последующая первая цифра обозначает номер коллекции, вторая — номер текста в ней.

Барсов Е.В. Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1868. Кн. 1. Смес. С. 158–159.

Бернштам Т.А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 48–71.

- Бернштам Т.А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6. С. 24–35.
- Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Под ред. С.Н. Валка. М.; Л., 1949.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989. Т. 2.
- Загадки / Изд. подгот. В.В. Митрофанова. Л., 1968.
- Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комм. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1957. Т. 2.
- Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка: В 2 т. М., 1959. Т. 1.
- Седакова О.А.* Полесское «брод “агония” и связанные с ним обрядовые представления // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 78–81.
- Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 вып. СПб., 1995. Вып. 2.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Вып. 1.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1980. Вып. 7.
- Соколовы Б.М. и Ю.М.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Толстой Н.И.* Болото // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого: В 5 т. М., 1995. Т. I. С. 228–229.
- Топоров В.Н.* Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *svet — // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. 2-е. изд. М., 1986. Т. I.
- Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. 3-е. изд. М., 1999. Т. I.
- Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В.* Краткий этимологический словарь русского языка. 2-е. изд. М., 1975.
- Шапошников А.К.* Этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 2010. Т. 1.
- Элиаде М.* Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Избр. соч. / Пер. с франц. М., 2000. С. 23–124.

СМЕХ В МАГИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ РУССКОГО КОЛДУНА

В последние годы жизни Т.А. Бернштам обратилась к изучению эмоций — смеха и плача — в традиционной культуре восточных славян. Она высказала предположение о том, что смех и плач являются равнозначными эмоциональными категориями и составляют «феномен оппозиционного единства» [Бернштам 2008: 303]. В магических практиках колдуна смех составляет оппозицию с другой эмоцией — страхом. Как показывает анализ функций и семантики мотивов мифологических рассказов о колдунах, в которых присутствует смех и страх, они нередко имеют глубокие архаические корни.

Смех в магических практиках колдуна нередко сопутствует страху или сменяет его. А.Г. Козинцев отмечал, что страх и смех связаны непрерывной гаммой переходов [Козинцев 2002: 157]. Следует отметить, что страх — основная эмоция, которую испытывают по отношению к колдуну: «колдунов все боялись» — распространенная формула мифологических рассказов о колдунах. Колдун, который вселяет страх в окружающих, сам смеется довольно часто. Обычно смех колдуна обозначается словом «хохочет»: хохот — это громкий смех, который не соответствует принятым нормам поведения. Прежде всего хохот колдуна свидетельствует о его связи с потусторонним миром, нечистой силой: «хохот — один из существенных признаков водяных, русалок, леших», отмечал еще Н.А. Афанасьев. Хохот лешего, русалки, водяного выдает их даже в том случае, если они появляются в облике обычного человека. Смех колдуна может являться причиной страха и усиливать его, так же, как смех мифологических персонажей: например, русалка смеется при виде человека: «А смех такой, что страх наводит» [Мифологические рассказы 1987: № 70].

Смех может свидетельствовать о магических способностях колдуна, его провидении. Например, в мифологическом рассказе о пребывании человека у лешего, где колдун выступает в качестве посредника: «Настроение у меня было плохое, и не знаю, что тогда со мною было: то ли сон это был, то ли голова помутнела, не то шибашка меня схватила. <...> Выпить хотелось с горя, но не на что. <...> Сам про себя подумал: хоть бы какой леший в гости меня позвал. Не успел я одуматься от своих мыслей, как передо мною вырос сосед Марк (колдун. — *Н.М.*). Стоит,

хохочет своим густым басом. Ростом он был высокий, в плечах — кося сажень, а глаза такие большие да черные, крещеному смотреть на них страшно» [Легенды, предания, бывальщины 1989: 193]. Смех колдуна символизирует превосходство над профанами, которое обусловлено владением им «тайным» знанием.

В некоторых быличках вначале окружающие испытывают страх перед колдуном, а затем он заставляет смеяться. Смех колдуна обычно направлен на ближайшее окружение, односельчан. Страх перед колдуном и его смех определяют место, занимаемое им в деревенском сообществе. Страх обычно испытывают «низшие» по отношению к «высшим» [Лотман 1970], а обладание колдуном «тайным» знанием позволяет требовать оказания ему уважения, почета. Как выразилась одна из моих карельских информантов, «ему в чести надо быть», а также держать в страхе окружающих и безнаказанно смеяться над ними.

Смех и страх колдуна выражает позицию доминирования над односельчанами. Зачастую колдун демонстрирует свою силу, чтобы посмеяться над окружающими; так, очень сильный колдун-чернокнижник «делал на дороге озеро. Идут бабы, мужики. Все с себя скинут, разголятся, тут он озеро и уберет» [Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья 2007: 217]. Смех колдуна, как правило, не имеет значения устрашения, угрозы, агрессии; он не свидетельствует о его намерении совершить вредоносные действия.

Колдун нередко нарочито демонстрирует свою силу, чтобы вызвать в окружающих страх, затем он смехом снимает страх, например когда показывает своих помощников — чертей (мифологические сюжеты «Колдун морочит»). В других рассказах на этот сюжет колдун демонстрирует, как он пролезает сквозь дерево, кто-либо из присутствующих пытается вывести его на чистую воду и говорит, что колдун ползет рядом с деревом; в этот момент загорается его сено на возу, человек обрубаёт вожжи, выясняется, что в действительности с сеном ничего не произошло, и теперь обличитель сам становится объектом осмеяния односельчанами [Мифологические рассказы 1987: № 331]. Смех колдуна нередко снимает страх, поскольку, как правило, он показывает, что угроза, исходящая от него в данный момент, не смертельна, что происходящее — скорее игра.

Смех в магических практиках колдуна связан с обманом. Колдуна считают обманщиком, определяется это следующими понятиями: «обманывает», «морочит», т.е. разными способами вводит в заблуждение профанов, смеется над ними.

В диалектных названиях колдунов — *морокун, морокунья, морокуша* — отгадчик, знахарь, колдун, ворожея [Даль 1912–2: стлб. 910] — прежде всего подчеркивается их способность отправлять магические практики: наводить порчу, ворожить, предсказывать, приоткрывать завесу над будущим. Также *мерек* — злой дух, привидение [Фасмер 2008: 2: 602].

Слово «морочить» («морок» — мрак, туман) связано с представлениями о временной утрате видимости, зрения, однокоренное со словами «меркнуть, мерцать». На этом основано дальнейшее развитие значения, связанное с магической силой колдуна, его провидческими способностями. Исходный смысл корня слова «обман» — «волшебная сила, иллюзия действительности», слово «мана» — искушение, приманка [Колесов 2004: 135]. У Даля — мана — обман чувств, связанный с понятиями «блзнить», «чудиться», «мерещиться» [Даль 1912–2: стлб. 773, 774]. В мифологическом сознании «обман» ассоциируется с пустотой и соотносится с нанесением морального и физического ущерба [Панченко 2007: 132]. Обман связан с искривлением, искажением действительности. Для русского сознания также характерен христианизированный стереотип восприятия обмана как греха: «Лихо (худо) будет тому, кто неправду делает кому».

Обман — черта фольклорного героя-трикстера: хитрые трюки обычно способствуют достижению какой-либо цели, у трикстеров — удовлетворению голода или похоти, у колдунов обман способствует демонстрации магической силы, упрочению статуса, победе над другим колдуном. Таким образом, колдун наделен чертами героя-озорника. Иногда акции колдуна представляют собой пародию на колдовские ритуалы.

Насмешки колдуна вызывают у окружающих страх, смех, изумление, восхищение. Это форма архаических отношений для обмена услугами и предметами, связанная с подшучиванием, о ней упоминает А. Рэдклифф-Браун [2001]. Смех и страх выполняют сходные функции: колдун с помощью этих эмоций добивается того, чтобы к нему обращались за услугами.

Колдун нередко смеется и над представителями власти, которые пытаются запретить ему заниматься магическими практиками. Обычно это выражается в том, что с официальными лицами происходят чудесные вещи; например, во время экспедиции в Карелию в 2004 г. нам рассказывали о местном колдуне, которого в 1950-е годы пыталась арестовать милиция. Но с представителями власти происходили чудесные вещи: например, улетало оружие и портупея, и они, посрамленные, испытывая чувства страха и стыда, отправляются восвояси. Здесь смех выступает

как орудие наказания. Колдун с помощью смеха демонстрирует обладание магической силой, дающей превосходство над представителями власти.

Колдун постоянно смеется над окружающими, но не допускает смеха над собой. Если над колдуном посмеется профан, то обычно он бывает за это жестоко наказан: например, колдун найдет на него порчу. Так, юноша пошутил над девушками, одна из которых — колдунья, вскоре он почувствовал, что его испортили [Мифологические рассказы 1987]. Юноша «неправильно» повел себя по отношению к магическому специалисту, за это он наказан, вынужден идти на поклон к колдуну, просить у него прощения, и, возможно, тогда колдун смиростивится над ним и снимет порчу, или следует обращаться за помощью к другому специалисту. Здесь, в отличие от большинства мотивов быличек о колдунах, смех профана над колдуном предшествует страху, который он вызывает.

Распространенный мотив мифологических рассказов — «колдун портит свадьбу, шутит над ней». Исследователи (М.М. Бахтин, В.Я. Пропп, О.М. Фрейденберг и др.) отмечали связь смеха с культом плодородия, с ритуалами, направленными на пробуждение жизненных сил природы и человека. Изучение смеха колдуна на свадьбе позволяет обнаружить чрезвычайно архаические пласты представлений об этом персонаже мифологических рассказов.

Так, в рассказе об отце-колдуне его характеризуют как весельчака.

Отец «такой смешной был». Едет свадьба на конях. Он: «Посмеяться надо? Девки, вам охота посмеяться?» — «Кого ты сделаешь?» — «Свадьбу сейчас остановлю»... Вот как-то сделает — кони на дыбы, и свадьба станет... Хохотали. Потом рукой махнет: «Айда». И свадьба пойдет [Ермакова 2005: 183].

В мифологических рассказах поведение колдуна на свадьбе описывается стереотипно: либо его приглашают на свадьбу, чтобы он дал «отпуск», его одаривают (приносят жертву), тогда он успешно проводит свадебный обряд, либо о нем забыли, не поднесли дары, он обижен и из мести насылает порчу на жениха и невесту, реже — гостей. Мотивировкой наведения порчи является «неправильное», неуважительное отношение к колдуну:

Нагальтятся (посмеются с издевкой. — *Н.М.*) на свадьбе, как могут, если вежливица (колдуна. — *Н.М.*) не пригласить. Один знает, его созовут... А другой пуще того знает... И он назло сделает, нагальтятся над свадьбой [Востриков 2000: 64].

Действия колдуна могут оцениваться рассказчиками как страшные, вызывающие ужас (например, превращение жениха в невесту или всего свадебного поезда в волков), или как смешные. Иногда и события, на первый взгляд ужасающие, определяются понятиями, связанными с представлениями о смехе. В Восточной Сибири и на Русском Севере акции колдуна по отношению к участникам свадебного обряда называются «пошутил», «шутка», «насмешку сделал», «над свадьбой насмеяться», «галиться», «подыграться» (насмеяться).

«Испортить свадьбу» / «поломать свадьбу» и «подшутить» являются синонимами. Так, казаки спорят: «Кто говорит, можно свадьбу испортить, кто нет» [Мифологические рассказы 1987: 302]. Далее один из казаков спрашивает у командира разрешения «подшутить над свадьбой» [Там же].

Действия колдуна — «подшучивание» — могут привести к тому, что жених и невеста умирают, теряют сознание, утрачивают разум и т.д.

У нас вот в Ушумуне был Кирик Захарыч. Дак тот умертвлял даже. Не только че! Свадьба было... А его не пригласили. Он и подшутил... Когда вечеринку отвели, надо расходиться, оне занялись: перво жених улетел, потом невеста, потом поезд. Упали [Там же: № 297].

После того как к колдуну приходят на поклон, он оживляет молодых.

На свадьбе, как и в других обрядах перехода, происходит временное снятие признаков культуры с главных участников — жениха и невесты. Смех, вызываемый колдуном, способствует «отмене культуры»: «Смех не просто позволяет временно и коллективно блокировать речь, остановить мысль, прервать культурно-обусловленное действие и вообще “отменить” культуру» [Козинцев 2007: 128]. Пожалуй, «отмена культуры» — одна из важнейших функций смеха на свадьбе.

В свадебном обряде магические действия колдуна вызывают страх, который сменяется смехом. Часть обряда, связанная с символической «временной смертью» жениха и невесты, вызывает чувство страха, а «возрождению» сопутствует смех. Акции колдуна нередко именуются по части, связанной со смехом.

Один из способов колдуна «сделать насмешку» заключается в том, что он заставляет гостей помимо их воли делать смешные вещи, например обнажаться, что вызывает смех окружающих:

Было семья у нас богатая. Стал сын жениться. Свадебный поезд снарядили, поехали. А ехать мимо речки. Так каждый, кто придет к речке, остановится, ж... помоют и едут к венцу. А кто с холма это видел, ухахатывались. Вот какую насмешку могут сделать [Мифологические рассказы и легенды 1996: № 332].

Семантика ритуального обнажения — способствовать активизации генеративных сил жениха и невесты.

Очень любит «шутить» колдун над молодыми в первую брачную ночь. Например, молодые проводят ее в танцах:

Вот молодых в подклеть повели и ушли. А тут все слышат крик, шум. Пришли к ним, а они танцы танцуют и говорят: «Нам Петрович велел, он с нами танцы танцует», а Петрович — это колдун у нас был [Добровольская 2001: 100].

Танцы и смех имеют семантику стимуляции генеративных сил. «Шутки» колдуна выражаются в том, что молодые вместо соития загибают драку:

Вот они спать молодых увели, и эти молодые по-собачьи лаяли, петухами пели, все предрались [Мифологические рассказы и легенды 1996: 100]

Пожалуй, один из наиболее распространенных видов порчи — сделать неспособным к соитию жениха («невстаниха», «нестоиха») или внушить отвращение невесты («закрывать проходы»). Подобные случаи, особенно связанные с потерей сексуальных способностей жениха, наши информанты-женщины обычно описывают, покатываясь со смеха, мужчины — со сдержанной усмешкой (исследования охватывают конец 1980-х годов по наши дни). Как и в других рассказах о колдовстве, причиной порчи является месть обиженного колдуна.

Когда дядюшка женился, его (колдуна. — *Н.М.*) не пригласили на свадьбу. Он обиделся, порчу такую пустил: прямо во время свадьбы дядя закрутился, завертелся, больно ему стало. В деревне знали, что он колдун. Призвали, стакан водки налили, он поладил [ПМА. Карелия. 2004].

Колдун магическими способами создает невозможность вступления в половые отношения в первую брачную ночь. Так, в Заонежье порча на

жениха называлась «убрать (спрятать) в костер». Колдун у дома невесты находил щепку, по очертаниям похожую на человека, и прятал ее в поленицу дров, произнося при этом заговор. Предполагалось, «как молодой не в состоянии найти эту щепку, так он будет не в состоянии найти у жены» [Логинов 1993: 19]. По народным представлениям, соитие не могло произойти, поскольку «у нее убрано все», «закрыто сковородой» [Кузнецова 1992: 126]. Носителями традиции в XIX–XX веках подобные акции рассматриваются как порча.

Представляется, что этот мотив связан с эмоцией страха и основан на поверьях, которые восходят к архаическим представлениям об опасности невесты для жениха в первую брачную ночь, поэтому колдун магическими средствами отодвигает сексуальные отношения молодых на более позднее время. Первая брачная ночь, по представлениям многих народов, — это испытание для жениха, испытание его сексуальной силы. В волшебных сказках очень часто женихи погибают в первую брачную ночь, дефлорация представляет для них опасность: «Мы как общую картину имеем бессилие жениха, демоническую силу женщины и превосходящую ее силу помощника» [Пропп 1986: 326]. Например, в сказке о Катоме [Афанасьев 1985: № 198] помощник заменяет героя на брачном ложе.

Возможно, акции русского колдуна помогут прояснить материал других народов. Ю.Ю. Сурхаско пишет: «У северных карел в первую брачную ночь, а иногда и в две последующие молодым рекомендовалось воздерживаться от половых сношений. Во многих источниках прямо указывается, что патъвашка запрещал новобрачному трогать молодую до тех пор, пока он не снимет с них свои обереги» [Сурхаско 1977: 185]. Подобные обычаи у других этносов рассматривал Е.Г. Кагаров. По его мнению, их можно объяснить стремлением ввести в заблуждение демонов, которые при дефлорации могут проникнуть в тело невесты [Кагаров 1929: 647].

Отголоски архаических обычаев, связанных с представлениями об опасности первой брачной ночи для жениха, прослеживаются в сибирском мифологическом рассказе, где все гости, поднявшись из-за стола, укладываются на постели:

А они поднялись из-за стола и давай все ложиться на кровать, вся эта компания. Все стараются к стене и все! Надо идти гулять, а оне ложатся и ложатся, всем надо к стене [Мифологические рассказы 1987: № 202].

Причину этих действий рассказчик видит в том, что «какого-то дяденьку обошли, не пригласили. Думали, и без его эта свадьба пройдет безо всяких» [Там же]. Объяснение этому мотиву можно найти в обычае, отмеченном в Боснии, где каждый гость-мужчина имеет право прижимать невесту к стене, эта акция символизирует супружеское объятие [Пропп 1986: 307].

Можно привести примеры, где символической заменой жениху выступает сват. Так, в мифологическом рассказе едут поезжане в церковь венчать молодых. По дороге встречают военных. Один из солдат просит у капитана разрешения «коло свадьбы пошутить». Капитан спрашивает, не будет ли с молодыми чего-нибудь плохого и, узнав, что нет, разрешает. «Он что-то такое там притворил, пошептал ну, чародей, он всё могут сделать». Свадебный поезд останавливается, невеста выходит, идет вперед, за ней сват и жених. «Молодая... останавливается, юпочку свою задирает... молодой в попку — “бучки” (от лит. buiuoti — целовать), сват в попку — “бучки”, перекрестились, сели на повозку и поехали». Военные «за пупки, за животы схватились и лопаются со смеху» [Новиков, Тримакас 2001: 316].

Слово ‘шутить’ в мифологических рассказах на сюжет «колдун портит свадьбу» — прежде всего обрядовая лексика, обозначающая акции колдуна, — «наводить порчу», «колдовать»; ср.: испорченная колдуном женщина: «Я тоже позевкана (т.е. испорчена)... пошучена была» [Мифологические рассказы и легенды 1996: № 357]. Глагол ‘пошутить’ обозначает деятельность нечистой силы: бес «шутит», сбивая с пути, когда что-то ищут, говорят: «Шут, шут (вариант — бес), поиграй и отдай»; ‘шутить’ о нежити, нечистой силе: ‘дурить, блазнить, морочить, пугать’, ‘шут’, ‘шутик’ — обозначения черта и других мифологических персонажей (домового, лешего, водяного), ‘шутовка’ — русалка [Даль 1912–4: стлб. 486–1488].

Слово ‘шутить’ многозначно, оно обозначает ‘насмеяться, высмеивать’, также ‘проказить из чувства мести’ [Там же: стлб. 486]; ритуальные услуги колдуна должны быть оплачены, месть колдуна связана с идеей обмена: не дали ему четверти водки, он лишил жениха и невесту генеративных способностей.

Обратимся к этимологии слова ‘шутить’: оно родственно балтийским словам со значением ‘безумствовать, бесноваться, буйствовать во гневе, приходиться в бешенство’ (например, лит. sauteti — безумствовать, бесноваться; sausti — бесится, susti — приходиться в бешенство; лтш. sust — безумствовать, шутить, шуметь [Фасмер 2008 4: 411]. Таким образом,

слово 'шутить' также означает состояние колдуна во время отправления магических практик. Для колдуна во время контактов с потусторонним миром характерны специфические психофизиологические состояния и особые формы поведения [Мазалова 2007: 35–49]. По мнению некоторых исследователей-психологов, радость, сопровождающая смех, является одним из средств введения в состояние измененного сознания: «Взаимосвязь между радостным переживанием, ощущением энергии и чувством компетентности вызывает то трансцендентное чувство свободы, которым часто сопровождается эмоция радости, — чувство радости за пределы собственного “Я” и обыденной реальности, чувство соприкосновения с непостижимым и вечным». Люди «в состоянии экзотической радости переставали осознавать собственное “Я”, теряли идентичность, как это бывает при мистических переживаниях, связанных с медитацией» [Изард 2003: 153].

По мнению Т.А. Бернштам, рассматривающей значение слово 'шутить' в обрядовой лирике, оно обозначает сексуальные намерения (и / или их осуществление) юношей [Бернштам 2008]. Это подтверждает и материал русских сказок: в варианте сюжета «Молодильные яблоки» (СУС 551) царевич овладевает сонной героиней — Белой Лебедью Захарьевной: «Он взял воды, поцеловал девицу и пошутил с ней негораздо» [Афанасьев 1984: № 174]. В других вариантах сюжета эта ситуация описывается следующим образом: сказочный герой «воды испил, колодезь не закрыл» [Там же]; «самое ее облюбил» [Там же: № 176]. Сказочная героиня Елена Прекрасная оценивает происшедшее с ней: «Что такой за невежа был, квашню раскрыл и две полушки на смех положил» [Там же: № 176]. Это подтверждает и славянский язык: так, в болгарском языке шутка — «vulva» [Фасмер 2008: 4].

Также многозначно слово 'подыграть': «Дружки были, дак могли подыгратся над свадьбой: песку насыпет, кони встанут как вкопаны и не идут далее» [Востриков 2000: 65]. Это слово означает не только 'смеяться, подшучивать, тешиться', но и 'издеваться, злорадствовать, тешиться'; это также обрядовая лексика, связанная с сакральными ситуациями [Бернштам 1988: 11].

И. Хейзинга рассматривает понятие «священная игра», которая приводит человека в состояние возбуждения, при котором у него возникают представления о каком-то ином «священном мире» [Хейзинга 1992]. В русской традиции близки к этому значению некоторые значения слова 'играть', например, истерический припадок, сопровождающийся криком, — «измененное» состояние кликуш во время припадка [Словарь

русского языка XI–XVII вв. 1979–6: 82]; ‘игрец’ — нечистый или злой дух, бес и др. Слово ‘играть’ также имеет эротическое значение: игральщик — ухажер, играть — встречаться с юношей.

Свадьба связана с экстремальной ситуацией для жениха и невесты, поскольку здесь происходит их превращение в новых людей и во время проведения обряда существует угроза их жизни. Основное чувство, которое испытывают участники свадебного обряда, — страх и тревога по поводу того, насколько успешным будет его проведение. Это реакция на неопределенную ситуацию, потенциально несущую угрозу для жениха и невесты, связанную с переходом из одного состояния в другое. Смех, который вызывает колдун у присутствующих, снимает тревогу и напряженность.

Смех над колдуном встречается в еще одной сюжетной ситуации быличек: когда он теряет магическую силу. Осмеяние колдуна может происходить на состязании ритуальных специалистов, нередко приуроченном к свадьбе. Обычно соревнуются два колдуна: старый и новый или «чужой». Свадебный обряд тоже представляет собой противодействие двух партий — жениха и невесты. Местный колдун принадлежит партии жениха. Невеста — «чужая», с ней можно сопоставить пришлого, «чужого» колдуна, который появляется на свадьбе. Соревнования характерны для свадебных обрядов многих народов. Их семантика — повлиять на плодородие будущей семьи [Хейзинга 1997].

В мифологических рассказах на сюжет «Дока на доку» нередко происходит осмеяние старого колдуна. Так, в мифологическом рассказе солдат, отслуживший на царской службе, возвращается домой и попадает на свадьбу. Местному колдуну «снаряжают» — готовят богатое угощение и деньги. Солдат предлагает себя в дружки и устраивает соревнование с колдуном. Одним из средств борьбы в поединке двух колдунов является страх. Солдат выказывает недюжинную храбрость, он не боится превращений колдуна в различных животных («страхов»): при виде разъяренного быка «все поезжане испугались, а солдат и усом не мигнет» [Афанасьев 1985: № 378]. Происходящее приводит колдуна в ярость: «Колдун крепко осердился: гостинцев ему не дали, пробовал было страхи напускать — и то дело не выгорело» [Там же]. Солдат чудесным образом поднимает колдуна к потолку и заставляет гостей хлестать его прутьями. Это повергает колдуна в страх и уныние, он испытывает обиду и стыд, становится беспомощным.

В другом варианте этого сюжета «колдун задрожал от страха» [Соколовы 1915: № 30]. Солдат лишает колдуна магической силы: после того как колдун выпивает поднесенный им стакан пива, у него выле-

зают глаза, а солдат выбрасывает их: «Остался колдун на всю жизнь слепым и закаялся страхи напускать, над людьми мудрить» [Афанасьев 1985: № 378]. После победы над колдуном солдат убеждает людей больше не бояться его: «Ну, теперь не бойтесь этого колдуна: ни одной свадьбы не опустит волкам (не превратит в волков. — *Н.М.*) и ни одной свадьбы не испортит» [Соколовы 1915: № 30]. Осмеяние колдуна сопровождается утратой им магической силы и заменой его новым колдуном.

Многие свадебные обычаи сопровождаются смехом. Так, в заонежском мифологическом рассказе описана победа над старым колдуном. Неофит заставляет старого колдуна повиснуть вниз головой, ногами к матице, и выплюнуть собственные зубы. Потеря зубов означает лишение жизненной, магической силы и соответственно смерть колдуна как ритуального специалиста: «Без зубов это уже не колдун, у него все будет недействительно» [Кузнецова 1997: 117]. Кроме того, по архаическим представлениям, зубы — это зародыши жизни [Мазалова 2001]. Выпадение зубов у более слабого колдуна сопоставимо с рождением детей у молодых.

После победы над старым колдуном к молодому колдуну стали «приезжать» за отпуском со всей округи, т.е. он заменяет старого колдуна [Кузнецова 1992: 127]. Таким образом, смех сопутствует замене старого новым. Он символизирует победу страха перед старым колдуном. Вместе с тем этот смех сменяется страхом крестьян перед преемником колдуна.

Еще одна из форм осмеяния старого колдуна — сильный колдун заставляет его на виду у всех присутствующих отправлять естественные надобности: во время состязания солдат подсыпает местному колдуну какой-то порошок в питье:

«Начало Савку прихватывать, стал он с почетного места проталкиваться. До середины избы не доскочил, как все повалились со смеху. С тех пор побежденный колдун заперся в своей избе, никуда не выходил и к себе никого не впускал. Вера в него поколебалась навсегда, хотя бабы приняли за колдуна и солдата» [Максимов 1994: 106–107].

Эти акции связаны с представлениями об утрате силы колдуном. Более слабый колдун сопоставим с женщиной, испражняться — символ «родить». О.Б. Христофорова сравнивает отправление естественных надобностей колдуном на свадьбе с будущей кувадой мужа [Христофорова 2007].

Существует представление о том, что если колдуна магическими или иными средствами заставить публично отправлять естественные надобности, он лишается магической силы: так, в быличке колдуна подвешивают вверх ногами в дымоход, «пока он не укастился», его накормили его собственным калом: «Тогда все его колдовство пропало» [Русские крестьяне 2004: 88].

Для того чтобы стать колдуном, следует, в частности, поглотить какую-либо телесную субстанцию, например слюну, мочу учителя; чтобы лишить колдуна магической силы, нужно, чтобы он изверг из себя какую-либо телесную субстанцию: пролил кровь или справил естественные надобности.

Таким образом, на свадьбе происходит символическая смерть старого ритуального специалиста и «рождение» нового, что соотносится с семантикой свадебного обряда, где происходит «смерть» юноши и девушки и «рождение» мужчины и женщины. Становление колдуна связано с эмоцией страха, только тот неопит, который преодолел страх во время обряда посвящения, становился колдуном [Мазалова 2007]. «Смерть» колдуна как ритуального специалиста сопровождается осмеянием; смехом также означает признание нового колдуна.

В образе колдуна прослеживаются архаические черты руководителя свадебного обряда, связь с божествами плодородия и, кроме того, черты трикстера. Эти черты становятся непонятными для исполнителей, и на первый план в мифологических рассказах выступают психологические мотивировки поступков персонажей. Его акции, направленные на то, чтобы вызвать смех и таким образом повлиять на генеративные способности жениха и невесты, тоже воспринимаются как агрессия, хотя и шутливая.

Смех — сложный семиотический механизм, имеющий созидательные и разрешительные аспекты [Пропп 1997, Бахтин 1965]. Безудержное веселье и фривольные настроения, которые создавал колдун на некоторых праздниках и во время свадьбы, на время отрицали систему обыденных норм, создавали ситуацию нерегламентированности отнoшений, организованную по сходству с «первоначальным хаосом». Именно эта неупорядоченность была гарантией обновления мира. Универсальное представление о смехе — способствовать появлению новой жизни и быть ее символом (знаком). Ритуальный смех направлен на преобразование жизни, он является смехом созидательным.

Библиография

- Русские народные сказки А.Н. Афанасьева. М., 1984. Т. 2, 3. М., 1984–1985.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.
- Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Бернштам Т.А.* «Смех-плач» — феномен русской народно-православной культуры // Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т.А. Бернштам, сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко. СПб., 2008. Вып. 2.
- Востриков О.В.* Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург, 2000. Вып. V.
- Ермакова Е.Е.* Сибирская заговорная традиция (конец XX — начало XXI в.). Тюмень, 2005. Т. 2.
- Изард К.Э.* Психология эмоций. М.; СПб., 2003.
- Кагаров Е.Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сбор. МАЭ. 1929. Т. VIII.
- Козинцев А.Г.* Человек и смех. СПб., 2007.
- Колесов В.В.* Древняя Русь. Наследие в слове. Бытие и быт. СПб., 2004.
- Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: истоки и полисемантизм образов. Т. 2. Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000.
- Легенды, предания, бывальщины / Сост., подг. текстов, вступ. ст. и комм. Н.А. Криничной. М., 1989.
- Логонов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Лотман Ю.М.* О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Тез. докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970.
- Мазалова Н.Е.* Ритуально-магические практики русских «знающих» СПб., 2007.
- Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья. М., 2007.
- Новиков Ю.А., Трмакас Р.* Поверья и мифологические сказания о «волховитах» (колдунах). Из записей фольклора старообрядцев Литвы // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2001.
- Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / Сост. В.П. Кузнецова. Петрозаводск, 1997.
- Панченко Н.Н.* Обман // Антология концептов. М., 2007.
- Протт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 4. Нижегородская губ. СПб., 2006.
- Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.

- Словарь русского языка XI–XVII вв. СПб., 1979. Т. 6.
Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
Сурхаско Ю.Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 1977.
Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
Христофорова О.Б. Заметки о колдовстве и естественных надобностях // АБ–60: Сборник статей к 60-летию А.К. Байбурина. СПб., 2007.
Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комм. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

А.Ф. Некрылова

СТРАННЫЙ ПЕРСОНАЖ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕАТРА (ЗМИУЛАН)

Фольклорный театр возник в России не ранее середины — конца XVII в., расцвет же его приходится на вторую половину XIX столетия, когда активно формировалась так называемая «третья культура» — культура городских низов, во многом базирующаяся на фольклорном наследии и фольклорной памяти и одновременно пытающаяся «дотянуться» и освоить те профессиональные сферы искусства, с которыми давал возможность познакомиться город [Прокофьев 1983: 6–28], в частности искусство сцены. Разумеется, простонародный зритель получал представление о театре не в его академическом, высоком качестве, а через адаптированные формы в виде постановок на подмостках балаганов, в интерпретации любительских трупп. Особым успехом фольклорный театр пользовался у жителей городских окраин и крупных торгово-промышленных сел, заводских и фабричных рабочих, мелких чиновников и мастеровых, а также у солдат, матросов и даже в тюрьмах и острогах¹. Проникнув в крестьянскую среду,

¹ Ф.М. Достоевский, присутствовавший на представлении, разыгранном арестантами «острожного театра», писал: «Очень бы и очень хорошо было, если б кто из наших изыскателей занялся новыми и более тщательными, чем доселе, исследованиями о народном театре, который есть, существует и даже, может быть, не совсем ничтожный». Искать такой театр «надо у солдат, фабричных, в фабричных городах и даже по некоторым незнакомым бедным городкам у мещан. Сохранился он по деревням и по губернским городам между дворянами

он органично вписался в традиционные святочные и масленичные увеселения.

Справедливо мнение Д.М. Балашова о том, что «пьесы, обращающиеся в народной, чаще всего — полугородской среде» — это, по сути, «первые шаги овладения профессиональным жанром. Это такие же переходные явления, как городской романс, вытеснивший народную песню» [Балашов 1974: 18]. Действительно, фольклорный театр находится как бы на перекрестке обряда, традиционной зрелищно-игровой культуры и театра в его современном понимании, он сродни не только городскому романсу, но кустарной игрушке, лубочной картинке с ее эстетикой карнавальности, «новомодным» стишкам, настенным коврикам с лебедями, обретшим популярность «недеревенским» танцам (народные варианты лансье, кадрили, падеспани, краковьяка и т.п.), «жестоким мелодрамам» раннего отечественного кинематографа и прочим жанрам и видам низовой, массовой урбанизированной культуры.

Для фольклорного театра характерны мозаичность, пестрота, эклектизм как результат заимствования персонажей, мотивов, языковых и игровых приемов из самых разных сфер и областей профессионального, любительского и фольклорного искусства; романтико-идиллическая окраска если не сюжета целиком, то наиболее важных, значимых сцен и «высоких» (не комических) героев; гротеск и буффонада вкупе с патетикой и своеобразной сентиментальностью.

«Всеядность» творцов фольклорного театра выразилась, в частности, и в том, что представления (особенно больших, развернутых пьес типа «Лодки» и «Царя Максимилиана») включали сценки, традиционно разыгрываемые на Святках, и песни, взятые из популярных песенников, издаваемых специально для народа. Герои фольклорной драмы произносили целые монологи, представляющие собой переделки стихотворений Державина, Пушкина, Лермонтова, Батюшкова и др., цитировали любимые лубочные листы [Савушкина 1988: 3–48]. Весь этот разнородный материал народная драма усваивала и втягивала в свою орбиту, наивно не считаясь с замыслом первоисточников, переделывая все на свой вкус и в соответствии с собственным пониманием того, что такое театр. Отчетливо проявлялось стремление народных «драматургов» насытить представление экзотическими героями и коллизиями, невозможными в обыденной жизни¹.

больших помещичьих домов» («Записки из Мертвого дома», глава XI «Представление») [Достоевский 1956: 545–546].

¹ Еще Н.Е. Ончуков подметил, что наибольшим успехом в народной среде пользуются произведения из «другого быта», «не про себя»: «“Шайка” всех увлекла своей новизною, интересом и романтическим складом из другого

Среди экзотических персонажей русского фольклорного театра выделяется Змиулан (Змеулан, Змеюлан) — странный, бог знает из чего «слеplенный» и откуда ворвавшийся на народную сценическую площадку.

Этот персонаж встречается в нескольких записях «Царя Максимилиана»: в трех (из четырех) вариантах, опубликованных Н.Н. Виноградовым [Народная драма 1914]¹, в двух вариантах из сборника Н.Е. Ончукова [Северные народные драмы 1911]², в «Белорусском сборнике» Е.П. Романова [Романов 1891]³, в Известиях Отделения русского языка и словесности за 1904 г.⁴; в одном из наиболее ранних вариантов, «записанном от матроса В. Дудина во время плавания в 1877 г.» [Берков 1959: 358]. Практически все записи произведены в конце XIX — начале XX в., они отражают традицию разыгрывания «Царя Максимилиана» в Ярославской, Костромской, Рязанской губерниях, на Русском Севере,

быта, до чего так жадна наша деревня» [Ончуков 1911: XIII]. Об этом же пишет Н.И. Савушкина [1979: 9]. Н.М. Зоркая в этой связи напоминает о провале «1-й народной выставки картин», устроенной передвижниками (зритель рабочих окраин Петербурга «не пожелал смотреть собственную жизнь на живописных полотнах»), и приводит слова И. Ивина о том, что крестьяне предпочитают читать и слушать лубочные сказки: «В них крестьянам больше всего нравится фантастическая чудесная фабула, замысловатые и необычайно интересные приключения действующих лиц» [Зоркая 1975: 10, 135 и др.].

¹ Относительно третьего варианта Виноградов сообщает: «В таком виде “Царя Максимилиана” до 1899 г. представляли в Даниловском уезде Ярославской губернии, на заводе Понизовкина и в соседних деревнях (Рыбнице, Овсянникове, Свечкине и др.). Вариант этот был распространен во многих местностях разных уездов Костромской и Ярославской губ., так как значительное число пришлых, ежегодно сменявшихся рабочих завода распространяли его в местах своего постоянного жительства». Публикуемый текст получен от крестьянина Григория Степановича Чистякова — «человека бывалого и весьма начитанного» [Виноградов 1914: 97]. Вариант четвертый напечатан по рукописи, сделанной «в 1904 г. в Манчжурии унтер-офицером 139 пехотного Моршанского полка, уроженцем Рязанской губернии, Егорьевского уезда. В таком виде в полку пьеса исполнялась неоднократно» [Виноградов: 167].

² Один текст из сборника Н.Е. Ончукова перепечатан с рукописи, которую собиратель «приобрел у С.Я. Коротких, волостного старшины Чекуевского общества на р. Онеге»; второй записан в с. Тамицы в 1905–1907 г. «от крестьянина 37 лет И.К. Герасимова», перенявшего «Царя Максемеяна» от Н.Н. Воронихина за 20 лет до того, Воронихин же узнал пьесу от бурлаков, «когда он ходил на выгонку леса» или от рабочих лесопильных заводов на Русском Севере. Именно этот текст включил в сводный текст драмы В. Бакрылов [Бакрылов].

³ Записано в г. Белицы Могилевской губ. в 1888 г.

⁴ Записано в м. Воронеж Глуховского у. Черниговской губ. от Ф. Левченко.

на Украине и в Белоруссии. Под именем Миолан тот же персонаж упомянут в драме «Царь Ирод», разыгрывавшейся «живыми актерами» в конце 1890-х годов в местечке Славута Волынской губ. [Еремин 1940: 234–237].

Не вызывает сомнения, что Змиулан оказался в числе персонажей драмы не без помощи сказок и авантюрных повестей XVII–XVIII веков. Напомню, что те, от кого получены упомянутые тексты народной драмы (в рукописном виде или записанные со слов), как правило, были людьми грамотными, знакомыми с городской жизнью, служившими в армии [Некрылова 1992]. Среди простонародных читателей большим успехом пользовались сборники популярных песен, лубочные (книжные) издания, рассчитанные на занимательное чтение. Исследуя поэтику русской народной драмы, Н.И. Савушкина пришла к выводу, что стиливое своеобразие «Царя Максимилиана» и «Лодки» во многом объясняется влиянием лубочной сказочной и разбойничьей литературы («изданиями для народа»), ранней русской драматургии, переводных рыцарских романов, лубочных картинок [Савушкина 1984: 57–91].

Змиулан фигурирует в «Повести о Булате» В. Левшина (1780-е годы), фольклорные истоки которой очевидны, хотя сам автор передает все изображенные им события «как исторические, происходившие на Руси в дохристианские времена». В русском варианте всемирно известной сказки «Кот в сапогах», опубликованном А.Н. Афанасьевым под названием «Козьма Скоробогатый», в роли Кота выступает Лисичка, а в роли Людоода — «царь Змиулан», у которого стада великие — овец, свиней, коров, верблюдов, табуны лошадей. Лисичка пугает пастухов тем, что если они не скажут, что все это принадлежит Козьме Скоробогатому, то царь Огонь и царица Маланьца все пожгут. Испуганный Змиулан прячется в дупле старого заповедного дуба, который Козьма с тестем, царем Огнем, расстреливают и убивают Змиулана «до смерти» [Народные 1957: 401, № 164]. В других вариантах лиса пугает пастухов Царем Громом и царицей Молоньей (молнией).

В народной драме Змиулан — один из противников царя Максимилиана, чаще всего он чужеземный рыцарь или царь какой-то заморской, неведомой страны. Обычно он появляется в ряду других экзотических врагов — короля Мамайя, Исполинского рыцаря, Черного Араба, Марса и т.п., которые либо без видимой на то причины, либо выступая в роли защитников Адольфы, казненного по приказу Царя Максимилиана, подходят к граду Антону (Царьграду), где на троне восседает Максимилиан, и грозят («дерзко» говорят):

*О, ты, гордый победитель,
Грозный Царь Максимилян!
Не ты ли наш душегубитель? ...
Я весь твой Царьград разорю,
Невинный народ в плен возьму
И самому тебе, царю, голову снесу
И под меч положу...*

[Народная драма 1914: 36–37].

Из монолога Змиулана в ярославском варианте:

*Иду, спешу на град Антон;
Я град Антон огнем сожгу,
А Максимильяна распроклятого живьем в плен возьму,
А Анике-воину
Срублю голову
На правую сторону!*

[Там же: 123].

За типичным для фольклорного и раннего русского театра монологом (самохарактеристикой) следует вызов на поединок («Если есть в твоём Царьграде рыцарь <...> То высылай его»). Чаще всего защитником града Антона становится Аника-воин, который после короткой схватки убивает чужестранного рыцаря (богатыря, супротивника).

Скупые ремарки и описания не дают возможности узнать подробно, как организаторы и исполнители «Царя Максимилиана» представляли себе Змиулана, что для них скрывалось под этим именем. По сведениям Виноградова, Змиулан, Марс и Защитник Венеры — «рыцари средних лет, высокого роста, но последнее необязательно; обыкновенно берут на эти роли без особенного выбора, лишь бы могли хорошо выучить роль» [Там же: 17].

Конкретно про Змиулана сказано: «Важно, с обнажённой шашкою, выходит Змиулан, проходит несколько раз с пением мимо царя Максимильяна, не отдавая ему чести; наконец останавливается перед ним, размахивая шашкою» [Там же: 36]. В ярославском варианте этот персонаж изображался молодым рыцарем, который «сначала прохаживается по сцене, внимательно ее осматривая, затем начинает горячиться и размахивать шашкой» [Там же: 123].

Из комментария Ончукова: «Змеюлан. Пиджак; красная лента через правое плечо; погоны узкие; сбоку сабля; на голове высокая шапка из бересты» [Северные народные драмы 1911: 49].

Бакрылов, похоже, видел «Царя Максимилиана», где использовались балаганные или цирковые приемы, может быть, заимствованные у бродячих фокусников: «Змиулан, молодой рыцарь, выбегая, изо рта брызгает на свечку керосином, отчего комната наполняется пламенем. Стража становится около царя, приготавливаясь его защищать» [Комедия 1921: 71]. (Видимо, это производило сильное впечатление, и «актеры» повторяли его: то же делал и Черный Араб — еще один экзотический персонаж данного спектакля.)

Народная драма, как уже говорилось, формировала свой язык, вступая в контакт с другими явлениями культуры. Сценический персонаж как бы лепился из самых разных элементов, используя не только хорошо известные фольклорные образы, но и новые, пришедшие из книжной культуры, народной гравюры, с подмостков школьного и любительского театра. Так, в народную драму превосходно вписалась тема рыцарства [Губин 2006], разнообразно представленная в популярных переводных и отечественных повестях и романах, откуда черпались сюжетные ходы, зримый же образ рыцаря создавали лубочные листы. Инсценировки рыцарских романов осуществлялись еще в школьном театре 1720–1730-х годов. Любопытно, однако, что имена театральных рыцарей никоим образом не повторяли имен лубочных и книжных. Фольклорным театром не копировался, да и не мог по вполне практическим соображениям, внешний облик данных персон.

При этом все «обрусевшие рыцари» имели общие черты. Они в разной степени, но почти обязательно включали нечто от родных былинных и сказочных богатырей, что вполне понятно: несмотря на увлеченность авантюрными сюжетами, несмотря на широкое распространение народной гравюры, где были представлены «портреты» хорошо известных литературных персон, само понятие рыцарства и представление о том, кто такой настоящий рыцарь, у низового городского населения, тем более у деревенского, было очень размытым. В народных книжках и картинках одни и те же герои назывались то рыцарями, то богатырями, то витязями; чужеземные рыцари нередко вставляли в свою речь русские эпические формулы, их европейские латы могли сочетаться с древнерусским шишаком. В то же время Илья Муромец, как и Иван-царевич, зачастую изображались в типичном рыцарском уборе.

Не только внешний вид, но и сценическая речь, особенно монологи, зачастую складывались из совершенно разных частей, представляя удивительную смесь общих мест, формул, словесных оборотов, заимствованных из далеких друг от друга устных и письменных жанров. Так, Змиулан, появляясь перед царем Максимилианом, сначала поет, как положено рыцарю:

*На буланом
Коне собранном
Рыцарь в горести стоял,
Несмотря на щит пространный,
Во слезах ли он сказал:
Быть за дальними морями,
Видеть дальние края,
Мне сражаться со врагами
За Отечество, царя.
Ворон сизый,
Быстрокрылый,
Полетай на дальний край,
Возвести отца, мой милый,
Ему весточку отдай.*

Затем подходит к Царю Максимилиану и дерзко говорит ему:

*О, ты, гордый победитель,
Грозный Царь Максимилиан!
Не ты ли наш душегубитель?<...>
Я весь твой Царьград разорю,
Невинный народ в плен возьму
И самому тебе, царю, голову снесу
И под меч положу.*

[Там же: 36]

Из варианта Ончукова: Змеулан, поверженный Аникой, падает на колени и то ли пропевает, то ли нараспев произносит:

*Постой, постой, булат, товарищ мой,
Ты поедешь домой,
Скажи маменьке родной,
Что я женился на другой.
Моя жена угрюма и страстна,
В чистом поле вся цветами убрана.
А теперь я, молодец, сознался,
На какого рыцаря нарвался,
От которого смерть получаю.*

[Северные народные драмы 1911: 12].

Еще один пример выходного монолога Змеюлана:

*Здравствуйте, все почтеннейшие господа!
Из Арапского царства вот и я прибыл сюда.
За кого вы меня почитаете?
За царя прусского или короля французского?
Не есть я царь прусский,
Не есть король французский, —
Есть я сильный воин Змеюлан <...>
Не находил я себе встречного и поперечного,
С кем бы мог я биться-рубиться,
На острых мечех тешиться...
[Там же: 58].*

Главное, что вкладывалось в понятие «рыцарь», — экзотика, принадлежность к военному сословию, нередко чужому государству, заморскому войску. Однако если в книжных произведениях рыцари встречались и среди «своих» (положительных) героев, и среди «чужих» (отрицательных), то на лубочных листах представлены были только благородные рыцари, они же богатыри и витязи.

Народный же театр всех подобных персонажей причислил к «чужим». Они — антиподы Атамана и Есаула, противники царя Максимилиана; воинственные, дерзкие басурмане. Фигуры их мужественные, грозные, даже устрашающие. Само слово «рыцарь» вызывало ассоциации с далекими странами, населенными какими-то мифологическими существами, странными людьми. В сказках, былинах, легендах такие персонажи наделялись заповедными знаниями, таинственными, сверхъестественными возможностями. В фольклорном театре это лишь подразумевалось, чужеземные герои как бы теряли свои сверхчеловеческие способности, появляясь «не в своем пространстве», потому оказывались побежденными.

Правда, в том же Змиулане всегда присутствовала некая архаическая подоплека, ощущалось напластование разных представлений, давала о себе знать память классических фольклорных жанров. Многое «зашифровано» в имени этого персонажа.

П.Н. Берков в свое время высказал мысль о том, что имя Змиулан произошло от слияния двух слов — русского «змея» и татарского «килан» (тоже «змея, дракон») [Русская народная драма 1953: 336], однако он не пояснил, каким образом произошло подобное слияние.

На самом деле, тюркское слово «улан, илан», в турецком, азербайджанском языках обозначавшее «юноша, молодец, знатный (кыпч.)», было известно в Древней Руси, где употреблялось (к примеру, в «Сказании о Мамаевом побоище») в значении «телохранитель», «член ханской семьи, лицо княжеского рода». Можно предположить, что Змиулан мог обозначать вражеского воина, которому присуща змеиная хитрость, коварство (см. «змея подколотная»), который представлял как своеобразный потомок былинного Змея Тугарина, сказочного Змея Горыныча.

Вероятно, свою роль сыграло и позднее значение слова «улан» — «легкая кавалерия», пришедшее скорее всего из польско-литовской военной терминологии (польский — ułan); в России два уланских полка появились в 1803 г., в 1830-е годы уланы составляли уже треть регулярной кавалерии¹.

Вспомним, что в сказках и былинах Змей нередко предстает в виде чудовища-всадника. Иногда змеем (змием) представляется или именуется Антихрист — «фантастическое существо, чудовище, соединяющее в себе черты пресмыкающегося, птицы, животного, человека» [Власова 1998: 185].

Похоже, в контексте народной драмы это имя действительно воспринималось как соединение Змея и Улана и делало его носителя представителем «иного», враждебного мира, «неправильным» героем, антагонистом положительных Рыцарей, Гусаров, гибнувших ради спасения плененных и терзаемых героинь (в драмах семейства «Лодки») или верных друзей Адольфы (в «Царе Максимилиане»).

Не менее интересна и правдоподобна другая версия появления имени Змиулан в текстах народной драмы и в некоторых иных жанрах русского фольклора [Е.Л. 1894. № 4].

Зилант, древний мифологический персонаж татарской устной культуры, — белая змея, сказочный змеиный царь. Изображение Зиланта находится на гербе Казани. По одной из легенд, при основании татарской столицы на новом месте колдун уничтожил огромное количество змей. Главный из них — крылатый змей Зилант — улетел и скрылся в горе, наводя ужас на жителей. Гора впоследствии получила название Зилантовая.

¹ Небезынтересно, что еще один кавалерийский термин — «драгун» — заимствован из французского языка, где dragon обозначало и «дракон», и «драгун». Дело в том, что лат. drāgo, drāgōnis — змей, дракон восходит к греч. δράκων — змей. В Римской империи так называлось военное знамя когорты, отсюда во французской армии на драгунском знамени изображение крылатого змея.

Судя по материалам В.И. Даля, персонаж этот был достаточно хорошо известен и русским, особенно тем, кто проживал в Поволжье, в Казанской губернии и соседних с ней: зилан — «белая змея, сказочный змеиный царек; покровительница ханов, она перешла и в герб Казани» [Даль 1935–I: 704]. По русским поверьям, Царь Змиулан — старший над змеями; Змей — обладатель и хозяин подземного царства, хранитель сокровищ, кладов; существо «вровень с лесом» [Власова 1998: 184–185]. Персонаж татарской мифологии проник в русские заговоры, где явны ассоциации и с былинным Соловьем-разбойником, и со славянским мифологическим Змеем — противником Громовержца (если принимать теорию Топорова–Иванова¹), а также со Змеем быличек и поверий, царствующим в своем змеином царстве, в том числе и в лесу, где обитают змеи.

Приведу один из южно-сибирских заговоров XIX в., в котором фигурирует Змиулан. Предназначение этого заговора — «чтобы не заблудиться в лесу»:

Встану я (имя рек), благословясь, пойду, перекрестясь, из избы в двери, из ворот в ворота, а из ворот в чистое поле; поклонюсь на все на четыре стороны и пойду в густой темный лес. Прийду в середину густого леса, и найду там старца старого, как лунь седаго; поклонюсь ему низехонько и скажу: “Гой еси, старец, как лунь седой! Скажи ты мне всю правду-истину, где живет царь Змиулан?” — “Поди ты в правую сторону к царю Змиулану: что не дуб стоит — Змиулан сидит: что не ветер шумит — Змиулан говорит”. — “Гой еси, царь Змиулан! Прикажи ты своим верным слугам меня (имя рек) из сего леса темного вывести и направить на путь на дорогу”. Будьте, мои слова, крепки и лепки, отныне до веку. Замок в роте, а ключ в воду [Великорусские заклипания 1992: 104, № 261].

Н.И. Толстой упоминает сражение Аники-воина с Змеуланом из варианта «Царя Максимилиана» в сборнике Ончукова в связи с полесскими заговорами от укуса змей, в частности с заговором, где имеется мотив разбрасывания костей, «чтобы не могло быть воскрешения, вторичного воплощения» змеи или ужа [Толстой 1986: 138].

¹ «Змиулан — <...> одно из продолжений образа Огненного Змея и Велеса», здесь нашел отражение основной миф о противнике громовержца змее, обладателе стада, которого преследуют царь Огонь (Гром) и царица Маланьница; Змиулан прячется от них в дупле старого дуба под камнем и пр. [Иванов, Топоров 1974: 39, 178–179; Мифы народов мира I: 471].

Мифологическое чудовище, борьба с ним хорошо известны русскому эпосу. При этом нельзя упускать из виду тот факт, что противопоставление свой / чужой, интерпретируемое в этническом плане, у русских (в частности, в героическом эпосе) привело к тому, что актуальный для того времени враг — татарин, кочевник — предстал в мифологическом образе Змея-Тугарина, Идолища, Соловья-разбойника. И этот укorenившийся образ по-своему был переосмыслен и лубочными сказками, и — позднее — фольклорным театром.

Пожалуй, на формирование театрального Змиулана, кроме Соловья-разбойника, заметное влияние оказал и Тугарин — персонаж, созданный эпохой татаро-монгольского нашествия. С одной стороны, Тугарин — змей, в былинах он именуется «Змеище Тугарище» или «Тугарин Змеевич». С другой стороны, он представлен огненным всадником, иногда вооруженным кинжалом и мечом, а в некоторых вариантах он выступает в человеческом обличье, и тогда говорится о его роскошном одеянии и о конской сбруе, которой вообще цены нет. Это уже сближает Тугарина с рыцарем лубочных повестей, картинок и театральным Змиуланом.

Пожалуй, стоит обратить внимание на то, что в преданиях, верованиях балканских славян встречаются персонажи, отчасти созвучные тюркскому «улан, илан» — «ламя», «хала (ала)», соотносимые с хтоническим миром, наделенные демоническими чертами, присущими существам змеиной природы. Ламя — «злой дух, прожорливое змееподобное чудовище, обитающее в воде или в воздухе, приносящее бурю, непогоду и отнимающее у людей воду, оно часто предстает в образе крылатого змея-дракона, змея с лошадиной головой, ящерицей с головой пса» [Славянские древности 2004: 78]. Болгарское «ламя», к примеру, связано с землей и водой, требует человеческих жертв; иногда оно «отождествляется с ветром, сметающим все на своем пути», с градовыми тучами, причем «в болгарских поверьях вихрем сопровождается появление змея, а бури называют “халы” и “лами”» [Гура 1997: 292]. «Согласно сербской легенде, пастух св. Димитрия по имени Нестор убил змеиное чудовище “алу”, из тела которого вышло и расплзлось по свету множество змей, ящериц, мышей и других гадов (Пиротский округ)» [Там же: 282]. У македонцев существует «представление о змее и “ламе” (женском змеином демоне) как брате и сестре (р-н Велеса)» [Там же: 279]¹.

¹ Образ лами восходит к древнегреческой Ламии, дочери Посейдона, возлюбленной Зевса, пострадавшей от гнева ревнивой Геры, которая убила ее детей. Превратившись в безобразное чудовище, Ламия скрылась в пещере, а по ночам

«Хала» в сербскохорватском языке — дракон, в переносном значении — обжора; болгарское «хала» — чудовище, которое производит вихорь, грозу, а также сильный человек, обжора. Что касается южнославянского «хала (ала)», то существует по крайней мере две точки зрения на его происхождение и этимологию: 1) заимствование из тюркских языков: по-турецки *ala* — змея, дракон; 2) собственно славянское, производное от *хала / халь — «старое платье, обноски, дрянь, ветошь» и пр. [Этимологический словарь 1981: 12–13].

Змиулан, Зилант, Идан, Зензевей — эти имена воспринимались русским простонародным слушателем-читателем XVII — начала XIX в. почти что одинаковыми или близкими, как варианты имени «восточного» персонажа, прямо или опосредованно связанного со Змеем. Они нередко, как уже было сказано, употреблялись авторами книжных повестей и сказок лубочного пошиба. В 1782 г. выходит анонимно «Сказка о золотой горе, или Чудные приключения Идана, восточного царевича», в которой за «восточными» именами и экзотическими персонажами легко узнавалась популярная в русском фольклоре сказка о трех царствах» [Корепова 2001: 6]. «Сказка о славном и храбром витязе Бове королевиче» (из сборника «Дедушкины прогулки», 1786 г.) начинается так: «В славном городе Антоне жительство имел и властвовал славный и храбрый король Гвидон». «А в Армянском царстве царствует король Зензевей Андронович», в дочь которого — прекрасную королевну Дружневну — влюбился Бова Королевич» [Лекарство 2001: 198, 203].

Видимо, не случайно в одной из пермских сказок, собранных Д.К. Зелениным, Вавилонское царство названо Змейланским царством, которое «отворяетца на время: когда змей-полоз роздвинеца, тогда отворяются и ворота» [Зеленин 1997: 124]. Нелишне напомнить, что сюжет, лежащий в основе этой сказки (СУС 485 — Борма-ярыжка), использован Левшиным в «Повести о богатыре Булате», где, как мы знаем, фигурирует Змиулан. В «Сказке о славном и сильном витязе Еруслане Лазаревиче» из сборника «Лекарство от задумчивости и бессонницы» в числе дей-

стала бродить и пожирать чужих детей... Змееподобный облик Лами также соответствует древнегреческим описаниям Ламии как прекрасной чародейки, способной обращаться в змею [Славянские древности 1999: 331]. Ламии в ряду других фантастических существ-животных, обитателей далекой чудесной Индии, упоминаются в средневековом «Послании пресвитера Иоанна» (XI–XIII века). Интересная параллель: в упомянутой повести Левшина Змиулан, главный противник положительного героя — Булата, характеризуется как существо, рожденное от женщины, поедающей своих детей, как пожиратель змей и одновременно сам способный превращаться в змея.

ствующих лиц — царь Картаус, кони Алотягилей и Орош Вещий, стар человек Ивашко, прекрасная царевна Кандоула Феодуловна — дочь Феодула царя Змия.

Характерна для «сказочных» произведений того времени фраза: «Царь Феодул Змий выехал против князя Ивана Русского богатыря в рыцарском платье» [Лекарство 2001: 49]. «Сказка о богатыре Голе Воянском» включает, наряду с главным героем, «славных богатырей» Еруслана Лазаревича, Чурилу Пленковича и Бову — «королевина сына», здесь в «заповедных лугах» гуляет воинственная королевна — «царь-девица богатырка», у которой «сила великая: двадцать два богатыря да Зилант Змеуланович, Тугаринов брат» [Народные 1957: 376, № 578]¹. Этот Зилант (трижды змей! имя его — удивительная тавтология) обитает в железном гнезде, которое висит «на двенадцати дубах, на двенадцати цепях», он несется по воздуху, «как стрела на орла», голос его — нечеловеческий, что делает его опять-таки похожим на былинного Соловья-разбойника.

Но если в сказках и былинах бой со Змеем — кульминация сюжета и главный подвиг героя, то в фольклорном театре это еще одно свидетельство серьезности угрозы врагов, нападающих на град Антон, и силы и непобедимости Аники-воина.

Далеким отголоском родства театрального Змиулана с эпическим (мифологическим) Змеем является упоминание в некоторых текстах драм пристрастия Змиулана к девушкам², что вовсе не присуще другим персонажам-врагам. Из монологов Змиулана:

*Экое здесь место,
Экое пресное!
На этом бы я месте
Выстроил великоленный княжеский чертог,
С высокой башней
И стал бы я жить да веселиться,
Да с хорошенькими девушками водиться...*

[Народная драма 1914: 123];

¹ Сказка взята Афанасьевым из сборника Б. Броницына «Русские народные сказки» (Кн. 1., СПб., 1838).

² Сюжет о посещении и похищении женщин змеем — международный и очень давнего происхождения. Популярнейший персонаж русского фольклора — Змей-искуситель (огненный змей), которого кое-где так и зовут Любак (Смоленщина, Рязанщина), Волокита (Орловщина), Любостай (Тамбовская губ.).

*Если не дашь мне такого молодца,
Город сожгу,
Красавицу заберу
И тебя живого в плен возьму!*
[Там же: 180].

Еще одним отдаленным напоминанием о змеином происхождении Змиулана — героя народной драмы — является характеристика его жилища в монологе Аники-воина, повторяющаяся в нескольких текстах «Царя Максимилиана»:

*Ах ты, распроклятый Змеулан!
Ты не знаешь, как я в ваших пещерах и дебрях бывал,
По семисот таких храбрецов убивал.
А ты где, нечистый дух, скитался,
От взору грозного моего скрывался.*
[Там же: 181].

По народным представлениям, как известно, огромные Змеи обитают в пещерах, в горах, под большим камнем, где вход в пещеру. Справедливости ради надо сказать, что эти же слова в народной драме могут быть обращены к разным «нечистым» героям, например к Арабу.

Наследием фольклорного змея является и угроза Змиулана «пожирать, поедать людей». Царь Максимилиан, обращаясь к Анике-воину, говорит: «Распроклятый Змиулан / Выхваляется дерзкими словами. / Хочет наше царство сжечь / И нас, добрых молодцев, живыми поесть» [Комедия 1921: 73].

«Нечистый дух», как называет Змеулана Аника-воин в одном из вариантов драмы [Народная драма 1914: 181], уточняется в свете змеиности персонажа в другом варианте той же драмы: «А ты что ж, распроклятый Змиулан, / Скверным своим дыханьем / Отравляешь нашу страну?» [Комедия 1921: 74].

Завершить статью хочется отрывком из книги М.М. Куклина «Школьные типы», в одном из очерков которой, озаглавленном «Представление Царя Максимильяна»¹, рассказывается о том, как ученики Духовного училища в каком-то маленьком уездном городе пытались по-своему разыграть народную драму. По словам Куклина, драма была заимство-

¹ Очерк пересказывается и отчасти цитируется в предисловии А.И. Соболевского к сборнику Н.Н. Виноградова [Народная драма 1914: 10–13].

вана у солдат, точнее ученики видели эту драму на святках в солдатской казарме и попытались по-своему представить ее, насколько запомнили и поняли.

Первое действие: царь Максимилиан на троне, камер-лакеи, скороход-маршал, Адольф, кузнец. Второе действие: царский гонец «объявил, что в пределы его (Царя Максимильяна) обширного царства вторгнулся Зензембрий, трехглавое Поганое Идолище, который всех жителей пожирает и все в прах обращает». Царь Максимильян велит собрать рать, а богатыря Бембреула выслать на поединок с Поганым Идолищем. Поганое Идолище выползло из-под парты «в образе черепахи, т.е. ноги ее были продеты в рукава вывороченной шубы, шерстью вверх, а голова просунута через ворот и прикрывалась воротником, так что не было видно ни рук, ни головы, кроме ног, выставившихся вперед, которые она понимала и двигалась. Богатырь Бембреул стоял уже на середине класса, вооруженный длинным деревянным копьем, и, казалось, нетерпеливо ждал минуты сражения: он то поднимал копьё, то опускал его. Поганое Идолище между тем подвигалось все ближе и, наконец, остановилось от него на расстоянии не более аршина. Богатырь Бембреул перевернул копьё, ударил его тупым концом по спине и богатырским голосом воскликнул:

— Смерти или живота?

— Ты ли спрашиваешь меня об этом, — прохрипело Поганое Идолище, — тридцать богатырей посильнее тебя побито мною; ты будешь тридцать первым!

— Не хвались, идучи на сраженье; хвались, идучи со сраженья, — отвечал с гордостью богатырь. — Чисти поле, померяемся силами!»

Кончилось все по-мальчишески: исполнитель роли Идолища забыл о своей роли, и «завязался бой рукопашный», чем и закончилось школьное представление.

Библиография

Балашов Д.М. Драма и обрядовое действие (К проблеме драматического рода в фольклоре) // Народный театр. Л., 1974.

Берков П.Н. Одна из старейших записей «Царя Максимилиана» // Русский фольклор. Л., 1959. Вып. IV. С. 336–358.

Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992.

Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

Губин Я. Рыцарь в русском народном театре // Традиционная культура. Поиски. Интерпретации. Материалы. СПб., 2006. С. 169–183.

- Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1935. Т. 1.
- Достоевский Ф.М.* Записки из Мертвого дома (глава XI «Представление») // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 10 т. М., 1956.
- Е.Л. [Люстрицкий В.]. Обзор «Памятной книжки Казанской губернии» за 1893–1894 гг. // Этнографическое обозрение. 1894. № 4.
- Еремин И.П.* Драма-игра «Царь Ирод» // Тр. отдела древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинский Дом) АН СССР. 1940. Т. 4. С. 234–237.
- Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Пермской губернии. СПб., 1997.
- Зоркая Н.М.* На рубеже столетий. У истоков массового искусства в России 1900–1910 годов. М., 1976.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Известия Отделения русского языка и словесности. 1904. Т. IX, кн. 3.
- Комедия о Царе Максимилиане и непокорном сыне его Адольфе / Свод Вл. Бакрылова. Предисловие Иванова-Разумника. М., 1921.
- Корепова К.Е.* У самых истоков // Лекарство от задумчивости. Русская сказка в изданиях 80-х годов XVIII в. СПб., 2001. С. 5–16.
- Куклин М.М.* Школьные типы // Светоч и Дневник писателя. 1913. № 5–6.
- Левшин В.А.* Русские сказки, содержащие древнейшие повествования о славных богатырях, сказки народные и прочие, оставшиеся чрез пересказывания в памяти приключения. Ч. 1–10. М., 1780–1783.
- Лекарство от задумчивости. Русская сказка в изданиях 80-х годов XVIII в. СПб., 2001.
- Мифы народов мира: В 2 т. М., 1987.
- Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1957. Т. 1.
- Народная драма «Царь Максимилян» / Тексты, собранные и приготовленные к печати Н.Н. Виноградовым. СПб., 1914.
- Некрылова А.Ф.* Значение Петербурга и солдатской среды в становлении русской народной драмы // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 195–206.
- Прокофьев В.Н.* О трех уровнях художественной культуры Нового и Новейшего времени // Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени. М., 1983. С. 6–28.
- Романов Е.П.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. V.
- Русская народная драма XVII–XX веков: Тексты пьес и описания представлений / Ред., вступ. ст. и комм. П.Н. Беркова. М., 1953.
- Савушкина Н.И.* Русская устная народная драма. Вып. 2. Вопросы поэтики. М., 1979.
- Савушкина Н.И.* Стиль русской народной драмы в сравнительном изучении // Фольклор: Образ и поэтическое слово в фольклоре. М., 1984. С. 57–91.
- Савушкина Н.И.* Русская народная драма. М., 1988.
- Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3.

Северные народные драмы: Сборник Н.Е. Ончукова. СПб., 1911.

Толстой Н.И. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.

Этимологический словарь славянских языков. М., 1981. Вып. 8.

ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ

Ю.Ю. Шевченко

ХРИСТИАНСКИЕ СВЯТЫНИ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ ЭПОХИ ВЕЛИКОГО ПЕРЕСЕЛЕНИЯ НАРОДОВ

Исследование пещерных храмовых памятников христиан на рассматриваемой территории имеет давнюю традицию. Но феноменологический подход к изучению христианства и его артефактов (с позиций мироощущения, сформированного рядом апокрифических источников), был предложен только Т.А. Бернштам [Бернштам 2000]. Из глубин этого первого периода распространения христианства в славянском мире (I–VII века), выделенного протоиереем Нью-Йоркской духовной академии А. Шмеманом [Шмеман 1954] и охарактеризованного Т.А. Бернштам [2000], происходят множественные представления и обычаи славянского мира (например, относящиеся к «пронимальной символике»: [Шевченко 2010: 94–117]).

Что до конкретных представлений по позиционированию пещерных христианских святынь, то разные исследователи, базируясь на одном и том же материале, делали различные выводы касательно хронологии и интерпретации изучаемых объектов.

На материалах Крыма были сформулированы версии о создании и бытовании пещерных храмов: в ранневизантийское время (III–VII века) [Струков 1872, 1876, 1879, 1882; Веймарн, Репников 1935; Веймарн 1958, 1992; Веймарн, Чореф 1978; Шевченко 2004, 2006, 2008]; во времена иконоборчества (VIII–IX века) [Василевский 1912; Кулаковский 1914; Беляев, Бушенков 1986; Даниленко 1993]; в период высокого Средневековья (XII–XIV века) [Могаричев 1997: 98]. Последняя версия

допускала создание наиболее древних пещерных храмов Крыма около середины IX в. (храм «Успения» в Эски-Кермене) и включала типологию по системе обработки внутренних поверхностей (пещерных стен и сводов) [Шевченко 2008] в пещерных сооружениях Таврики.

Оговоренная в самых общих чертах «типологичность» свойственна и разработкам по пещерным сооружениям бассейнов Южного Буга — Днестра — Прута. Оформление стрельчатых и близких к ним полуциркульных сводов пещерных галерей позволяет отдельным авторам относить их создание к раннеславянскому времени — VI–VIII вв. [Ридуш 1999: 149–163]. Примыкают к интерпретациям XIX в. [Wagilewicz 1843: 3–17; Kirkor 1879: 107] и высказывания отдельных археологов о языческом характере пещерных храмов Приднестровского региона [Винокур 1970: 39–40; Димитрий 1995: 130], созданных в IX–X веках. Версия Т.А. Бобровского [1993: 121–129] связывает расцвет пещерных скитов и келий этого региона с волной христианского исихазма, вызванной проповедью св. Григория Паламы и деятельностью св. Григория Синаита в XIV в., что вводит данные пещерные памятники в соответствующий исторический контекст.

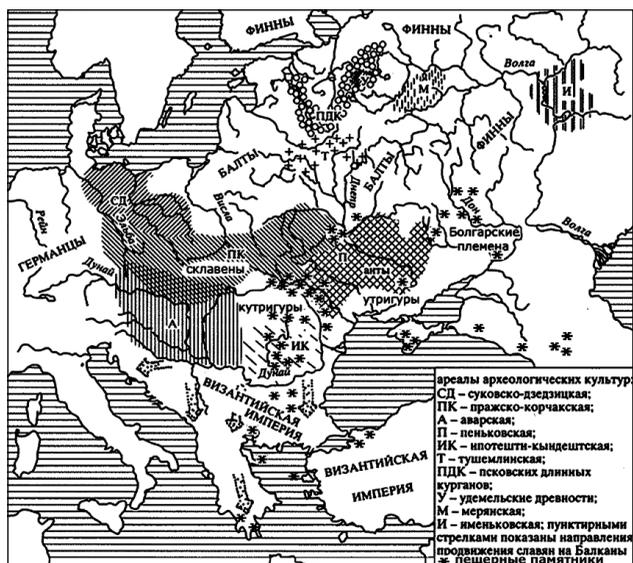


Рис. 1. Пещерные христианские памятники по Г. Атанасову [1993], с дополнениями автора (по Малой Азии, Кавказу, Дону, Десне и Днепру) и Е. Базгу по Буго-Днестровскому региону [Bazgu 1997: 11, fig. 1] на фоне раннесредневековых этно-культурных массивов по В.В. Седову [1995]

Еще более концептуальна версия Георги Атанасова, предложившего иное историческое осмысление и даже попытавшегося ввести пещерные памятники в контекст определенного археологического континуума. Картографированные им основные пещерные христианские святыни Поднестровья и Добруджи (рис. 1) [Атанасов 1993: 68, обр. 1] соотносятся с картой заселения Поднестровского региона в период катастрофического разгрома Болгарского царства, начавшегося во второй половине X в. Тогда «на север от Дуная хлынула волна беженцев», в том числе монахов, устраивавших подземные скиты в Поднестровье, не затронутым византийской агрессией и южными походами киевского князя Святослава Игоревича [Там же: 63]. Именно в это время наблюдается картина, характеризующая Г. Атанасовым как «апокалиптические разрушения в Добрудже».

Георги Атанасовым активно акцентируется связь подземных обителей с поздними балкано-дунайскими культурными реминисценциями в Поднестровье, представленными в последней трети X в. памятниками типа Алчедар. Локальное скопление пещер Поднестровья [Vazgu 1997: 11, fig. 1] действительно имеет некоторое территориальное сопряжение с памятниками этой волны. Но это только два подземных монастыря Поднестровья (в Бутученах и Ципово), надежно территориально связанные с памятником Балкано-Дунайской культуры (культуры Дриду) — раннесредневековой крепостью Калфа. А культура Дриду появляется на данной территории ранее времени, предложенного Г. Атанасовым, — не позднее середины IX в. Прочие пещерные памятники Поднестровья, судя по карте Г. Атанасова с дополнениями (рис. 1) [Атанасов 1993: 64; Vazgu 1997: 11, fig. 1], образуют иные локальные скопления.

Отметки подземных христианских памятников в Поднестровье с имеющимися дополнениями [Vazgu 1997: fig. 1] совпадают с местами заселения позднего римского времени, в основном с поселениями носителей черняховской культуры [Славяне 1993: 126, карта 23]. Активные связи вдоль по Днестру и вероятное продвижение населения по этой водной магистрали иллюстрирует карта находок римских импортов [Там же: 158, карта 27]. Возможно, это связано с памятниками типа Этулия и с их продвижением с низовьев Дуная (из Мезии, где ап. Андреем Первозванным была основана первохристианская община) на север, в Верхнее Поднестровье. Среди памятников черняховской культуры позднеимперского времени в Поднестровье, в районе концентрации пещерных христианских святынь, наблюдаются и отложения киевской культуры [Шукин 1988: 207–214], генетически гомогенной и памятникам типа Этулия [Гудкова 1987: 8–13; 1989; Терпиловский 1994: 73–79]. Возможно, в связи

с этим «противостоянием» зоны концентрации пещерных христианских святынь Поднепровья составляют некие обособленные локусы в общем ареале черняховских памятников Поднепровского региона, потому что памятники киевской и черняховской культур, консолидировавшиеся во взаимном противопоставлении [Шукин 2002: 206], существуют в этом регионе чересполосно. Думается, пещерные отметки на карте (рис. 1) могут маркировать наличие материалов киевской культуры. Это подтверждается наличием пещерных христианских святынь с престолом древнего типа и вне зоны черняховской, в ареале киевской культуры.

Зоны концентрации памятников следующего хронологического периода, по происхождению связанных с «киевскими», полностью соответствуют локусам, маркируемым пещерами. Районы заселения в VI–VII веках [Федоров, Чеботаренко 1974: 18, рис. 2] накладываются с достаточно высокой степенью совпадения на картографию пещерных памятников, составляя единый континуум (рис. 1). Это может свидетельствовать о связи древностей этого горизонта с созданием, а может уже и с использованием пещерных святынь, появившихся во времена предшествующего — черняховского (позднеримского) — времени.

Некоторая общность пещерных комплексов с материалами балкано-дунайской культуры, отмеченная Г. Атанасовым, может состоять и в том, что на памятниках VI–VII веков, связанных с локусами месторасположения пещерных святынь, имеются и более поздние славянские материалы типа Луки-Райковецкой (VII–VIII века). Это раннеславянские поселения Лукашевка I, II и IV, Иванча IV и X, Лопатна, Глинжены III, Тарасовка I, Пояны, Алчедар IV, III, V и VII, городище Екимуцы; по р. Реуту — Бранешты I, Слободка, Скок [Федоров 1960: 240–246, 247, № 6–11; 278–279, 280, № 7–14, 20–22]. Сюда и попадает керамика, являющаяся характерной для древностей Дунайской Болгарии — Балкано-Дунайской культуры (культуры Дриду) [Димитров б/г: 120–145, табл. 5–16; Шевченко 2002: 127].

Пещерные памятники Поднепровского региона входят в единый континуум и с древнерусскими поселениями IX–XIII вв. [Атанасов 1993: 69, обр. 2; ср.: Федоров, Чеботаренко 1974: 73, рис. 9]. Такое соотношение, как и наличие древнерусской фрагментированной керамики в слое у пещер Межигорья (Монастырька) над Серетом, Бакоты и других, свидетельствует о продолжавшемся почитании пещерных святынь в этих местах в великокняжеский период X–XIII веков: сюда ходили на богомолье и в это время. Судя по материалу (фрагментированной керамике), найденному у множества пещер Приднепровья, хождения на богомолье в эти места продолжались и в позднем Средневековье. Но

древнейшее использование пещерных святынь Поднестровья относится ко времени не позднее распространения раннеславянских памятников в VI в. Остановлюсь на некоторых из них.

К древним памятникам раннеславянского горизонта относится пещерный монастырь у с. Страдч Яворовского района Львовской области, с длинной привходной галереей (40 м), частично вырубленный в скальных породах высокого правого берега р. Верещицы (ок. 270 м), частично занимающий естественные полости. В пещерах расположено несколько монашеских келий с выступами-лежанками, подземная церковь древнерусского времени («прямоугольный зал»), небольшой пещерный храм («круглый зал») с престолом древнего типа и примыкающими сопрестоллиями. Городище над пещерами было заброшено к XIV в., а в XVII в. монастырь был возобновлен как греко-католический (униатский). Престол древнего типа не мог быть поставлен после 692 г. [Шевченко 2004: 196–201].

У местечка Сатанов над Збручем (притоком Днестра), на склоне Слепого оврага (заповедник «Медоборы») у с. Крутилов в окружении раннеславянских памятников в Троицком пещерном скиту сохранились реликтовые «сопрестоллия», аналогичные первохристианским, существовавшим до VII в. в Египте, происходящие от подобного элемента в храмах («монастерионах») эссенов (есеев) [Шевченко 2008а: 458–462]. Служба у подобных сопрестоллий по сей день проводится по древнему «чину Иакова Старшего». Недалеко от пещерного скита расположена гора Богит — раннесредневековый славянский хутор VII–VIII вв. и небольшое укрепленное древнерусское городище, которое отдельные исследователи связывают с политеистическим религиозным центром [Русанова, Тимошук 1993: 32–35, рис. 20] по находке неподалеку знаменитого Збручского идола Свентовита (Святовита).

Пещерное помещение и храм у с. Стенка высечен путем подработки естественного, карстового грота. В своде жилого грота пробито широкое (1,5 м) вертикальное отверстие, где над первой небольшой камерой высечена в скале другая — трапециевидная в плане 8 × 9 (высотой 4 м). По центру восточной стены верхнего помещения выполнен дополнительный кубический объем, углубленный в скалу еще на 3 м. Здесь, как полагает исследователь этих подземных полостей В.С. Артюх, располагался алтарь храма [Артюх 1998: 6–8]. Рядом с «трехметровым помещением» в стене вырублена еще одна ниша, которую можно интерпретировать как древнее литургическое устройство (жертвенник), вынесенное к пределам алтаря, в наос, как в древнейших христианских храмах [Муравьев 1846: 208]. На стенах храмового помещения у с. Стенка обнаружены многочисленные лапидарные знаки (в виде петель, перевернутого

латинского «F» и свастики, как и в других пещерных храмах: у с. Межигорье Тернопольской обл., в молдавских Бутученах и др.). Здесь имеются также изображение креста, типа «мальтийского» с расширяющимися ветвями, и «изображение бегущего зверя» [Суховой 2001: 269, рис. 1].

Двухъярусное пещерное сооружение той же структуры, что и двухуровневый храм с келией у с. Стенка, расположено возле с. Загнитков Кодымского района на севере Одесской области, на правом берегу р. Майстринцы (левый приток, впадающий в р. Днестр возле с. Рашков, где располагается «куст» хорошо известных черняховских и раннеславянских памятников IV–VI веков). Верхняя камера Загнитковского пещерного скита соединена с нижней вертикальным «люком» и имеет еще и отдельный широкий выход (ориентированный на юг) в небольшой овражек [Суховой 1999: 141, рис. 1]. В западной стене верхнего грота вырублена «ниша-лежанка», а в восточной — полуциркулярная в плане апсида, по центру которой расположено литургическое устройство — ниша, напоминающая древнейшие типы храмовых престолов.

Аналогичный «двухэтажный» пещерный скит расположен у с. Малеевцы Дунаевецкого района Хмельницкой области. В храме верхнего яруса вырублен алтарь в виде углубленной и несколько скругленной в плане стены, в виде апсиды, где высечена ниша, нижняя часть которой образует поверхность престола (рис. 2: 1) древнего типа. Справа возле алтарной апсиды видны остатки ниши с плоским «зеркалом» (тыльной стеной) и плоским горизонтальным дном, служившей жертвенником (рис. 2: 2), вынесенным к наосу, как в синхронных храмах Крыма VI в.

«Выносной» престол-ниша древнего типа устроен в нише скального навеса, представляющего апсиду, высеченную в скале у с. Пидкамень (рис. 3а), в 12 км от Свято-Успенской Почаевской лавры. Пещерные храмы этого комплекса еще ожидают своего исследования, как и высеченные в скале келии.

Столь же показательна микрогеография культурного контекста одного из древнейших, как представляется, пещерных комплексов Среднего Поднепровья — пещерного монастыря Рождества Богородицы в ур. Церковщина (Гнилец). Келии-затворы в этих пещерах выполнены так, как в ранневизантийской лавре Саввы Освященного (Палестина) и средневековых на Руси (Зверинецкий и Киево-Печерский монастыри). Но в одной из камер-«затворов» Гнильца расположена «костница» — «кимитирий мироточивых голов», свойственный ранневизантийским памятникам. Кроме того, один из храмов этого пещерного комплекса имел примыкающий к внутренней стене алтаря престол древнего типа [Верлюжский 1880: 25–26, прим. 3]. Аналогично устроен престол в маленьком храме пещер Зверинецкого монастыря.

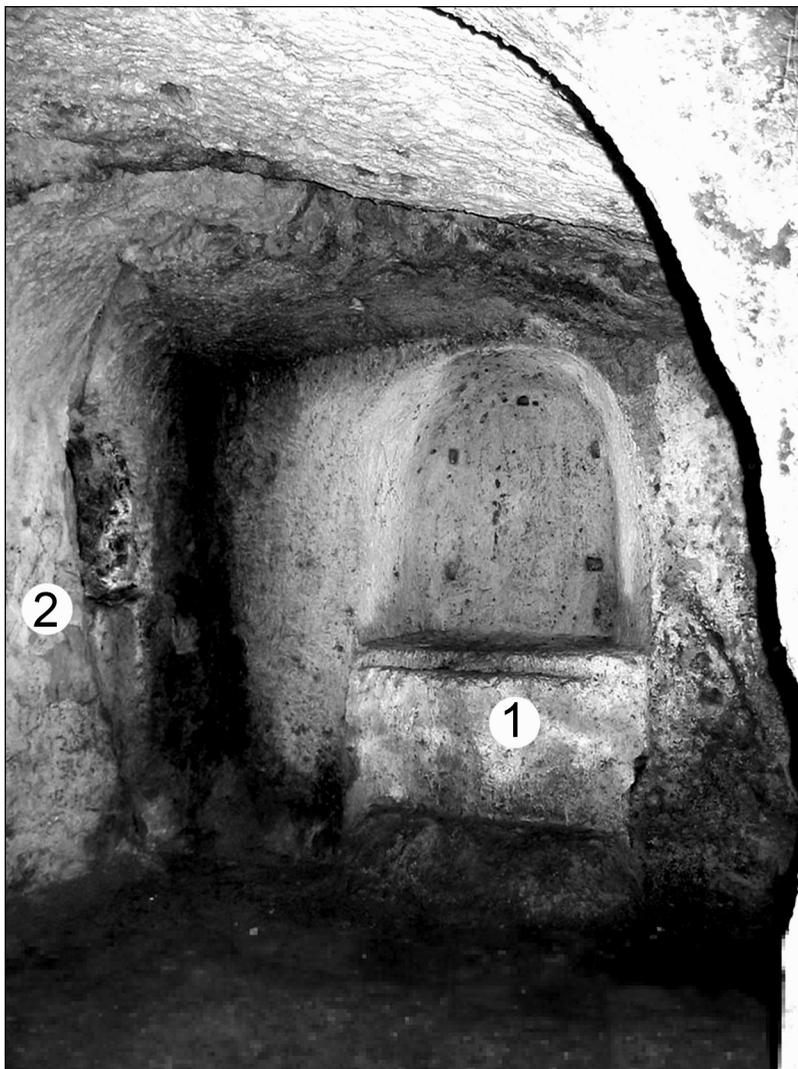


Рис. 2. Алтарная апсида с нишей-престолом (1) и остатки ниши-жертвенника (2) в верхнем ярусе пещерного скита у с. Малеевцы Дунаевецкого района Хмельницкой области. Украина. Фотография Сергея Клименко 2004 г. (повторена автором, 2006 г.)

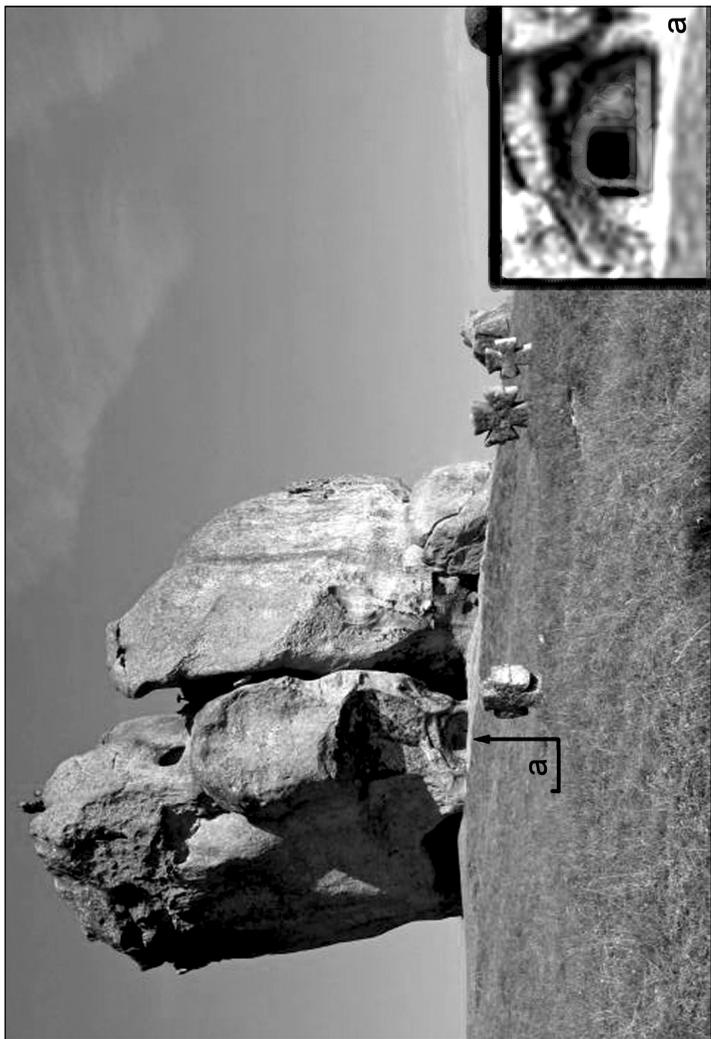


Рис. 3. Скала «Черного Камня» у с. Пидкамень на Брацлавщині, в 12 км от Свято-Успенской Почаевской лавры (Украина), с пещерным скитом в скале:

а — выносной престол-ниша под скальным навесом. Фотография автора, 2006 г.

Рождественско-Богородичный (Церковщина-Гнилец) и Зверинецкий пещерные монастыри обычно относят к древнерусскому времени, связывая первый с «загородней пещерой» преп. Феодосия Печерского [Бобровський 2007: 5–458, 151–153, рис. 33–35]. Но подземные храмы этих пещер имеют древние типы престолов, возведенных до VII в., а микрорегион, в котором расположен пещерный комплекс Гнильца (Церковщины) (Ходосовка (Диброва) — Новые Безрадичи — Обухов), насыщен раннеславянскими памятниками, начиная с киевской археологической культуры III–V веков [Даниленко 1976: 65–62] и до памятников летописных славян включительно [Петрашенко 1994: 182–183, рис. 8–10; Славяне 1993: 40–52, 106–122]. Аналогичен археологический контекст размещения пещерного комплекса в ур. Китаево (Киев) с престолом древнего типа, расположенного вплотную к поселению киевской культуры IV–V вв.

Пока остается непонятным «археологический контекст» округи древнего Зверинецкого пещерного монастыря, но весь Киевский участок течения Днепра представляет аномально богатую находками зону, насыщенную предметами выемчатых эмалей (III–V века) и вещей ранневизантийского времени (VI–IX века) [Корзухина 1978]. Признак «древности престола» в силу практически полного отсутствия артефактов в самих пещерных комплексах является единственным датирующим объектом.

Сходно, как престол древнего типа, описан этот объект (примыкающий к стене помещения) в одном пещерном комплексе Чернигова [Ефимов 1911: 78]. Этот пещерный монастырь был описан при случайных оползнях 1810 и 1820 гг., открывавших вход под землю, «смотрящий» прямо на Черниговский подол, постоянно заселяемый в IV–VII веках и стационарно заселенный не позднее X в. [Шевченко 2002: карта 20, 21]. Имеются редкие находки, связывающие пещеры Подонья, где также имеются престолы древнего типа, с древностями V–VII веков [Степкин 2001: 71–75; 2004: 18–197; 2008: 207–213].

Таким образом на юге Восточной Европы имеются пятнадцать древнехристианских памятников (с престолами древнего типа), расположенных в ареале раннеславянской этнолингвистической среды (см. рис. 1), не считая многочисленных аналогичных объектов Крыма (не менее девяти) и таких же памятников в бассейне Дона (не менее пяти). Все описанные литургические устройства в данных пещерных храмах могли быть созданы только до 692 г., когда престол примыкал к стене апсиды и предназначался для службы перед ним по Иерусалимскому чину (приписываемому ап. Иакову Старшему, брату Господню) или по чину

Александрийской службы (приписываемой ап. Марку). Обе редакции литургии восходят к чину Богослужения, известному не позднее самого начала II в. н.э., изложенному в учении «Двенадцати Апостолов» [Дидахе 1996].

В 2009 г. были обнаружены (у источника Хор-Хор) и интерпретированы два престола пещерного комплекса Чилтер-Коба в Крыму [Шевченко 2010: 94–117], датируемые не позднее первой четверти IV в. н.э., построенные, видимо, пленными христианами из Каппадокии, доставленными в Тавриду во время готских походов на Малую Азию 264 и 275 гг. [Щукин 2005: рис. 52]. Престолы этого типа (Чилтер-Коба) составляют единый с жертвенником архитектурно-канонический элемент храма, являясь аналогией литургическому устройству II–III веков в «Пещере Апокалипсиса» на о. Патмос и II–III веков (рис. 4) в «Пещере Иоанна Крестителя» под Иерусалимом [Gibson 2005; Шевченко 2008].

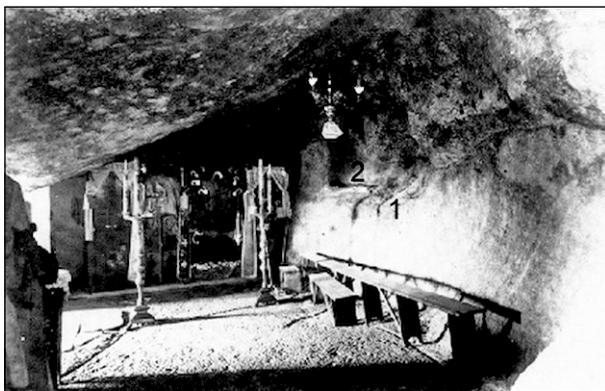


Рис. 4. Интерьер храма-пещеры на о. Патмос («пещера Апокалипсиса»). Вид на древний престол (1) и жертвенник (2) храма. Фотография Г.Р. Свэйна (G.R. Swain), сделанная в составе экспедиции Мичиганского университета под руководством Фрэнсиса В. Келси (1919–1920). Негатив хранится в Келсианском Археологическом музее при Мичиганском университете в Энн Арборе (штат Мичиган, США) [Thelma 1990: Neg. 7.389]

Престолов, характерных для Иерусалима времен Констанция (при арианской ориентации правительства Византии), со сквозным отверстием в мензе и чашеобразным углублением «стационарного потира», как в приделах Гроба Господня «Темница Христова» и у «Голгофы» [Шевченко 2010: рис. 1, 2], на юге Восточной Европы не обнаружено. Это значит, что более поздние раннесредневековые храмы с типологически иными

престолами, имевшими только чашеобразное углубление стационарного потира (без сквозного отверстия), не связаны здесь непосредственным преемством с предшествующими и являются памятниками более поздней волны христиан-переселенцев, попавших на юг Восточной Европы в юстиниановские времена (VI в.), когда строился Дорос — столица Крымской Готии. Наиболее древние престолы храмов этого периода в регионе Горного Крыма (как литургическое устройство в храме «Донаторов» Эски-Кермена) вполне соответствуют несколько более ранним представлениям населения позднеэллинистического времени (I в.) на Аппенинах об алтаре-жертвеннике и схожи с престолами в Римских катакомбах именно этого периода. Структура размещения литургических устройств сближает пещерный храм в Малеевцах (см. рис. 1) с храмом «Донаторов», а размещение престола в нише — с храмом «Трех всадников» Эски-Кермена в Крыму.

Библиография

Атанасов Георги. За един старобългарски скален манастир от X–XI век в Централна Молдова // Българите в Северното Причерноморие. Изследования и материали. Том втори. Велико Търново, 1993. С. 61–73.

Беляев Л.А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000.

Беляев С.А., Бушенков В.А. Исследования пещерного комплекса Чилтера в 1973–1981 гг. // Византийский временник. 1986. № 46. С. 184–187.

Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

Бобровский Т.А. К вопросу о типологии и датировке древнерусских подземных монастырей // РА. 1993. № 4. С. 121–129.

Бобровський Т. Підземні споруди Києва від найдавніших часів до середини XIX ст. (спелео-археологічний нарис). Київ, 2007.

Василевский В.Г. Житие Иоанна Готского // Тр. В.Г. Василевского. СПб., 1912. Т. II, вып. 2.

Веймарн Е.В. «Пещерные города» Крыма в свете археологических исследований 1954–1955 гг. // СА. № 1. 1958. С. 71–79.

Веймарн Е.В. «Пещерные города» Крыма // Проблемы истории «пещерных городов» в Крыму. Симферополь, 1992. С. 163–169.

Веймарн Е.В., Репников Н.И. Сюйренское укрепление // ИГАИМК. Вып. 117: Материалы Эски-Керменской экспедиции. М.; Л., 1935. С. 115–124.

Веймарн Е.В., Чорэф М.Я. Пещерный ансамбль Чильтер в Крыму // Пещеры Грузии. Тбилиси, 1978. С. 114–144.

[*Верюжский И.*] Исторические сказания о жизни святых подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880.

Винокур И.С. Новые языческие памятники на Среднем Днестре // Древние славяне и их соседи. М., 1970. С. 38–40.

Гудкова А.В. Оседлое население Северо-Западного Причерноморья в первой половине I тыс.н.э.: Автореф. дисс. ... д.и.н. Киев, 1987.

Гудкова А.В. О классификации памятников III–IV вв. н.э. в Днепро–Дунайской степи // Археологические памятники степей Поднестровья и Подунавья. Киев, 1989.

Даниленко В.Н. Монастырь Чильтер–Коба: архитектурный аспект // История и археология Юго-Западного Крыма. Симферополь, 1993. С. 349–367.

[*Дидахе* 1996]: Учение Двенадцати Апостолов. Введение В.С. Соловьёва (к изд. 1886 г.). / Перевод с греческого, вводная статья и комментарии игумена Иннокентия (*Павлова*). N.Y., 1996.

Димитрій, Патріарх. Печерні монастирі, скити та келії у світі й Україні // Основа. Київ, 1995. № 28 (6). С. 118–134.

Димитров Д.И. Некропольт при гора Раздельна // Известия народного музея Варны. Кн. XIV. Варна, б/г.

Ефимов А.Н., свящ. Елецкие пещеры при монастыре того же имени // Труды XIV Археологического съезда Чернигове 1908 г. М., 1911, Т. II. С. 73–80.

Кулаковский Ю.А. Прошлое Тавриды. Краткий исторический очерк. 2-е изд. Киев, 1914.

Могаричев Ю.М. Пещерные церкви Таврики. Симферополь, 1997.

Петрашенко В.О. До проблеми археологічної інтерпретації літописних полян // Старожитності України–Русі. Киев, 1994. С. 181–187.

Ридуш Б.Т. Подземные ходы на территории Подолья, Галиции и Буковины // СЕ РОССИ. М., 1999. С. 149–163.

Русанова И.П., Тимошук Б.А. Языческие святилища древних славян. М., 1993.

Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979.

Седов В.В. Славяне в раннем средневековье. М., 1995.

Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н.э. — первой половине I тысячелетия н.э. / Отв. ред. И.П. Русанова, Э.А. Симонович. М., 1993.

Степкин В.В. Пещера «Ухо» у села Селявного // Вести Воронежского отдела РГО. Воронеж, 2001. Т. 2, вып. 2.

Степкин В.В. Культурные пещеры Среднего Дона и Оскола (цикл статей) // Культурные пещеры Среднего Дона. М., 2004. Вып. 4.

Степкин В.В. Пещера у с. Селявное в Воронежской области (к вопросу о первоначальном этапе пещерного строительства в Донском регионе) // Христианство в регионах мира. Вып. 2 / Отв.ред. Т.А. Бернштам, А.И. Терюков. СПб., 2008, С. 207–213.

Струков Д. О древнехристианских памятниках в Крыму. Опыт археологических изысканий. М., 1872.

Струков Д. Древние памятники христианства в Тавриде. М., 1876.

Струков Д.М. О доисторических памятниках Тавриды. М., 1879.

Струков Д.М. Жития святых Таврических (Крымских) чудотворцев. М., 1882.

Суховой Л.Н. Культурные пещеры Одесской области // СЕ РОССИ. 1999. М., 1999. С. 140–144.

Суховой Л.Н. К истории исследования древних пещер Пензенской области // СЕ РОССИ. 2000. М., 2001. С. 268–271.

Тертиловський Р.В. Праслов'янські старожитності Східної Європи // Старожитності України-Русі. Збірник наукових праць (до 70-річчя Михайла Юліановича Брайчевського). Київ, 1994. С. 73–79.

Федоров Г.Б. Население Прутско-Днестровского междуречья в I тысячелетии н.э. // МИА. № 89. М., 1960.

Федоров Г.Б., Чеботаренко Г.Ф. Памятники древних славян (VI–VIII вв.) // Археологическая карта Молдавской ССР / Отв.ред. Н.А. Кетрару. Кишинев, 1974.

Шевченко Ю.Ю. Пещерные христианские монастыри Подонья: начало традиции // Изобразительные памятники: стиль, эпоха, композиция. СПб., 2004. С. 196–201.

Шевченко Ю.Ю. Нижние ярусы подземного Ильинского монастыря в Чернигове, игумены обители и «иерусалимский след» в пещерном строительстве // Археология, этнография и антропологии Евразии. 2006. № 1 (25). С. 89–109.

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. 151–206.

Шевченко Ю.Ю. Планиметрия восточно-христианского пещерного храма раннесредневековой Восточной Европы (VII–XII вв.) // Тр. II (XVIII) Всероссийского археологического съезда / Отв. реда. А.П. Деревянко, Н.А. Макаров. М., 2008. Т. II. С. 458–462.

Шевченко Ю.Ю. О египетских элементах в христианском храмовом престоле // Проблемы истории Центральной и Восточной Европы / Под ред. С.И. Михальченко, В.Н. Гурьянова. Брянск, 2009. С. 162–169.

Шевченко Ю.Ю. О времени возможного возникновения пещерного храма на Ай-Тодоре (Чилтер-коба) в Крыму // Полевые исследования МАЭ РАН 2009 года. СПб., 2010.

(Шмеман) Протопресвитер Александр. Исторический путь Православия. Нью-Йорк, 1954.

Щукин М.Б. Керамика киевского типа с поселения Лепесовка // СА. 1988. № 3.

Щукин М.Б. О первом появлении готов в Дунайско-Причерноморском регионе и начале Черняховской культуры. Памяти Йохима Вернера // Европа — Азия: Проблемы этнокультурных контактов / Отв. ред. Г.С. Лебедев; под науч. ред. А.С. Мыльникова, М.Б. Щукина. СПб., 2002. С. 194–214.

Щукин М.Б. Готский путь (Готы, Рим и черняховская культура). СПб., 2005.

Bazgu E. Manastriile rupestre din bazinul fluviului Nistru — artere de raspindire a crestinismului // Sud-Est. 1997. 4.30 Revista apare din anul 1990 / Red.-sef. Valentina Tazlauanu. Chisinau, 1997. P. 10–19.

Gibson Sh. The Cave of John the Baptist: The First Archaeological Evidence of the Historical Reality of the Gospel Story (Paperback). L., 2005.

Kirkor A. Zabitki Balwochwalcze w Galicyi // Kłosy. Warszawa, 1879. S. 107–134.

Thelma K. Th. Dangerous Archaeology: Francis Willey Kelsey and Armenia (1919–1920) / Francis Kelsey's Expedition and Armenia (1919–1920): an exhibition presented at the Kelsey Museum of Ancient and Mediaeval Archaeology. September 1990–February 1991. Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan, 1990.

Wagilewicz I. Berda w Uryczu // Lwow, 1843. № VI.

П.Ф. Лимеров

ОБРАЗ СВ. СТЕФАНА ПЕРМСКОГО: ДИАЛОГ ТРАДИЦИЙ

В русской истории XIV век отмечен великими событиями, оказавшими огромное влияние на становление всей русской государственности. Это возвышение Москвы, соби́рание вокруг нее русских земель, знаменитая Куликовская битва, духовная деятельность православного монашества, в особенности св. Сергия Радонежского, и т.п. На этом фоне, может быть, несколько бледно выглядит история крещения и присоединения в самом конце этого славного века к Московскому княжеству Перми, Пермского края — территорий северо-восточного Предуралья, но люди XIV–XV веков оценивали эти события довольно высоко. Об этом свидетельствуют «Слово о житии св. Стефана Пермского» (далее — Житие), написанное буквально спустя несколько лет после его смерти, 25 апреля (9 мая по новому стилю) 1396 г. монахом Троице-Сергиевского монастыря Епифанием Премудрым [Святитель Стефан Пермский 1995], выдающимся писателем русского Средневековья, а также канонизация Стефана в 1547 г. в списке первых тридцати русских святых, канонизированных в Московской Руси собором митрополита Макария [Голубинский 1889: 204]. Высокая оценка деятельности св. Стефана его современниками была обусловлена тем, что, как отмечает Р. Пиккио, «впервые славянская Церковь выступила не как ученик <...>, но в роли Учителя и Апостола» [Пиккио 2002: 136].

Итак, в лице св. Стефана Пермского Русская православная церковь встрети́лась с пермским язычеством. Как известно, подобные встречи — разных вероисповеданий, разных культурных традиций — часто при-

водили к войне вплоть до истребления более слабой культуры. Заслуга Стефана — в том, что религиозной войне он предпочел диалог с пермской языческой традицией. Его единственным оружием стала созданная им пермская (древнекоми) письменность и переведенные на пермский язык книги. Что удивительно, этого оружия оказалось достаточно, чтобы победить и обратить пермский (коми) народ в христианство.

Задача, поставленная в Житии Епифанием Премудрым, — создание идеального образа св. Стефана Пермского, равного по просветительской значимости образам славянских первоучителей Кирилла и Мефодия и даже первых апостолов. Стратегия построения сюжета и стилистическая организация текста всецело подчинены этой цели. Описываемые события обладают высокой степенью исторической достоверности, поскольку биограф был лично знаком с главным действующим лицом своего произведения.

Есть и другой образ Стефана — тот, который был создан творческим гением коми народа. Бытование его свидетельствует о наличии концепции, глубоко интегрированной в культурную традицию, которая, получив через Стефана Пермского христианизирующее воздействие русской культуры, включилась в диалог с ней. Создание «своего» образа Стефана (Степана) стало ответом русской житийной традиции. Ответом более чем неожиданным, поскольку фольклорный образ Стефана имеет мало общего со своим литературным двойником.

Инаковость этого образа выражается прежде всего в его семантическом наполнении. Если епифаниевский Стефан — это пермский апостол, просветитель, культурный герой, координирующий параметры новой жизни для пермского народа, то фольклорный Стефан (Степан) — это чудотворец, пророк и даже, если угодно, колдун — так его называют в некоторых текстах. Фольклор не видит интеллектуальной и духовной подготовленности Стефана, его богословской эрудиции, не видит письменности, созданной Стефаном для пермского (коми) народа, книг, переведенных Стефаном на пермский (коми) язык. Словом, не видит всего того, что важно было показать Епифанию Премудрому. Зато фольклор акцентирует внимание на чудесных свойствах Стефана (его способности плавать на каменном плоту, пророчествовать, изменять ландшафт), но главное — на обладании Стефаном волшебной силой. При этом фольклору неважно, какого она характера — божественного или колдовского.

Закономерен вопрос о том, какова роль литературных памятников в формировании фольклорного образа Стефана Пермского. Надо полагать, что первые легендарные сюжеты о Стефане Пермском были созданы в

церковной среде Пермской епархии и входили в состав местного церковного предания. Они складывались под непосредственным влиянием агиографического топоса, но включали и местные легендарные мотивы. Впоследствии на основе этих сюжетов была составлена «Повесть о Стефане Пермском» [ПСП 1996: 61–70] (далее — Повесть), некоторые эпизоды которой имеют параллели среди зафиксированных сравнительно недавно фольклорных текстов. Образ Стефана Пермского в Повести существенно отличается от житийного. Это образ чудотворца, по велению которого слепнут напавшие на него язычники. Он может накормить пятью хлебами тысячу язычников, рубит чудовищное языческое дерево — «прокудливую» березу. Именно в версии чудотворца образ Стефана попадает в фольклор и получает здесь дополнительные коннотации. Семантический диапазон этих коннотаций настолько широк, что включает наряду с общерусскими народными представлениями о святости и значения, связанные с пережитками коми языческих представлений, так что в разных текстах Стефан выступает в качестве святого или мага, а иногда того и другого одновременно.

Надо полагать, что образ Стефана как мага, колдуна был более близок полуязыческой ментальности новокрещеного коми народа, чем житийный образ первосвященника, в силу его соответствия господствующим мифологическим представлениям. Он был более понятен даже в аспекте победы христианства над языческой религией, поскольку объясняет поражение последней воздействием магической силы Стефана, а не его просветительскими качествами. Поэтому закономерно, что при составлении новых текстов о христианизации со Стефаном Пермским в роли главного героя традиция использует старые сюжеты о состязаниях колдунов.

Сюжет такого нарратива сравнительно прост: два колдуна спорят друг с другом, кто из них сильнее, и вызывают один другого на поединок. Смысл поединка заключается в том, что противники поочередно читают заклинания: друг на друга, на отдельные предметы или же на объекты природы. Проигравшим оказывается тот, чьи заклинания оказались слабее. Традиция ставит на место одного из колдунов Стефана Пермского, и в этом случае его противник наделяется качествами языческого мага, т.е. состязание колдунов принимает вид религиозного единоборства.

Похожая сюжетная коллизия была известна и Епифанию Премудрому, выделившему сюжет поединка-«прения» о преимуществах религий между Стефаном Пермским и главным волхвом Пермской земли Памом-сотником в отдельную главу «О препрених волхва». Епифаний находит

параллели этому поединку в раннехристианской литературной традиции — в эпизодах столкновений св. Павла с волхвом Елимою и св. Петра с Симоном Магом [Святитель Стефан Пермский 1995: 111].

Наверное, было бы упрощением в формальном сходстве сюжетных коллизий видеть результат трансформации литературного сюжета в фольклорной среде или, напротив, рассматривать сюжет «прения» между Стефаном и Памом как авторскую переработку фольклорного поединка колдунов. Можно найти аргументы, подтверждающие любую из этих версий. По нашему мнению, литературная и фольклорная версии сюжета поединка святого и мага сформировались автономно, независимо друг от друга, хотя формальное сходство сюжетов и позволяет предполагать для обеих версий некий универсальный мифологический прототекст. Поэтому наша задача заключается в том, чтобы рассмотреть обе версии с точки зрения динамики сюжетообразования, а также выяснить смысловые различия и точки соприкосновения сюжетов. Семантическим фоном к рассмотрению является идея диалога между разными культурными традициями: с одной стороны, это русская, христианская, письменная традиция, а с другой — пермская (коми), языческая, устная традиция. Таким образом, поединок святого и мага — одна из форм этого диалога.

Было бы неверно полагать, что христианизация проходила безболезненно: такие судьбоносные для любого народа решения, как выбор веры, всегда происходят на высокой драматической ноте. Епифаний пишет о религиозном расколе, потрясшем пермский народ: «И случилось, что народ разделился на две части: одна сторона называлась “новокрещенные христиане”, а вторая “неверные кумирслужители”. И не было между ними согласия, только распря; и нет мира у них, только разногласие. И потому кумирники ненавидели христиан и не любили быть с ними едины» [Святитель Стефан Пермский 1995: 107].

Раскол обозначил переломный момент в миссионерской деятельности св. Стефана. С одной стороны, очевидно, что некоторая часть пермян настолько укрепилась в вере, что уже могла открыто противопоставить себя язычникам, с другой стороны, не менее очевидно, что авторитет языческой веры хотя и был поколеблен, но оставался достаточно высоким для основной массы народа Перми. В этой ситуации чаша весов могла качнуться в ту или другую сторону в зависимости от того, какая сторона привела бы более убедительные аргументы своей правоты. Видимо, обе стороны это осознавали, поэтому в сюжете христианизации появляются новые формы доказательств правоты каждой из сторон. Эти формы доказательств Епифаний описывает как

публичные дискуссии по вопросам веры. Епифаний пишет, что в один из дней к Стефану пришли «некоторые от пермян, суровейшии мужи, невернии человеци, и еще некрещении суще, собравшеся мнози, и от них ови суть волсви, а друзии кудесници, инии же чаротворци и прочии старци их иже стояху за веру свою иза пошлину Пермския земля» [Там же: 105].

Кульминацией этих дискуссий (как, впрочем, и всего сюжета Жития) является эпизод столкновения Стефана с главным волхвом Пермской земли Памом-сотником, выделенный Епифанием в отдельную главу «О препрении волхва». Глава строится как диалог, который ведут друг с другом будущий епископ Перми Стефан и главный волхв, правитель Пермской земли Пам-сотник. Принципиальная значимость этого диалога для сюжета Жития состоит в том, что в ходе него обсуждаются важнейшие положения двух противопоставленных религий и, что не менее важно, выносятся на обсуждение религиозно-культурологические основания каждой из противопоставленных традиций: русской, христианской, и пермской, языческой. Сравнение прения между Стефаном и Памом-сотником с библейскими эпизодами противоборств Анния и Замврия с Моисеем, Елимы волхва — со св. Павлом, Симона Мага — со св. Петром [Там же: 111] включает данный эпизод в ряд событий всемирно-исторического масштаба и предопределяет грядущую победу христианской веры в Пермском крае.

А.Ю. Котылев справедливо возводит тему религиозного диспута к кирилло-мефодиевской традиции, в частности к описанию диспутов Константина-Кирилла в его Житии, при этом полагая, что диспуты Константина с представителями разных религий и конфессий можно рассматривать в качестве этапов подготовки к его основной миссии — просвещению славян. В этом случае диспут Стефана и Пам-сотника является «значимым дополнением к ряду дискуссий Константиновского жития, логично завершая его кульминационным торжеством православия и христианства в целом» [Котылев 2007: 121–122]. Однако следует отметить, что описания диспутов в Житиях и Константина, и Стефана легко включаются и в более широкий контекст традиции полемической литературы поздней Античности и Средневековья. Истоки этой традиции — в литературной полемике раннехристианских авторов и их античных оппонентов, представляющих языческую религию и культуру в целом.

При этом, совпадая по форме, описание религиозного диспута в Житии Стефана Пермского по содержанию резко отличается от раннехристианских образцов. Дело в том, что за языческими критиками христи-

анства стояло государство и тысячелетия античной культуры, а христианским апологетам предстояло защитить Церковь и доказать превосходство христианского учения над античными религиозно-философскими системами, тогда как в диспуте Стефана с Памом-сотником первый представляет христианство как государственную религию, а волхв защищает отеческую религию своего народа. Кроме того, ко времени написания Жития Стефана христианство уже имело более чем тысячелетнюю традицию обращения в веру языческих народов Европы, притом что сведения о религиозных диспутах христианских миссионеров и представителей варварских религий отсутствуют.

Подобные диспуты и не были возможны, поскольку включение представителя язычества в межрелигиозное общение предполагало бы наличие авторитета и достоинства языческой религии, что принципиально отвергалось христианскими миссионерами. По отношению к язычеству они руководствовались программой действий, заявленной во Второзаконии: «Жертвенники их разруште, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы их сожгите огнем» (*Втор. 7: 5*) [Лимеров 2008: 71]. Это положение не заявлено в Житии буквально, оно имеет характер реминисцентной цитации, как это определяется Ф. Уигзелл [Уигзелл 1971: 233]. Иначе говоря, Епифаний Премудрый не использует прямую цитату из текста Второзакония, он свободно перифразирует ее, применяя к деятельности Стефана. В результате создается образ Стефана как непреклонного ревнителя веры, настоящего воина Христа.

Таким образом, глава «О препрени волхва» строится по образцу произведения апологетической полемики в характерной для этого жанра форме диалога, в ходе которого каждый из его участников раскрывает преимущества своего вероучения. После того как аргументы обеих сторон оказываются исчерпанными, участники диалога вызывают друг друга к процедуре испытания веры через Божий суд. В правовой практике Средневековья процедура Божьего суда (ордалии) была достаточно распространенным способом установления юридической истины и входила в состав так называемых «варварских правд», в том числе и «Русской правды». Различаясь в деталях, ордалии предполагали испытания огнем и водой, победа истины в испытаниях гарантировалась волей Творца [Гуревич 2003: 400–404].

По сюжету Жития испытуемые должны были вместе войти в горящую избу, а затем проплыть под водой от одной проруби к другой, но Пам, не выдержав испытания, трижды отказывается войти в огонь и также «посрамился», не захотев войти в прорубь. Его поражение ста-

ло убедительным подтверждением силы христианского Бога, пермяне безоговорочно принимают сторону Стефана и требуют смерти волхва. Как правило, сюжет «прения» Стефана и пермского волхва рассматривается в качестве исторически достоверного факта. Подобная ситуация могла быть известна автору Жития — Епифанию, но возможно также, что он строил сюжет, применяя известные ему риторические фигуры [Kitch 1976: 298].

Такая схема известна в современной Епифанию Премудрому византийской полемической литературе. К примеру, в «Беседе с папским легатом Павлом» И. Кантакузина один из полемистов — Император — завершает свою аргументацию тем, что предлагает оппоненту развести костер и вместе войти в него. Папский легат Павел отказывается со словами: «Я жить, а не умереть хочу», на что Император отвечает: «То же самое хочу и я, но я абсолютно уверен, что при Божьем содействии в пользу православного учения я не только не сгорю, но и окажу вам помощь. Потому-то я и осмеливаюсь войти в огонь. Ты же, похоже, сомневаешься в своей вере и потому боишься смерти» [Кантакузин 2008: 48]. Отсылка к «Божьему содействию» переводит полемику из плоскости обсуждения аргументов сторон в плоскость испытания веры, в ходе которого сторонам как бы предстоит эмпирически подтвердить свои доводы. В данном случае ситуация ордалии используется автором как риторический прием, но прием очень значимый, поскольку Божий суд является абсолютным авторитетом как для участников диалога, так и для самого автора.

Таким образом, сюжетную схему апологетического нарратива можно представить композиционной структурой, в состав которой входят собственно диалог сторон и мотив ордалии, объединяемые темой испытания веры. Образцом полемического творчества для Иоанна Кантакузина и для византийской литературы в целом является сократический, т.е. платоновский, диалог [Прохоров 2008: 25]. Однако в отличие от античной модели христианская версия демонстрирует догматическую авторитарность, в соответствии с которой истина достигается не в процессе диалога, а изначально известна одной из сторон, поскольку эта сторона верит в Истинного Бога. Мотив ордалии (или риторическая отсылка к ордалии) служит указанием на абсолютную убежденность в своей правоте этой стороны. По всей видимости, византийская модель апологетического диалога была усвоена древнерусской книжностью, в частности Епифанием Премудрым, выработавшим свою модель диалога, функциональная направленность которой — обличение

несостоятельности аргументов языческой религии и утверждение истинной веры¹.

Следует отметить, что для агиографического произведения собственно диалог с язычником необязателен, основной задачей агиографа является утверждение подвига святости подвижника через явленные им чудеса. Победа в споре с язычником или еретиком едва ли может претендовать на чудо, хотя и предполагает имплицитное участие Бога в дискуссии на стороне победителя. Символический смысл ордалии заключается в прямом вмешательстве Бога в дело одной из сторон диалога ради подтверждения истинности веры этой стороны, поэтому победа в ордалии выглядит как форма Богооткровения, чудотворный дар харизматическому подвижнику. В связи с этим в более древних версиях полемики о вере устный диалог отсутствует, в то время как тема испытания веры через ордалию выражена достаточно четко.

Наиболее ярким примером является описание Божьего Суда в ирландском сочинении Мурьху мокку Махтени «Житие святого Патрика» (VII в.) [Мурьху 2006: 363–390]. Для выяснения преимуществ языческой и христианской религий ирландский король Лойгуре приказывает друиду и святому Патрику бросить священные книги в воду. Друид отказывается, поскольку считает, что вода — Бог св. Патрика (намек на крещение в воде). Тогда для испытания строят дом: наполовину из сухого дерева, наполовину — из сырого. В сырую половину входит друид в одежде святого, а в сухую — мальчик, ученик святого, в одежде друида. Дом поджигают, и друид сгорает заживо, при этом одежда святого остается целой, остается невредимым среди огня и мальчик, ученик Патрика [Там же: 373].

Истоки темы испытания веры — в сформулированной в Книге Исхода библейской концепции: «И взял книгу Завета, и прочитал вслух народу, и сказали они: все, что сказал Господь, сделаем, и будем послушны» (*Исх 34.28*). Завет гарантирует личностное участие Создателя в жизни народа в ответ на его безусловную верность. Как отмечает С.С. Аверинцев, «все чудеса Ветхого Завета расположены вокруг одного центрального чуда, которое символически конкретизируется вокруг

¹ Впрочем, граница между литературным фактом и исторической действительностью может быть весьма зыбкой. В середине XVII в. сподвижник протопопа Аввакума вызвал своего оппонента из людей патриарха Никона испытать крепость своей веры, войдя вместе в огонь. Это могло быть риторической фигурой, которую применил Аввакум, но уже в ближайшей исторической реальности многие староверы, сподвижники Аввакума, приняли мученическую смерть в огне, считая это испытанием веры.

готовности бесконечного и безусловного вмешаться в конечное и случайное» [Аверинцев 1997: 77].

Таким образом, смысл чуда заключается в том, что Бог своей волей может снять законы природы, положенные в мир Его же волей [Аверинцев 2006: 498], и наделить благодатью каждого конкретного адепта, если тот исполнен веры в единого Бога. Испытание веры требуется для того, чтобы в очередной раз подтвердить истинность Завета и тем самым подтвердить истинность самой веры. С этой точки зрения, сам процесс испытания веры может иметь разные версии, будь это переход через воды расступившегося Красного моря или жертвоприношение пророка Илии на горе Кармел. Содержанием любой из форм является идея божественного волеизъявления.

Возвращаясь к тексту Жития Стефана Пермского, надо отметить, что волхв Пам объясняет могущество Стефана совершенно по-другому. Для него (как, очевидно, и для остальных крещеных и некрещеных пермян) Стефан такой же маг, как и он сам, только более сильный: «Я не научился покорять огонь и воду, а дидаскал ваш Стефан еще в детстве и в юности своей научился от своего отца волхованием и чародейством заговаривать огонь и воду, чтобы ни огонь его не жег, ни вода не топила» [Святитель Стефан Пермский 1995: 151].

Видимо, впервые мотив обвинения язычником победившего в споре святителя в использовании им колдовских средств появляется в раннехристианской литературе, в частности в сюжете столкновения св. Петра с Симоном Магом, однако Епифаний, в целом не скупой на цитаты и реминисценции из других литературных текстов, Житие св. Петра здесь не цитирует. Для него реакция язычника не более чем проявление духовной немощи, поэтому Епифаний как бы «отключает» параллельный библейский план повествования, переводя его в историческую плоскость. Напомним, что отцом Стефана был «христолюбец муж», клирик церкви Пресвятой Богородицы г. Устюга по имени Симеон, видимо, рассчитывавший, что сын унаследует его чин и место, и отдавший юного Стефана учиться грамоте [Прохоров 1995: 6]. То, что клирик Симеон владел искусством заговаривания огня и воды, допустить трудно, даже невозможно. Но другого объяснения силы Стефана для языческой стороны быть и не могло.

Концепция Завета, веры, верности единому Богу, понятие служения единому Богу — эти стороны теистической религии фактически недоступны для понимания язычника, даже такого неординарного, каким был Пам-сотник. Там, где христианин рассчитывает на помощь Творца, на его сверхъестественное вмешательство, язычник надеется на силу

своей магии. Природа этой силы совершенно иная, это сила личного характера, посредством нее маг лично воздействует на объект колдовства. По авторитетному мнению Б. Малиновского, сила магии — «это всегда сила, заключенная в заклинании, ибо, хотя это редко акцентируется должным образом, самым важным элементом в магии является заклинание. Это та часть магии, которая и является собственно оккультной, передается как магическое наследие и известна только лицам, практикующим магию. Для туземцев знание магии означает знание заклинаний, и при анализе любого акта колдовства всегда можно видеть, что ритуал сосредоточивается вокруг произнесения заклинаний. Ядром магического действия всегда является формула» [Малиновский 1998: 74].

Отсутствие в личном магическом фонде соответствующих заклинаний приводит Пама в состояние, близкое к паническому, в то же время уверенность Стефана он может объяснить только тем, что тот знает нужные заклинания, переданные ему в наследство отцом-магом. Христианин и язычник аргументируют свои доводы исходя из абсолютно разных ментальных установок, обусловленных разными религиозно-мировоззренческими системами, они находятся в разных системах семантических координат, поэтому смыслы, вкладываемые ими в одно и то же понятие, для них не тождественны. И чтобы понять и принять аргументы Стефана для Пама и некрещеных еще пермян существует только один путь — уверовать. Такова позиция Епифания в данном Житии.

Между тем принятие веры не может быть сиюминутным актом, это длительный процесс, в ходе которого происходит переход мировоззренческих установок целого народа в совершенно иную смысловую систему. Только между крещением Вычегодской Перми и Великой Перми (двух частей одной, по мнению Епифания, «страны») временной интервал составил целое столетие, а ведь христианскую религиозность и культуру еще следовало усвоить и принять как свою, на это ушло, очевидно, тоже немало времени.

В процессе перехода старая культурная система, оказавшаяся в результате христианизующего воздействия в состоянии нестабильности (неравновесности), ищет новые семантические центры (аттракторы), вокруг которых она начинает группироваться уже как христианская. Одним из таких семантических центров-аттракторов (на первых порах, возможно, основным) становится образ самого Стефана. Парадокс в том, что помимо своих христианских коннотаций он становится притяжателем и языческих смыслов, позволявших адептам вновь создаваемой культурной системы объяснять и интерпретировать в понятных им

схемах как феномен Стефана, его силы, так и феномен победившей христианской религии.

Поэтому не удивительно, что и Пам, и новокрещенные пермяне понимали силу Стефана как «волхование и чародейство», другого для них и быть не могло, они видели в прении святителя и волхва знакомое им состязание в магической силе двух колдунов. Очевидно, что такое восприятие образа Стефана в культуре крещеного им народа существовало долго, вплоть до сравнительно недавнего времени, такой вывод позволяют нам сделать зафиксированные начале XX в. легенды. В значительной их части Стефан Пермский выступает в роли колдуна, действующего, правда, от имени христианского Бога.

В этом смысле показателен один текст из архива Усть-Сысольской фольклорной комиссии (1934–1935 гг.). Текст является самозаписью информанта и представляет собой рефлексию на тему христианизации коми, в частности появления у коми заговорной традиции. «Колдовство больше распространилось у коми после нашествия Стефана Пермского, когда Стефан назначил в села пророков, их учил говорить людям слова божьи. <...> Завел Стефан Пермский колдунов и еретников, которые были его пророками, их назвал “погощанами”. Число погощан быстро росло, а кто стал говорить против них и ругать худые дела погощан, да высказываться, тех погощане считали колдунами. Деревенские бедняки, кого унижали погощане, эти бедняки для отпора хранили заговорные слова. Когда погощане приходили к беднякам проповедовать, колдуны приходили их ругать, то они сами наколдуют, какой им держать ответ — и образовался от этого заговор — *нимкыв*» [ФНМРК 199. Л. 219–220. Записи Порошкина М.С. 1906 г.р.] (здесь и далее перевод с коми языка П.Ф. Лимерова).

Как видим, само возникновение «чародейства» у коми народа информант связывает с именем Стефана Пермского, который «завел» первых «колдунов и еретников», назвав их «погощанами». Последний термин является производным от слова «погост», эксплицирующего тип поселения, ставший у коми основным после обращения в христианскую веру. Погосты, как христианские поселения с церковью для крещенных коми, стали строиться отдельно от прежних, языческих жилищ, поэтому на сегодняшний день в Коми нет поселений, основание которых приходится на период ранее XV в.

Назвав христиан-«погощан» колдунами, информант фактически выразил точку зрения, которой за 540 лет до него придерживался и главный пермский волхв. Интересно, что, по мнению информанта, само понятие колдовства, заговорной традиции коми народа возникло как ответ на

христианскую проповедь, воспринимаемую поселянами как христианская магия. Следует отметить, что отрицательная оценка деятельности Стефана, подобная вышеизложенной, для коми фольклорной традиции в целом нехарактерна. Не исключено, что возникновению ее в 1920–1930 годах способствовала принятая в эти годы гипотеза о насильственной и кровавой христианизации коми народа Стефаном Пермским с целью присоединения Коми земли к Русскому государству. Эта гипотеза как бы срывала ореол святости с образа Стефана и, с одной стороны, включила его, если можно так выразиться, в список средневековых московских чиновников, а с другой стороны, укрепила фольклорную репутацию Стефана Пермского как колдуна.

Легенды о Стефане Пермском можно разделить на четыре тематические группы. К первой группе принадлежат легенды о чуде с соответствующими мотивами крещения и самопогребения чуди, бегства чуди, гибели чудинки, чудских кладов. Во вторую группу входят легенды о путешествиях Стефана (в текстах — Степана) с соответствующими мотивами плавания по реке на камне, номинации населенных пунктов, нарицания язычников «слепородцами», «белкоедами», пророчеств святителя. В третью группу следует выделить легенды о крещении вымичан с мотивами ослепления язычников, возведения горы, рубки священной березы. Наконец, четвертую группу составляют тексты с мотивом поединка Степана с языческим волхвом-туном.

Сюжеты формируются, как правило, в пределах тематической группы в результате присоединения и комбинирования мотивов, образуя различные сюжетные модификации. Ядерной структурой для сюжетов всех групп является деятельность Степана по христианизации, вызывающая ответную реакцию его языческих контрагентов. Поскольку в рамках данного исследования нас интересует тема поединка святого и мага, то мы обращаемся в основном к текстам четвертой тематической группы, почти не касаясь текстов остальных выделенных групп.

В основе сюжетов легенд этой группы лежит ситуация встречи Степана с колдуном (туном), патроном определенной местности. Между ними происходит поединок, который выглядит как серия магических акций с обеих сторон. Поединок завершается победой Степана, колдун погибает. С точки зрения прагматики текста, эта сюжетная ситуация может быть выражена формулой «герой — антагонист», при том условии, что оба контрагента обладают магическими (волшебными) свойствами. Это значит, что на структурно-семантическом уровне сюжеты нарративов о Степане однотипны с сюжетами о колдовских состязаниях, составляющих отдельную тематическую группу среди текстов о колдунах.

Впервые этот вид нарративов был описан профессором А.С. Сидоровым, собравшим в 1920-е годы уникальный материал о колдунах народа коми, вошедший в монографию «Знахарство, колдовство и порча у народа коми» [Сидоров 1997]. В частности, он отмечал, что «вместо богатырского эпоса у коми существует *колдовской эпос*. Все исторические предания, например о разбойниках, разъезжавших по Коми краю, а также о местных героях, сообщают не столько о подвигах физической силы, сколько о подвигах колдовства» [Там же: 51]. В число «подвигов колдовства», кроме всего прочего, входят и так называемые «колдовские состязания», выделенные А.С. Сидоровым в отдельный подраздел книги. Исследователь писал о состязаниях как о существовавшем в то время, т.е. в 1920-е годы, явлении, и отмечал, что «рассказы о колдовских состязаниях распространены повсеместно» [Там же: 50].

Сюжет подобного нарратива приведен выше, но нелишне повторить его снова, более детально: два колдуна спорят друг с другом, кто из них сильнее, и, чтобы это выяснить, вызывают один другого на поединок (коми *выиӧн этиасьэм* — состязания в колдовской силе). Противники поочередно читают заклинания: друг на друга, на отдельные предметы или же на объекты природы. Проигравшим оказывается тот, чьи заклинания оказались слабее: проигравший падает, пена течет у него изо рта; сосна, на которую читал заговор победитель, засыхает; если дело происходит на охоте, то побежденный лишается охотничьей удачи. Развитие сюжетов происходит или по линии темы победителя (его дальнейшая жизнь, другие его подвиги), или по линии темы побежденного (выжив, он насылает порчу на победителя, и тот со временем умирает).

Таким образом, сюжетобразующая ситуация выглядит как столкновение противника (антагониста) с героем, при этом ответная реакция героя оказывается неожиданно сильной для противника и он терпит поражение. Единственным положительным результатом столкновения оказывается выявление магической силы героя, соответственно это и есть ключевой мотив, притягивающий к себе дополнительные сюжетные элементы, благодаря которым образуются повествовательные структуры других рассказов.

Сюжет колдовского состязания, несомненно, архаичен, о чем, собственно, писал и А.С. Сидоров, и другие исследователи [Конаков 1999: 61–64]. Надо полагать и его первичность по отношению к сюжетам о состязании Степана с волхвами (святого и мага), притом что все эти сюжеты бытуют в пределах современной коми фольклорной традиции одновременно, не заменяя и не вытесняя друг друга. Поэтому существует возможность проследить процесс перехода сюжета из одной группы

текстов (о колдовском состязании) в другую (о состязании святого и мага). Для этого мы обратимся к текстам, в основе которых лежит мотив магического состязания, распространенный в обеих группах текстов.

Много лет назад жил Пома (Фома). И теперь еще за деревней Удор есть поле Помавидз (луг Фомы), и гора Помакерос (Фомина гора). Ведь если бы он не жил там, так бы не назвали. Так вот Пома когда-то жил здесь. А на Вычегде тогда же оказывается жил Кортайка (Железный старец, богатырь). И вот Пома отправился на лодке на Вычегду, не знаю, с какими целями, может, для того, чтобы помериться с ним в знахарских способностях. Плывет, а Кортайка что-то варит. Пома говорит: «Сусло стой!» А Кортайка отвечает: «Лодка стой!» И сусло, и лодка остановились [Историческая память 2005: 82].

Сюжетообразующий мотив представлен достаточно распространенной в коми фольклоре версией магического состязания двух колдунов: лодочника и пивовара, по очереди останавливающих варение сусла (пива) и движение лодки. Диалог, который происходит между лодочником и пивоваром, — магический, реплики, произносимые персонажами, явно имеют магическую силу и направлены на то, чтобы выяснить, кто из двоих является более сильным колдуном. Сам диалог ведется на русском языке, в то время как весь текст рассказывается на коми. Такая форма повествования обусловлена восприятием русского языка в данном контексте как колдовского: происходит поединок не только в колдовской силе, но и в знании колдовского языка, языка заклинаний. Результат оказывается патовым, поскольку выясняется, что оба колдуна знают язык, соответственно сила заклинаний оказывается одинаковой: сусло перестает течь, лодка останавливается, а колдуны признают равную силу друг друга и снимают свои заклятья.

Сюжет не распространяется за рамки диалога, хотя в некоторых вариантах ситуация может быть решена в пользу того из колдунов, которому симпатизирует и сам рассказчик. Такие случаи редки, и инвариантным надо полагать сюжет с «патовой» ситуацией, выявляющей равные силы персонажей. Поэтому персонажи могут называться братьями или друзьями, на равность указывает и связь их имен с конкретными топонимами, в данном случае персонажи выглядят как хозяева этих мест. В коми фольклорной традиции *Кортайка* является героем локальных преданий с. *Корткерос* (ср. местные топонимы: *Корткерос* — железная гора; *Корт-яг* — железный бор; *Корт-ты* — железное озеро; *Корт-виам* — железный пролив. Соответственно *Кортайка* — «железный муж»). Имя

Пома (русск. Фома) также привязано к ряду топонимов: поле Помавидз (луг Фома), и гора Помакерос (Фомина гора).

Для нас этот текст привлекателен еще и тем, что в имени *Пома* (Фома) угадывается видоизмененное древнекоми имя *Пам*, *Пама* [НА КНЦ. Ф. 5, оп. 2, д. 279, л. 57.], в адаптированном варианте вошедшее в местную топонимику и фольклор, тем более что этот текст записан в с. Княжпогост (ныне г. Емба), книжной резиденции Пама (Пана)-сотника, известного по Епифанию литературного противника Стефана Пермского. Личность Пама подтверждается статьями Вычегодско-Вымской летописи за 1380, 1384, 1392 гг. [Документы 1958: 258–260]. Статья Летописи за 1380 г. частично совпадает с текстом «Повести о Стефане», где предстает в виде более развернутого повествования [Власов 1996: 21]. В Повести говорится и о резиденции Пама (Пана-сотника) — «место именуема Князь погост» [Повесть 1996: 61], откуда он совершает нападения на христиан.

Эти факты вроде бы указывают на то, что в образе фольклорного *Помы* мы имеем имплицированный образ житийно-летописного *Пама-сотника*. В записях фольклористов термин *пам (-н)* встречается только дважды: впервые его зафиксировал в начале XX в. В.П. Налимов в среде сысольских коми-зырян, и второй раз оно было зафиксировано В.В. Климовым у иньвенских коми-пермяков в середине XX в. В.П. Налимов, в частности, отметил употребление этого термина в сочетаниях с именем собственным в предании *Пам Шыпича*: «*Памом*, по мнению зырян, называется человек, обладающий громадной силой воли, могущий повелевать стихиями и лесными людьми; кроме того, этот человек обладает хорошими душевными качествами; его энергия, его познания уходят на борьбу с врагами зырян» [Налимов 1903: 120].

Титул *пам* совмещает магические функции с властными и военными. *Пам Шыпича*, в записанных преданиях, как раз обладает данными качествами: кроме того, что он сильный колдун, он еще и предводитель разбойников (ср. отождествление панов и разбойников [Криничная 1987: 107]). Титул *пам* носит герой коми-пермяцких преданий Кудым Ош (Медведь), он наследует его от своего отца. Он также обладает некоторыми магическими качествами, но больше известен как военный вождь и культурный герой.

Скорее всего, в дохристианской коми сословной иерархии титул *пам (-н)* действительно соответствовал званию высшего должностного лица, родоплеменного «князя», хотя не исключено, что как таковой *пам (-н)* совмещал княжеские функции с религиозно-магическими. Видимо, последние фиксируются в некоторых коми заговорных и сказоч-

ных текстах кумулятивного характера, где *пам (-н)* является владельцем ножа, необходимого для заклания животного.

В этимологическом словаре коми языка слово *пан* в значении «жрец» (фольк.), «владыко» (памятники XVIII в.) возводится к основе глагола *панны* (†**paŋ-*) «основать», что означает «имеющий основу, власть, сильный» [Лыткин, Гуляев 1999: 216]. Для средневековых русских авторов, не знакомых с коми языком, *пам (-н)* прозвучал как собственное имя вождя вымских язычников, как он и был включен в письменные источники. Со временем произошла утрата термина *пам (-н)* в связи с заимствованием русского термина *князь*. Он вводился в активный лексический фонд в середине XV в., когда на Вычегодскую Пермь был поставлен московский наместник «от роду Верейских князей Ермолай» [Документы 1958: 261], княжеская вотчина которого утвердилась на месте бывшей резиденции Пама-сотника на Выми. Соответственно в фольклорных легендах имя противника Степана и предводителя язычников также принимает форму *Князь*, владетель с. Княжпогост. Этот термин вытесняет со временем прежнее имя *Пам-сотник* и утверждается в сюжетах легенд о Стефане Пермском в качестве одного из его антагонистов.

С именем *Князь* в легендах о Степане связаны две сюжетные линии. Первая сюжетная линия распространяется в сторону контаминации с сюжетом легенды «Чудо св. Георгия о Змие»:

Степан Великопермский пришел и сказал: «Давайте здесь построим церковь». Вот Князь, который в Княжпогосте жил, девушек убивал. Рассказывала я уже. Князю привели одну девушку на съедение, последняя уже осталась, каждый день по одной Князь съедал, живых. А пришел туда Георгий Победоносный, на белом коне туда приехал, к Князю. А мать и отец девушки сильно плачут, как же, последняя дочь, и надо отдавать на съедение Князю. Все уже своих отдали, только у самых богатых одна оставалась. Вот и приехал Георгий Победоносный на белом коне и говорит Князю: «Тебе больше не удастся никого съесть!» Князь перекувыркнулся, извернулся и превратился в змея. И под ноги лошади лег Георгию. Победоносный Георгий — значит, всех побеждает. И обернулся змеем вокруг всех четырех ног лошади, это Князь, превращенный в змея. А Георгий штыком его проткнул, там он и умер, значит. Вокруг ног лошади, вокруг всех четырех ног лошади обернулся змеем. И девушку он так спас. Царицей Александрой она стала после, замуж вышла и стала царицей Александрой [Му пуксьём 2005: 170–175].

Скорее всего, на складывание данного нарратива оказал влияние знаковый сказителю иконографический сюжет, поэтому змей картинно обочивается вокруг «всех четырех ног лошади», а Георгий Победоносный насмерть протыкает его «штыком» (копьем), в то время как житийный Георгий приводит побежденного змея в город и здесь, прилюдно, убивает его мечом [Сандерович 2002: 40]. Замещение в данном сюжете Степана Великопермского Георгием Победоносным становится возможным, если учесть, что оба святых известны как борцы с язычеством (ср.: змей как известная аллегория язычества), притом что св. Георгий в символике христианской иконографии считается защитником Церкви, «представленной женской фигурой, и победителя дьявола, представленного в виде дракона» [Там же: 32]. В этом контексте мотив поединка Степана Пермского с Памом (Князем) становится метафорой последнего эсхатологического поединка Архангела Михаила с Драконом-Антихристом. В дальнейшем эта сюжетная линия разворачивается в сторону включения в тексты «книжных» мотивов, таких как мотив ослепления нападающих язычников, рубки березы и т.п., но анализ этих версий не входит в задачи данной статьи.

Вторая сюжетная линия как раз представляет собой развитие колдовского сюжета с варкой сула, рассмотренного выше.

Жили два брата, Корт Айка и Князь. Князь жил в Княжпогосте, а Корт Айка в Корткеросе. Корт Айку ничто не брало, хоть чем его ни бей — тело его было из железа. Железное тело было, поэтому и называют село Корткеросом — Железной горой. Ловили его, бывало, и протыкали тело, но кровь не идет — железо. А Князь был очень сильным. Каждый день он варит чан сура и пьет. Однажды варит он сур, а по Емве на большом камне плывет Степан Пермский прямо против Княжпогоста. И крикнул: «Сусло, стой!» И сусло перестало течь. Но Князь тоже крикнул: «Если сусло стой, то и Степан постой!» И Степан там, посреди Емвы остановился. Потом Князь крикнул: «Оказывается, этот сильнее меня будет, сколько времени варю, а сура все нет!» И вдруг он нырнул в чан и вышел уже в воде Емвы. И так дошел до Корткероса. А они, два брата, часто друг у друга гостили, по воде и ходят, бывало. Князь и сказал: «схожу-ка я к брату, спрошу, почему Степан сильнее нас колдуном оказался?» Князь ушел, а Степан доплыл до Усть-Выми. Так мне отец рассказывал [Коми 1984: 70–71].

Этот текст интересен тем, что здесь в роли лодочника на месте Помы-Пама оказывается Степан как более сильный по отношению к

двум пивоварам колдун. Степан не просто замещает здесь Пама, он как бы сам им становится (ср.: *Пан* — *Сте-Пан*), в то время как *Пома-Пам*, в ипостаси *Князя*, вытеснен на берег и выступает в роли одного из пивоваров. Колдовской диалог происходит между Степаном и Князем и обнаруживает традиционную патовую ситуацию, однако образ Степана притягивает в сюжет новые смыслы, абсолютно нехарактерные для традиционного колдовского текста.

Сюжет включается в обширный контекст темы христианизации, и это автоматически переводит текст в жанр легенды, соответственно в колдовской нарратив включаются характерные легендарные мотивы крещения язычников, чудесного плавания на камне к Усть-Выми — к центру будущей епархии. В пространстве данного текста, как, впрочем, и других текстов о Степане, агиографические конструкции служат не только символами христианской святости Степана. Они входят в состав его колдовской силы. Колдовская мощь Степана не вызывает сомнений, и, несмотря на равное знание магического языка и заговоров, Князь признает свое поражение, а Степан проникает за границу магической преграды. Это очень важный трансформационный момент в развитии повествования: происходит семантический сдвиг, разрушающий изначальные сюжетные установки, в результате чего возникает новая повествовательная тема — преодоление плывущим в лодке преграды пивовара. В принципе для сюжета неважно, в какой позиции находился бы Степан: на берегу или в лодке, но фольклорная традиция связывает его с мотивом плавания [Лимеров 2008: 191–213], поэтому он оказывается в роли лодочника, преодолевающего магическую преграду пивовара. В связи с образом Степана другого и быть не может: сюжетная коллизия развивается по жанровым критериям легенды, в результате меняется и мотивировка магического состязания. Теперь Князь противопоставит Степану как языческий колдун христианскому колдуну, а победа последнего трактуется как победа христианства.

Последние наблюдения касаются повествовательной линии: в нее включаются два дополнительных мотива, будто бы не касающиеся основного содержания текста. Это мотив братства Кортайки и Князя и мотив путешествия по дну реки через чан с суром.

Мотив братства перешел в данный текст из прежних сюжетов, где оба героя противостояли друг другу на равных. Здесь же он показывает единство языческих сил и одновременно подчеркивает силу Степана, противостоящего этим объединенным силам. Мотив объединения язычников против Степана достаточно распространен в вымских легендах о Стефане Пермском, известен он и в житийных текстах.

Что касается мотива путешествия колдуна по дну реки, то он как раз типичен для коми колдовских нарративов. В фольклорной традиции коми колдуны, особенно жившие в старину, обладали способностями повелителей воды, и мотив подводного путешествия на большие расстояния или с большой скоростью входит в состав их колдовского могущества. Перейдя в тексты о Степане, подводное путешествие противопоставляется как языческий способ передвижения героя христианскому — по поверхности воды. Именно так происходит единоборство между Степаном и колдуном из с. Тыдор Паляйкой: по условию состязания колдун должен был проплыть под водой расстояние между двумя селами, а Степан в это время должен был идти по поверхности воды [Му пуксьём 2005: 176].

Поскольку Стефан Пермский считается крестителем всех коми, то география распространения текстов о нем выглядит довольно обширной: в зону его легендарной деятельности входят регионы, в которых он никогда не был. В частности, кроме рек Выми и Вычегды, где крестил Стефан Пермский, легенды о нем зафиксированы на верхней Печоре, верхней Вычегде, Мезени и даже на Каме. Соответственно растет число антагонистов, с которыми Степан вынужден вступать в единоборства. В этом смысле достаточно иллюстративна легенда о Мелейке, записанная П.Г. Дорониным в 1929 г. Текст записан на р. Мезени, поэтому противником Степана является колдун из мезенской д. Мелентьево (к.: Мелей) по имени Мелейка (к. букв. богатырь из Мелея).

Плывет Степан по реке Мозын (коми название реки Мезени) и видит издали: на самом берегу реки гонит сусло для пива мезенский тун Мелейка. Степан сказал громко: «Сусло, стой, сусло, не беги!» В ответ на это Мелейка сказал подъезжающему к берегу Степану: «Коли сусло стой, то и лодка стой!» И сусло Мелейки, и лодка Степана одновременно остановились. Заклинания оказались одинаковой силы. Тогда Степан сказал: «Сусло, беги!» «Сусло бежит, тогда и лодка твоя побежит», — ответил Мелейка. И сусло потекло, и лодка Степана двинулась вперед. Опять же оба заклинания оказались равносильны. Когда Степан стал приставать к берегу, Мелейка преградил ему путь со следующими словами: «Знаю, зачем едешь. Оставь нас в покое, уезжай обратно во свояси. Ты знаешь мою силу, тебе против меня не устоять!» «Не боюсь я тебя», — ответил Степан и стал причаливать к берегу. Закричал Мелейка по-звериному, стал метать стрелы и кидать в Степана чем попало. Степан произнес заклятие на оружие нападающего, и стрелы и удары Мелейки стали безвредны для него. Он предупредил своих спут-

ников, чтобы не допускать Мелейку к реке, так как вся колдовская сила его связана с водой. Видя, что путь к реке для него отрезан, Мелейка метнулся к своему чану с горячим суслом, произнес заклятие над ним, чтобы оно остыло, и прыгнул прямо в чан с суслом со словами заклятия: «Сусло моё, сусло хлебное, помоги мне против моих врагов!» Забурлило, запенилось в чане сусло, бурным потоком забило через край, стало заливать, затоплять вокруг всю местность. Спутники Степана испугались и побежали было к лодке, Мелейка злобно и ехидно посмеивался над разбегающимися спутниками Степана. «Рано восторжесствовал, колдун», — говорит Степан, и произнес противозаклятие на огонь и сусло: «Огонь в костре, разгорайся, сусло, закипи!» Заклинание Степана подействовало. Мелейка с криком выскочил из чана, ошпаренный, и побежал к реке. Спутники Степана загородили ему дорогу и по указанию Степана стали рубить топорами наотмашь. Мелейка упал и стал биться, но не умирал. Били долго, пока сам не посоветовал отрезать нижний пояс, чтобы облегчить свои мучения. Похоронили Мелейку на том же месте и заложили камнями его могилу [Му пуксьём 2005: 333].

Следует обратить внимание на то, что в традиционном сюжете с мотивом варки сусла основным моментом колдовского состязания является сам диалог между лодочником и пивоваром, в ходе которого выясняются колдовские силы того и другого. Собственно, в диалоге и заключается смысл состязания. Обменявшись магическими репликами и выяснив силу друг друга, противники расходятся, и этим сюжет завершается. Тема христианизации, связанная с образом Степана, требует развития сюжета за счет обязательной победы святого над противником или обращения его в христианскую веру. Однако для этого смысловые рамки магического диалога оказываются слишком тесными, поэтому традиция ищет дополнительных мотивировок победы Степана и находит их в развитии традиционного сюжета за счет подключения добавочных элементов, таких как демонстрация колдовской силы антагонистом и ее нейтрализация святым, демонизация антагониста, мотив трудной смерти колдуна.

Таким образом, повествовательная структура легенды становится более сложной, сюжет нарратива распространяется за счет присоединения к традиционному колдовскому диалогу добавочных взаимозависимых магических действий персонажей, которые и становятся выражением идеи колдовского состязания. В результате сюжетно-композиционная схема нарратива выглядит как сочетание двух основных сюжетных элементов (диалога и колдовского состязания), объединенных темой испытания колдовской силы (*эттиасьэм*).

Легко заметить, что формально эта схема имеет сходство с выделенной нами выше схемой апологетического сюжета, состоящего из диалога сторон и мотива ордалии, объединенных темой испытания веры. Разница в том, что темы испытания веры и испытания колдовской силы не равнозначны. Если первая тема предполагает идею личной верности Богу и его ответное содействие, то вторая предполагает наличие личных магических качеств и умений. Поэтому волхв Пам и святитель Стефан Пермский по-разному видят сущность ордалии: для Стефана это суд Бога, которому он ревностно служит, для Пама это состязание в магии, и отсутствие в его фонде личных колдовских умений заговоров на огонь и воду вынуждает признать волхва свое бессилие в данном испытании. Поэтому едва ли можно говорить «об общем для русской и коми культур семантическом поле, в рамках которого описанное противостояние выглядит вполне вероятным» [Котылев 2008: 124].

Не сомневаясь в исторической достоверности описанных Епифанием событий, все же укажем, что семантические поля христианской русской культуры и языческой культуры пермян в то время были абсолютно различными, в оценку «противостояния» монах и волхв вкладывали абсолютно разные смыслы. С точки зрения Стефана, его противник Пам-сотник был таким же, как и он сам, служителем бога, пусть даже и ложного; с точки зрения Пама-сотника Стефан был таким же колдуном, как и он сам, только более сильным¹. Как оказалось, фольклор «поддержал» точку зрения Пама, изобразив Стефана колдуном, заклинателем стихий. Фольклорный Степан именно «состязается» в колдовской силе с другими колдунами, и мотив колдовского состязания оказывается включен в смысловой континуум христианской легенды.

Дальнейшее развитие рассматриваемого сюжета происходит по линии утери традиционного диалога, как бы задерживающего динамику повествования. Это происходит вследствие исчезновения магической семантики диалога, он чаще всего воспринимается как зачин к сюжету, и рассказчики как бы перестают видеть в нем магическую составляющую. В том же цикле нарративов о колдуне Кортайке наряду с текстами, где используется диалог лодочника и пивовара (сусло стой — лодка стой), появляются варианты, в которых лодочника останавливает пере-тянутая поперек реки цепь берегового колдуна. Вот краткий вариант подобной легенды.

¹ О колдовских особенностях образа Степана писал в свое время и О.И. Уляшев [1997: 8].

Корт-Айка не пускал ехать никого. Он ел людей. И только тех пропускал, кто давал много шкурок пушных зверей. И у него была река перегороджена. И смог пройти только святой Стефан Пермский. И после этого коми люди стали праздновать День св. Стефана. Так образовалась с. Корткерос [Uotila 1995: 330].

В более развернутых вариантах говорится о том, что колдун перегородивал реку железной цепью, которую вынужден был разрушить проплывавший мимо Степан. Эту магическую цепь можно было разорвать только с помощью более сильной магии. В качестве предмета, обладающего такой исключительной магической силой, Степан использовал крест: он бил крестом по цепи, и она распадалась. Этот же мотив разрывания цепи используется в легендах о печорском колдуне Кыске [Му пуксьём 2005: 186].

Без магического диалога организация повествования осуществляется по иному принципу. Сюжетообразующим становится мотив путешествия, предпринимаемый Степаном с миссионерской целью. Из текста исключается концепт случайности встречи колдунов, характерный для текстов с традиционным магическим диалогом, напротив, Степан специально отправляется в путь для встречи с языческим колдуном. В связи с этим повествование сосредоточивается на детальном описании состязания в магических акциях и привлекает для этого дополнительные мотивы из колдовского эпоса. К таким мотивам относятся оборотничество (колдун поочередно превращается в гигантскую щуку и медведя), плавание колдуна под водой (Паляйка), собирание рыбы в одном месте, чтобы не пропустить Степана, трудная смерть колдуна. Каким образом облегчить смертный час колдуна, знает только Степан. Он советует перерезать пояс Мелейки, дает указание бить наотмашь от себя топором заговоренного от оружия Кыску, стрелять из лука в Ошлапея особым образом. Используется и топонимический мотив: места гибели колдунов становятся значимыми топонимами. По месту смерти Ошлапея называется село Ошлапье, на месте гибели Корт Айки основано село Корткерос, на месте гибели Кыски Степан строит церковь и Троицко-Печорский монастырь.

Что касается диалога лодочника и пивовара, то он остается в общем фонде сюжетных мотивов и используется традицией в ряде преданий о колдовских состязаниях¹. Вне этой темы мотив как бы и «не работает», во всяком случае, зафиксированные на соседней территориально Вологодчине варианты мотива говорят о его глубокой смысловой деформа-

¹ Версии варки сула рассмотрены в: Панюкова А.В. Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте самоорганизации. Сыктывкар, 2009. С. 125–132.

ции: «Существует поверье, что некоторые крестьяне, не колдуны и не знахари, желая кому-нибудь сделать назло, при входе в избу во время варки пива могут “остановить сусло”, сказавши только: “Судно стой и сусло стой” (три раза). Уверяют, что после этих слов сусло тотчас перестает течь из чана. Когда желают остановить работу при “выжимании” масла, то говорят: “Судно стой и масло стой!” Также утверждают, что после трехкратного произнесения этих слов масло не выжимается из семян. (Эти приметы сообщил крестьянин Папа Собанин, д. Монастырихи Бережнослободской вол. Тотемского у.)» [Русские крестьяне 2008: 43]¹.

Интеграция образа Стефана в систему языческой коми культуры не могла произойти одновременно, скорее можно представить длительный процесс усвоения и присвоения системой нового семантического поля, до этого ей неизвестного. В результате сама система претерпела настолько существенную перестройку, что изменила свои первоначальные параметры. Образ Стефана выполнил функцию аттрактора (притяжателя), смысловое поле которого смоделировало новую системную организацию культуры, привлекая, в качестве базовых как смысловые структуры русского православия, так и структуры прежней языческой системы. Вместе с тем перестраивавшаяся система по мере усвоения уже сама моделирует образ Стефана в соответствии со своими нуждами. Семантический диапазон этого образа достаточно широк и включает одновременно значения, связанные с общерусскими представлениями о святых и святости, с определенными житийными чертами св. Стефана, и значения, связанные с пережитками языческих представлений, так что в разных текстах Стефан выступает в качестве святого или мага, а иногда того и другого одновременно. Выбор любого из этих значений обусловлен предпочтениями локальной традиции, однако следует отметить, что преобладает магическая доминанта образа Стефана.

Произошла перекодировка основных понятий, в результате чего святое подвижничество Стефана Пермского было усвоено языческим народом как проявление великой колдовской силы: был создан смысловой адекват деятельности Стефана, соответствующий семантическим нормам традиции. Соответственно ключевые эпизоды, репрезентирующие столкновение двух религий, описываются в книжной и фольклорной

¹ Автор выражает признательность О.В. Беловой за указание на этот материал.

традициях с помощью разных средств: с одной стороны, это сократический диалог Стефана и Пама, усложненный мотивом испытания веры, а с другой — сюжеты колдовских состязаний с участием Степана в испытании магической мощи.

Более того, значительная часть легенд Стефановского цикла свободно бытует в составе обширной нарративной традиции коми, условно обозначаемой как «колдовской эпос» (совокупность фольклорных повествовательных текстов о колдунах, в том числе и текстов о состязаниях в магии).

Библиография

Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

Аверинцев С.С. София-Логос: Словарь. Киев, 2006.

Власов А.Н. Миссия Русской Православной Церкви в Пермском крае // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996.

Голубинский Е.Е. История канонизации святых Русской Церкви. М., 1889.

Гуревич А.Я. Пытка // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М., 2003.

Епифаний Премудрый. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом (перевод со старославянского Г.М. Прохорова) // Святитель Стефан Пермский / Сост. Г.М. Прохоров. СПб., 1995.

Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подг. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой; отв. сост. М.А. Анкудинова. Сыктывкар, 2005.

Кантакузин И. Беседа с папским легатом // Кантакузин И. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / Сост., вступ. ст., комм. и пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб., 2008. С. 48.

Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984.

Конаков Н.Д. Колдовской эпос // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999.

Котылев Ю.А. Агональное моделирование православного мировидения в диспутах просветителей с иноверцами // Семиозис и культура. Сыктывкар, 2007. Вып. 4.

Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.

Лимеров П.Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008.

Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.

Документы по истории Коми / Публ. П.Г. Доронина // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4.

Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. (В. Malinovsky. Magic, Science and Religion // Science, Religion and Reality. James Needham, Macmillan Company, 1925.)

Му пуксьом — Сотворение мира / Автор-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005.

Мурьху мокку Махтени. Житие святого Патрика // Одиссей. Человек в истории. М., 2006.

Налимов В.П. Зырянская легенда о паме Шыпиче // ЭО. 1903. № 2

Панюков А.В. Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар, 2009.

Пиккио Р. История древнерусской литературы. М., 2002.

Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996.

Прохоров Г.М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 1995. С. 6.

Прохоров Г.М. Предисловие переводчика // Канткузин И. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / Сост., вступ. ст., комм. и пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб., 2008

Рочев Ю.Г. Жанры несказочной прозы. 1982 // Научный архив Коми научно-го центра. Ф. 5, оп. 2, д. 279, л. 57.

Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Кн. 4. Вологодская губерния. СПб., 2008.

Сендерович С.Я. Георгий Победоносец в русской культуре. М., 2002.

Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. СПб., 1997.

Уигзелл Ф. Цитаты из книг Священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1971. Т. 26.

Уляшев О.И. Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми. Сыктывкар, 1997.

Kitch C.M. Faith The Literary Style of Epifanij Premudryj: «Pletenije Sloves». Muenchen: Sagner, 1976.

Uotila T.E. Syrjanische Texte. B. IV // Memoires de la Societe Finno-ougriene. Helsinki, 1995.

**ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКАЯ СИСТЕМА КАРЕЛИИ:
ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ
В XV — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII в.**

Статья подготовлена при поддержке Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов»

Одну из последних крупных работ Т.А. Бернштам посвятила приходской жизни русской деревни. В историографической части данного исследования автор дала высокую оценку труду историков, проанализировавших на примере Карелии этапы формирования приходской системы и ее эволюции до первой трети XX в. включительно. Т.А. Бернштам особо подчеркнула: «Исследования карельских историков важны для этнографа-русиста во всех отношениях, ибо дают сравнительный материал для изучения общеприходских процессов в северных полиэтничных регионах» [Бернштам 2005: 21]. Сама исследовательница рассмотрела приходскую жизнь комплексно в основном на материалах второй половины XVIII — начала XX в.

Такая ситуация характерна не только для этнологии, но и для всей исторической науки в целом. Так, для периода XV — первой половины XVIII в. редки исследования, которые комплексно соединяли бы церковно-приходское устройство, волостное деление и хозяйственное освоение территории в одну непротиворечивую систему. Исключение последнего времени, пожалуй, составляет лишь небольшой опыт наших разделов в монографии «Православие в Карелии (XV — первая треть XX в.)». Но и там данная системная оценка дана кратко и скорее описательно, в основном на материале Олонецко-Ладожского межозерья XVI–XVII веков [Пулькин, Захарова, Жуков 1999: 58–64]. Неизбежность такого комплексного подхода очевидна всякий раз, когда исследователь подходит к проблеме соотношения церковного устройства с системой расселения во все периоды истории страны.

Автору этих строк пришлось столкнуться с данной проблемой вплотную, когда в рамках проекта «Праздничная культура народов Карелии и сопредельных территорий. Энциклопедия» по Программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» описывались

церковно-приходские праздники Карелии. Прежде всего требовалось установить, какие именно церкви и престолы существовали в крае до «этнографического времени» XIX–XX веков. Разыскания на эту тему заставили нас подойти к конкретному исследованию складывания приходской и волостной системы в XV — первой половине XVIII в. Для этого потребовалось поднять материал всех известных архивных и опубликованных переписей данного времени и сопоставить его между собой. А переписей за данный период сохранилось множество. При этом перепись 1563 г. дает материал о предыдущей переписи 1496 г. [ПК 1563 г., ПК 1582 г., ПК 1584 г., ПК 1616–1618 гг., ДК 1620 г., ПК 1628–1631 гг., ПК 1648 г., ПК 1678 г., ПК 1707 г., ПК 1722–1732 гг., ПК 1749 г., ОГВ].

Прежде всего, при их анализе следует выработать методику отбора материала переписей по вышеназванным трем важнейшим характеристикам крестьянского самоуправления и в конкретных целях определения системы престольных праздников Карелии. Опыт такого фронтального анализа мы и представляем в данной статье в виде трех таблиц, сжато дающих материал по географическому району на северо-западном берегу Онежского озера (см. приложение, табл. I, I-a, II).

Таблицы описывают два смежных сельских района, существовавших на данной территории: Шуйский и Кижский погосты. Сами эти погосты не представляли собой этнически однородной территории. Еще в XV–XVI веках они являлись зоной совместного вепско-русского крестьянского освоения края. На их западных границах с XVI в. шел генезис карелов-людиков из местных северных вепсов и приходивших сюда карелов, которые покидали родные места в Приладожье из-за оккупации Швецией Корельского уезда. Наконец, в данном районе при устье реки Шуя сложился главный торгово-коммуникационный узел всей Карелии. Именно здесь в XVIII в. встал поначалу Петровский завод, а затем город Петрозаводск. Тогда же в Кижях возник замечательный комплекс крестьянской церковной архитектуры — Кижский погост, памятник всемирного культурного наследия человечества.

Для наглядности изменения в церковно-приходской и волостной структуре погостов выделены в таблицах курсивом. По возможности мы оставили подлинный язык источника, не закавычивая его в тех клетках таблицы, где помещен только этот текст. Конкретные результаты анализа по теме церковно-приходских праздников кратко записаны под таблицами в форме выводов. Их первая часть описывает финал «новгородского времени» и начало второго, «московского периода» истории. Вторая часть выводов относится к рубежному времени первой половины XVIII в., когда Прионежье вступило в третий, «петербургский период».

Фронтальный анализ помогает совмещать исторический и этнологический материалы, в т.ч. в церковной сфере. Известно, что каждая церковная община (приход) сама выбирала престольное почитание, строя на своей земле и на свои средства церковь, а также перестраивая или восстанавливая ее после пожара или из-за ветхости старого здания [История Карелии 2001: 74]. Данный свободный выбор проливает свет на стремления самой общины заручиться поддержкой «свыше», что обнаруживает наиболее главные чаяния людей, ожидаемые от этой поддержки.

Этнологи давно заметили, что локальное почитание обусловлено господствующей в данном районе системой хозяйствования, культурными и этническими особенностями населения. Но наиболее массовая источниковая база этнографии охватывает в основном XIX–XX века. В силу этого наши коллеги нуждаются в достоверном историческом материале, на который они могли бы опереться, исследуя процессы и тенденции, зародившиеся гораздо ранее изучаемого ими времени. Так, нередко обнаруживаются такие следы, например, в приходском почитании, которые существуют как бы вне изучаемого круга престольных праздников района и поэтому почти не поддерживаются наличными источниками Нового времени. Однако данные следы превращаются в полнокровные явления, как только мы посмотрим на эти же самые приходы в XVIII в. и даже намного ранее, в Средние века. Используя материалы тогдашних переписей, историки и этнологи приблизятся к решению проблемы взаимозависимости и взаимообусловленности множества одновременно происходивших процессов — не только собственно церковных или демографических, но и социально-экономических и этнокультурных.

Изложим главные выводы, которые следуют из проанализированного материала переписей. Существовала теснейшая структурная сопряженность волостного и церковно-приходского деления с успехами крестьянского освоения края. Сначала шло крестьянское освоение лесной целины и озеро-речных угодий. В районах освоения возникали общины, которые попадали в феодальную зависимость от новгородской знати и монастырей. С падением в 1478 г. удельной независимости Великого Новгорода данный процесс только ускорился. Общины сначала были часовенными приходами, затем ставили у себя выставочные церкви, причем церкви эти имели священника и причт, а общины становились полноценными приходами. Наконец, государство, убедившись в состоятельности общин-приходов, давало им статус волости. И в целом внутреннее административно-территориальное устройство края выступает как равнодействующая комплексного воздействия социально-экономических, внутри- и внешнеполитических, этнокультурных, демографических и церковных процессов.

Источники

ДК 1620 г. — Российский государственный архив древних актов (далее — РГАДА). Ф. 1209, оп. 1, кн. 979. Дозорная книга владельческих земель Заонежских погостов 162 г.

ОГВ — Олонецкие губернские ведомости. Петрозаводск, 1849. Конспект из Писцовой книги Заонежских погостов 1628–1931 гг. (публикация по неисправному списку).

ПК 1563 г. — Писцовая книга Обонежской пятины 1563 г. // Материалы по истории народов СССР. Вып. 1. Материалы по истории Карельской АССР. Л., 1930. Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. С. 57–254.

ПК 1582 г. — Писцовая книга Заонежской половины Обонежской пятины 1582/83 г.: Заонежские погосты // История Карелии XVI–XVII вв. в документах. III. Петрозаводск; Йёнсуу, 1993.

ПК 1584 г. — РГАДА. Ф. 1209, оп. 3, д. 16932. Писцовая книга 1584/85 г. Фрагмент.

ПК 1616–1618 гг. — РГАДА. Ф. 1209, оп. 1, д. 8551. Писцовая книга митрополичьих, вотчинных и поместных земель Заонежских погостов 1615/16–1617/18 гг.; д. 8554. Писцовая книга дворцовых Заонежских погостов 1615/16–1617/18 гг.

ПК 1628–1631 гг. — РГАДА. Ф. 1209, оп. 1, кн. 308. Писцовая книга Заонежских погостов 1628–1631 гг.

ПК 1648 г. — РГАДА. Ф. 209, оп. 1, кн. 980. Переписная книга Заонежских погостов 1646/47–1647/48 гг.

ПК 1678 г. — РГАДА. Д. 1137, ч. 1. Переписная книга владельческих земель Олонецкого уезда 1678 г.; д. 1137, ч. 2. Переписная книга Олонецкого уезда 1678 г.

ПК 1707 г. — РГАДА. Ф. 1209, оп. 1. Д. 8579. Переписная книга Олонецкого уезда 1707 г.

ПК 1722–1723 гг. — РГАДА. Ф. 350, оп. 2, д. 2374. Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1722–1723 гг.

ПК 1749 г. — РГАДА. Ф. 350, оп. 2, д. 2384. Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1749 г.

Библиография

Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.

История Карелии с древнейших времен до наших дней. Петрозаводск, 2001.

Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю. Православие в Карелии (XV — первая треть XX в.). М., 1999.

ПРЕСТОЛЬНЫЕ ПРАЗДНИКИ ШУЙСКОГО ПОГОСТА. XV — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XVIII в.

Писцовая книга 1563 г.: Шуйский погост						
1	2	3	4	5	6	7
Адм. принадлежность	Волость (вотчина, монастырь)	Центральное поселение	Церковь Придел	Престол	Примечания	
1-2	III	IV	V	VI	VII	
3	I. Погост Никольской на Шуе реке у Онега озера — царя и великого князя волость	Погост Никольской на Шуе реке у Онега озера	+ —	1. Великий Николка —	На погосте [в Виданах]: «церковь Великий Николка да другая церковь теплая Рожество Ивана Предтечи»	
	Новгородский уезд, Заонежские погосты	II. Царя великого князя волостка Кузминская Вангина ... в Кондопоге — царя и великого князя волость III. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря — волостка на Шуе реке	+ —	3. Успеные святии Богородицы —	Кондопожский погост: «да туто же в Кондопоге поставлена церковь Успеные святии Богородицы»	
4		Погост в дер. Кондопоге	+ —	4. Илья Пророк —	Погост приписан к дер. На Мун-озере Микитки Федкова	
5		Погост в дер. Ульянова	+ —	4 престола: 1 — св. Николая; 1 — Рожества Иоанна Предтечи; 1 — Успения пресв. Богородицы; 1 — Ильи Пророка		
Итого в 1496–1563 г.		3 церковных погоста —	4 церкви			

Писцовая книга 1582/83 г.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
1-2						
3	Новгородский уезд, Заонезские погосты	I. Погост Николской на реке на Шуе у озера у Онега — царя и великого князя волость	Погост Николской на реке на Шуе у озера у Онега	— —	1. <i>Николай чудотворца</i> — 2. <i>Иванна Предтечи</i> —	На погосте [в Виданах]: «место церковное, что была церковь Николы чудотворца; место церковное, что была церковь теплая Иванна Предтечи»
4		II. Погост в Кондапоге — царя и великого князя земля	Погост в дер. В Кондапоге ж Осташка Ондрыша	— —	3. <i>Успенья Пречистые Богородицы</i> —	На Кондопожском погосте «место церковное, что была церковь Успенья Пречистые Богородицы — церковь сожгли немецкие люди» [шведы]
5		III. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Погост на Мунозере в дер. Ульяново	+ -	4. <i>Илья Пророк</i> —	
	Итого в 1582/83 г.	I центральная погост, I волость и I вотчина с церковным погостом	3 церковных погоста	1 церковный и 3 места церковных		4 престола: 1 — св. Николай; 1 — Рождество Иоанна Предтечи; 1 — Успения пресв. Богородицы; 1 — Ильи Пророка

Писцовая книга 1584 г.: Шуйский погост (отрывок)						
1	II	III	IV	V	VI	VII
1-2						
3		I. Погост Николской в Шуе — дворцовый	Погост Николской в Шуе	+	1. <u>Николая чудотворца</u>	На погосте [в Виданах] <i>возобновлена только главная церковь с тем же престолом</i>
4	Новгородский уезд, дворцовый округ Заонежских погостов	II. Волостка Кондопога — дворцовые деревни	Погост	+	3. <u>Успения Пречистой Богородицы</u>	На Кондопожском погосте церковь возобновлена с тем же посвящением
5		IV. Кондопожской волостки на Мунозере <i>дворцовые деревни</i>	Погост <i>в дер. У часовни в Большом наволоке</i>	+	4. <u>Илья Пророк</u>	Волость показана <i>дворцовой</i> (дворцовое «письмо» 1584 г. не описывает вотчин)
	Итого в 1584 г.	В дворцовой части Шуйского погоста 1 центральный погост, 2 волости с церковным погостом	3 церковных погоста	3 церкви	3 престола: 1 — св. Николая; 1 — Успения пресв. Богородицы; 1 — Илья Пророка	

Писцовая книга 1616–1618 гг.: Шуйский погост						
1	2	3	4	5	6	7
1–2	II	III	IV	V	VI	VII
3	Новгородский уезд — дворянский	I. Погост Никольской в Шуе — дворянский	Погост Никольской в Шуе	+	1. Николы чудотворца — 2. Рождества Ивана Предтечи —	На погосте [в Виданах] полностью возобновлена прежняя конфигурация церквей и церковных престолов
4	Новгородский уезд — дворянский	II. Дворянская волость Кондопога	Погост в Кондопоге	+	3. Успения Пречистой Богородицы —	
5	Новгородский уезд — дворянский	III. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Погост в дер. Ульяново на Мунозере	+	4. Во имя Ильи Пророка —	Мунозерская волость вновь описана как монастырская вотчина с погостом в прежней монастырской деревне
6	Новгородский уезд — дворянский	IV. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Ялзубский погост в дер. На Ялгоши Михайково, Кулдыево тож	+	5. Во имя Николая чудотворца —	Из большой вотчины Хутынского монастыря выделена новая вотчина с церковным погостом
7	Новгородский уезд — дворянский	VI. «Пустынка на устье реки Шуи у Онега-озера на берегу на Соломяне»	Петропавловский монастырь в Соломенном	+	6. Свв. Апт. Петра и Павла —	Пустынь «стала вновь»

Писцовая книга 1616–1618 гг.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I–2				+	7. <i>Преображение Спасово</i>	В переписях впервые. В монастыре: церковь Преображение Спасово — «все церковное строение строителя Иосифа», место церковное от церкви Николая Чудотворца — сгорела после строителя Иосифа. В Дозорной книге 1620 г. отмечена в Кижском погосте (см. табл. II — дозор 1620 г.)
8	<i>VII. «Спасо-Преображенский монастырь на Ваше-острове»</i>	Вашеостровский Спасо-Преображенский монастырь	–	–	8. <i>Николая чудотворца</i>	
				+	–	
Итого в 1616–1618 гг.		1 центральный погост, 1 волости и 2 вотчины с церковными погостами; 2 монастыря	4 церковных погоста; 2 монастыря	8 церковней	8 престолов: 3 — св. Николая; 1 — Рождества Иоанна Предтечи; 1 — Успение пресв. Богородицы; 1 — Ильи Пророка; 1 — Апп. Петра и Павла; 1 — Преображения Спасова	

Дозорная книга 1620 г.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I-2		III. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Мунозерский погост в дер. Уляново на Мунозере	+	4. Во имя Ильи Пророка	
3	Новгородский уезд, Заонежские погосты	V. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Ялгубский погост в дер. <i>На Ялгоши Онисимово, Еремеева, Олфемовская тоже</i>	-	5. Во имя Николая Чудотворца	Центром погоста <i>указана другая деревня</i>
4		VI. «Монастырь Соломьян»	Петропавловский монастырь в Солонном	+	6. Петра и Павла	
5		В вотчинной части погоста: 2 вотчины с церковным погостом; 1 монастырь	2 церковных погостов; 1 монастырь	-		
Итого в 1620 г.				3 церкви	3 престола: 1 — св. Николая; 1 — Ильи Пророка; 1 — Апп. Петра и Павла	

Переписная книга 1628–1631 гг.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
1–2						
3		I. Погост Николской на Шуе — дворцовый	Погост Николской на Шуе	+	1. Николы чудотворца <u>9. Рожества Пречистой Богородицы</u>	Новый Пречистинский придел в церкви: новый престол и новый приход
4	Новгородский уезд — дворянский	II. Того ж Шуйского погоста волостка Кондопога — дворцовая	Погост	+	3. Успения Пречистой Богородицы —	
5	дворянский округ Заонежских погостов	IV. Выставка в Мунозере — дворцовая	Погост в дер. У часовни на Муно-озере в Большом наволоке	—		Вновь указана гостарева Мунозерская волость, но теперь уже как погост без церкви, оставшейся в вотчине Спасо-Хутынского м-ря) (см. ниже)
6		X. Никольский погост в Видангах — дворцовая волость	Погост в дер. На Видоме жс на реке на Шуе Никонка Максимова, а Вяице тожс	+	10. Николы чуждотворца —	В местности Виданы новый церковные погост: новые Никольские церкви, престол (и приход)
7		III. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Погост на Мунозере в дер. Ульяново на Муно-озере	+	4. Св. Пророка Ильи —	

Переписная книга 1628–1631 гг.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
1–2						
8		V. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Погост в Ялгубе в дер. На Ялгоши Онисимково, Еремеевская тож	+	5. Во имя <u>Николаы Чудотворца</u>	
9		VI. На усть реки Шуи у Онега озера на берегу на Соломяни пустынка	Петропавловский монастырь в Соломенном	+	6. Свв. Апп. Петра и Павла	
10		VII. Монастырь на Ваше острове	Вашеостровский Спасо-Преображенский монастырь	+	7. Преображения Господа нашего <u>Иисуса Христа</u>	«Монастырь на Ваше острове, поставлен в 93-м [1584/85] году» В переписи 1678 г. записан в Кизясском погосте (см. табл. II)
Итого в 1628–1631 гг.		1 центральный погост, 2 волости и 2 вотчины с церковными погостами, 1 волость без церкви; 2 монастыря	5 церковных погостов 2 монастыря	7 церквей	8 престолов: 3 — св. Николай; 1 — Рождества пресв. Богородицы; 1 — Успение пресв. Богородицы; 1 — Илья Пророка; 1 — Апп. Петра и Павла; 1 — Преображения Спасава	

Переписная книга 1648 г.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I-2				+	1. Во имя великого чудотворца <u>Никола</u> —	
3	Прямое при-казное управ-ление из Мо-сквы — двор-цовый округ Заонеж-ских по-гостов	I. Погост Никол-ской на реке на Шуге — дворцовая волость	Погост Никол-ской на реке на Шуге	+	2. <i>Рождества Ивана Предтечи</i> —	<i>Восстановление изначаль-ной структуры Никольско-го погоста</i>
4		II. Того ж Шуй-ского погоста [выставка] Кондо-пога — дворцовая волость	Погост	+	3. Во имя Успения Пречистой Богоро-дицы —	
5		IV. Того ж Шуй-ского погоста вы-ставка на Муно-озере — дворцо-вая волость	Погост в дер. у часовни в Боль-шом наволоке	+	4. <i>Во имя св. Проро-ка Ильи</i> —	<i>Дворцовая волость окон-чательно отделилась от монастырской вотчины, обзаведясь собственной церковью</i>
6		V. Того ж Шуй-ского погоста вы-ставка в Ялгубе — дворцовая волость	Погост	+	5. Великого чудот-ворца <u>Никола</u> —	<i>Дворцовые деревни в Ялгубе на время стали го-сударевой волостью, «при-соединив» к себе Ялгубский погост (см.: перепись 1678 г. V, 5)</i>

Переписная книга 1648 г.: Шуйский погост						
I	II	III	IV	V	VI	VII
I-2						
7		Х. Того ж Шуйского погоста волостка Видона — дворцовая волость	Погост	+	10. Во имя великого чудотворца <u>Николая</u>	
8		VI. Монастырь Соломяни пустыни	Петропавловский монастырь в Соломенном	+	6. Во имя свв. Апостола <u>Петра</u> и <u>Павла</u>	
	Итого в 1648 г.	1 центральный погост, 4 волости с церковными погостами; 1 монастырь	5 церковных погостов, 1 монастырь	7 церквей	6 престолов: 3 — св. Николая; 1 — Рождества Иоанна Предтечи; 1 — Успение пресв. Богородицы; 1 — Ильи Пророка; 1 — апп. Петра и Павла	

Переписная книга 1678 г.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
1-2				+	<i>9. Рождества Пречистой Бого- родицы</i>	Дальнейшее развитие структуры центрального погоста: <i>видимо, новая Пречистинская церковь поставлена возникшим к 1630-м гг. приходом, имев- шим тогда только Пречи- стинский придел в главной Никольском церкви (см.: перепись 1628–1631 гг. I, I–9)</i>
3	Оло- нецкий уезд, Заонеж- ские погосты	I. Погост Николь- ской Шуйской на реке на Шуге — дворцовая волость	Погост Николь- ской Шуйской на реке на Шуге	+	2. Иоанна Пред- течи	
4		II. Выставка- волостка Кондо- пога — дворцовая волость	Погост	+	3. Успения Пресвя- той Богородицы	
5		X. Погост-выставка в Видангах — двор- цовая волость	Погост в дер. На Ведоме ж на реке на Шуге Никонка Максимова, а Вятцее тож	+	10. Николая чудот- ворца	
6		III. Вотчина нов- городского Спасо- Хутынского мона- стыря	Погост на Му- нозере в дер. Ульянова на Му- нозере	+	4. Св. Пророка Ильи	Ильинский погост на Му- нозере <i>вновь записан мона- стырской вотчиной</i>

Переписная книга 1678 г.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I-2						
7		V. Вотчина новгородского Спасо-Хутынского монастыря	Погост в Ялгубе в дер. На Ялго-ши Онисимково, Еремеевская тож	+	5. Николая чудотворца —	Никольский погост в Ялгубе <i>вновь записан</i> монастырской вотчиной
8		VI. Монастырь Соломени пустынь	Петропавловский монастырь в Соломennom	+	6. Во имя свв. Апостол Петра и Павла —	<i>В конце XVIII в. — приход Соломенской пустыни Петрозаводского уезда</i>
9		XI. Монастырь Троицкая [Сунорецкая] пустынь	Троицкий монастырь на реке Суне	+	II. Живоначалной Троицы —	<i>Новый монастырь — в списке безвотчинных монастырей</i>
Итого в 1678 г.		1 центральный погост, 2 волости и 2 вотчины с церковными погостами; 2 монастыря	Итого: 5 церковных погостов, 2 монастыря	9 церквей	9 престолов: 3 — св. Иоанна Предтечи; 1 — Рождества пресв. Богородицы; 1 — Успение пресв. Богородицы; 1 — Ильи Пророка; 1 — апп. Петра и Павла; 1 — Живоначалной Троицы	

Переписная книга 1707 г.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I-2		I. Государев Шуйский погост	Шуйский погост	+	2. Во имя Рождества Иоанна Предтечи	На центральном погосте осталась одна церковь, причем не традиционно главная
3		II. Государева Кондопоская волость	Погост	+	3. Во имя Успения пречистой Богородицы	
4		IV. Того ж Шуйского погоста государева Мунозерская волость	Погост	+	4. Во имя св. пророка Ильи	Мунозерская волость становится государственной окончателью
5	Оло-нецкий уезд, Заонежские погосты	V. Того ж Шуйского погоста государева Ялгубская волость	Погост	+	5. Во имя Николая чудотворца	Ялгубская волость становится государственной окончателью
6		X. Государева Виданская волость	Погост	+	10. Во имя Николая чудотворца	
7		XII. Государева Деревянская волость	Погост	+	12. Во имя Николая чудотворца	Деревянская волость образовалась от Кондопожской волости
8		XIII. Государева Лососинская волость	—	—		Новая волость без церковного погоста
9		XIV. Государева Сувицкая волость	—	—		Новая волость без церковного погоста
10						

Переписная книга 1707 г.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I-2						
11		<i>XV. Государева Пя- лозерская волость</i>	—			<i>Новая волость без церковного погоста</i>
Итого в 1707 г.		1 центральный погост, 5 волостей с церковны- ми погостами, 3 воло- сти без церквей	6 церков- ных пого- стов	6 церк- вей	6 престолов: 3 — св. Николая; 1 — Рождества Иоанна Предтечи; 1 — Успение пресв. Богородицы; 1 — Ильи Пророка	

Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1722–1723 гг.: Шуйский погост							
1	II	III	IV	V	VI	VII	
I-2							
3		I. Дворцовый Шуйский погост	Шуйский погост	+ +	2. Рождества Иоанна Предтечи I. <i>Николая чудотворца</i>	<i>Восстановление престола (и престольного праздника) св. Николай — в виде придела Иоанно-Предтеченской церкви</i>	
4	Санкт-Петербургская губерния, Олонекская провинция, Заонежские погосты	II. Дворцовая Кондопожская волость	Погост	+ –	3. Успения пресв. Богородицы –		
5		IV. Того ж Шуйского погоста дворцовая Мунозерская волость	Погост	+ –	13. <i>Николая чудотворца</i> –	<i>Изначальное престольное почитание на Мунозере Ильи Пророка сменилось новым Никольским праздником</i>	
6		V. Дворцовая Ялгубская волость	Погост	+ –	5. <i>Николая чудотворца</i> –		
7		X. Дворцовая Виданская волость	Погост	+ –	10. <i>Николая чудотворца</i> –		
8		XII. Дворцовая Деревянская волость	Погост	+ –	12. <i>Николая чудотворца</i> –		

Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1722–1723 гг.: Шуйский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I-2						
9		<i>XVI. При Марциальных Водах — дворцовый погост</i>	<i>Погост</i>	+ -	<i>14. Св. верх. Ап. Петра и Павла</i> -	<i>Новая дворцовая волость с церковью</i> В 1749 г. записана отдельно от Шуйского погоста
Итого в 1722–1723 гг.		1 центральный погост, 6 волостей с церковными погостами (без Петровских заводов)	7 церковных погостов	7 церквей	8 престолов: 5 — св. Николая; 1 — Рождества Иоанна Предтечи; 1 — Успение пресв. Богородицы; 1 — апл. Петра и Павла	

1	Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1749 г.: Шуйский погост						Конец XV/III в.: уезд приход
	II	III	IV	V	VI	VII	
3	Новгородская губерния, Олоонецкий уезд, Заонежские погосты	I. Шуйский погост — государев	Шуйский погост	+ —	I. <u>Николая чюдотворца</u>	<i>Новое переустройство центрального погоста: <u>Никольский престольный праздник</u> остается <u>единственным</u></i>	<u>Петрозаводский Шуйский</u>
4		II. Государева Кондопожская выставка	Погост	+ —	3. Успения преч. Богородицы		<u>Петрозаводский Кондопожский</u>
5		IV. Мунозерский конец — государева волость	Погост	+ —	17. <u>Покрова преч. Богородицы</u>	<i>Смена престольного праздника на <u>Мунозере</u> — с <u>Никольского</u> на <u>Покровский</u></i>	<u>Петрозаводский Мунозерский</u>
6		V. Государева Ялгубская волость	Погост	+ —	5. <u>Николая чюдотворца</u>		<u>Петрозаводский Ялгубский</u>
7		X. Государева Виданская выставка	Погост	+ —	10. <u>Николая чюдотворца</u>		<u>Петрозаводский Виданский</u>

1	Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1749 г.: Шуйский погост				Конец XVIII в.: уезд приход	
	II	III	IV	V		VI
I-2						
8		XI. Государева Деревянская волость	Погост	+	12. Николая чу- дотворца	
		1 центральный погост, 5 волостей с церковными погостами (без приписанных к Петровским заводам)	6 церковных погостов	6 церквей	6 престолов: 4 — св. Николая; 1 — Успение пресв. Богородицы; 1 — Покрова пресв. Богородицы	
Итого в 1749 г.						
Петрозаводский Деревянский						
6 приходов						

ПРЕСТОЛЬНЫЕ ПРАЗДНИКИ ПРИПИСАННЫХ К ПЕТРОВСКИМ ЗАВОДАМ ПРИХОДОВ: XVIII в.

1		Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1722-1723 гг приписанные к Петровским заводам приходы				
I-2	II	III	IV	V	VI	VII
3	Санкт-Петербургская губерния, Олонечкая провинция, Заонежские погосты	XVII. Петровские заводы	Петровские заводы	+	15. Сошествия св. Духа 16. св. ап. Петра и Павла	<i>Петропавловский и Святодуховские престолы указаны в составе 1 церкви</i>
Итого в 1722-1723 гг.		В Петровской слободе 1 храм	1 церковный погост	1 церковь	2 престола: 1 — Сошествия св. духа; 1 — св. ап. Петра и Павла	
1		Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1749 г.; приписанные к Петровским заводам приходы				Конiec XVIII в.: уезд
I-2	II	IV	V	VI	VII	приход
3	Новгородская губерния, Олонечкий уезд, Заонежские погосты	Петровские заводы	Петровские заводы	+	16. Свв. первоверховных ап. Петра и Павла	<i>Святодуховский престол в Петропавловской церкви не указан</i>
Итого в 1749 г.		2 поселения с церквями	2 церковных погоста	2 церкви	14. Свв. первоверховных ап. Петра и Павла	Петрозаводский Марциальноводский
					2 престола св. первоверховных ап. Петра и Павла	1 сельский приход

Выводы

Уже в конце XV в. в основном сложился тот круг престольных праздников, который будет отмечаться в Шуйском погосте и в дальнейшем. Из нововведений XVII в. — значительное усиление престольного почитания свт. Николая и появление Петропавловских праздников. Прославление Богородицы продолжится на всем протяжении XVI–XVIII веков, а Ильинский и Иоанно-Предтеченский престольные праздники сойдут на нет. Спасский и Троицкий престольные праздники в Шуйском погосте остались монастырскими и не получили распространения в среде шуйских прихожан. К середине XVIII в. на территории Шуйского погоста сложился четкий круг престольных праздников: св. Николая, Богородичные (Покрова и Успения) и Первоверховных апостолов Петра и Павла. При этом четко обозначился принцип: один церковный погост — 1 приход — 1 престол — 1 престольный праздник. Данное структурное сопряжение волостного и церковно-приходского деления удержалось и к концу XVIII в. Тогда же отмеченная тенденция ясно проявилась и в других погостах, в т.ч. и в Кижском (см. ниже).

Таблица 2

ПРЕСТОЛЕННЫЕ ПРАЗДНИКИ КИЖСКОГО ПОГОСТА. XV — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XVIII в.

Писцовая книга 1563 г.: Кижский погост						
1	Адм. принадлежность	Волость (вотчина, монастырь)	Центральное поселение	Церковь Придел	Престол	Примечания
2	II	III	IV	V	VI	VII
3	Новгородский уезд, Заонежские погосты	...				Начало описания отсутствует
4		II. Монастырь на Климетцком острове в Ужном наволоке на Онеге озере	Троицкий Климентецкий монастырь	+ — + —	3. Живонаначальная Троица — 4. Никола чудотворец —	
Итого в 1496-1563 г.		1 монастырь	1 монастырь	2 церкви	2 престола: 1 — Живонаначальной Троицы; 1 — св. Николая	

Писцовая книга 1582/83 г.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
1-2				+	1. <u>Преображенье Спасово</u>	
3		I. Спаской в Кижях на Онеге озере — царя и великого князя волость	Погост Спаской в Кижях на Онеге озере	-	-	2. Покров святити Богородицы
4	Новгородский уезд,	III. <u>Погост На Великой губе</u> — царя и великого князя волость	<u>Погост на Великой губе</u>	+	5. <u>Илья Пророк</u>	<i>Новая волость с церковным погостом</i>
5	Заонежские погосты	IV. <u>Погост в дер. в Лычце острове на озере на Сандале в Ужном конце</u> — царя и великого князя волость	<u>Погост в дер. в Лычце острове на озере на Сандале в Ужном конце</u>	+	6. <u>Верховных апостол Петр и Павел</u>	<i>Новая волость с церковным погостом</i>
6		II. <u>Монастырь Клименской на Климентском острове среди Онега озера в Ужном наволоке</u>	Троицкий Климентский монастырь	+	3. <u>Живоначальные Троицы</u>	
				-	4. <u>Никола чудотворец</u>	
Итого в 1582/83 г.		1 центральный погост, 2 волости с церковными погостами, 1 монастырь	3 церковных погоста, 1 монастырь	6 церквей	6 престолов: 1 — Преображения Спасова; 1 — Покрова Богородицы; 1 — Ильи Пророка; 1 — аш. Петра и Павла; 1 — Живоначальной Троицы; 1 — св. Николая	

Писцовая книга 1584 г.: Кижский погост						
I	II	III	IV	V	VI	VII
I-2						
3	Новгородский уезд, дворцовый округ Заонежских погостов	I. Погост Спасской в Кижях — дворцовый	Погост Спасской в Кижях	+	1. Преображения Бога нашего Иисуса Христа — 2. Покрова Пречистой Богородицы —	
4		III. Того же погоста дворцовая волостка на Великой губе	Погост	+	5. Илья Пророк —	
5		IV. Дворцовая Великогубская волость на озере Сандал	Погост в дер. в Лычнестрове на озере на Сандале в Вужном конце	+	6. Верховных апостолов Петра и Павла —	
	Итого в 1584 г.	В дворцовой части Кижского погоста 1 центральный погост, 2 волости с церковными погостами	3 церковных погоста	4 церкви	4 престолов: 1 — Преображения Спасова; 1 — Покрова Богородицы; 1 — Илья Пророка; 1 — ап. Петра и Павла	

Писцовая книга 1616–1618 гг.: Кижский погост						
I–2	II	III	IV	V	VI	VII
3		I. Погост Спаской в Кижках на Онеге-озере на острове — дворцовый	Погост Спаской в Кижках на Онеге-озере на острове	+	1. Преображение Спасово –	
4	Новгородский уезд — дворцовый округ Заонжских погостов	III. Дворцовая волостка на Великой губе	Погост	+	5. <u>Ильи Пророка</u> –	
5		V. Ильинский приход — дворцовая волостка Вегорукса	–			
6		VI. Того ж Кижского погоста, Ильинского прихода дворцовая волостка на Янеме-озере	–			
7		II. Монастырь на Клименецком острове «среди Онега озера», остров Клименецкий в Ужном наволоке	Троицкий Клименецкий монастырь	+	3. Во имя Живоначальной Троицы – 4. <u>Во имя Николая чудотворца</u> [шведы] –	В монастыре церковь во имя Живоначальной Троицы и «место церковное, что была церковь во имя Николая чудотворца» (Сожгли «немцы» [шведы] в 1613/14 г., разорена)
Итого в 1616–1618 гг.		1 центральный погост, 1 волость с церковным погостом, 2 волости без церквей, 1 монастырь	2 церковных погоста, монастырь	4 церкви, 1 место церковное	5 престолов: 1 — Преображения Спасова; 1 — Покрова Богородицы; 1 — Ильи Пророка; 1 — Живоначальной Троицы; 1 — св. Николая (сожжен)	

Дозорная книга 1620 г.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I-2				+	3. Троицы	В монастыре церковь Троицы « <i>ставлена ново</i> » и «место церковное, что была церковь вот имя Николая Чудотворца»
3	Новгородский уезд, Заонежские погосты	П. Монастырь на Клименецком острове «среди Онега озера» в Ужном наволоке	Троицкий Клименецкий монастырь	-	4. Николая Чудотворца	
4		Х. <i>Вотчина Спасо-Преображенского монастыря на Ваше-острове</i>	Вашеостровский Спасо-Преображенский монастырь	+	7. Боголепное Преображение	В монастыре церковь Боголепное Преображение и место церковное от церкви Николая чудотворца.
				-	8. Николая чудотворца	(В 1616–1618 гг. записана в Шуйском погосте).
Итого в 1620 г.		В вотчинной части погоста 2 монастыря	2 монастыря	2 церкви и 2 места церковных	4 престола: 1 — Преображения Спаса; 1 — Живоначальной Троицы; 2 — св. Николая	

Переписная книга 1628–1631 гг.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
3	Новгородский уезд — дворцовый округ Заонежских погостов	I. Погост Спасской в Кижях на Онегезком острове — дворцовый	Погост Спасской в Кижях на Онегезком острове	+	1. Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа — 2. Покров пречистой Богородицы —	
4		III. Дворцовая волостка на Великой губе	Погост	+	5. Св. Пророка Ильи —	
5		IV. Дворцовый погост на оз. Сандал	Погост в дер. в Лачне-острове на озере на Сандале в Ужномь конце	+	6. Во имя свв. апп. Петра и Павла —	
6		VI. Дворцовый погост в отхожей волостке на Янемезком озере	Погост в дер. на Космо ж озере Еремеевская	+	10. Успения пречистой Богородицы —	Новая волость с церковным погостом
7		XI. Дворцовый погост в Чеболакше	Погост в дер. на Лукинской трети, да у них же другая деревня, слогвет в Чеболакше Кузнецовская	+	9. Николы чудотворца —	Новая волость с церковным погостом (в ОГВ: «выставка на Сенной губе»), две деревни на погосте «стоят волоче», в них церковь Николы чудотворца «стала внове»

Переписная книга 1628–1631 гг.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
8		XII. Дворцовый погост в дер. на Мелой-губе	Погост в дер. на Мелой-губе, словец Лебетовь остров у часовни	+	11. Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа	Новая волость с церковным погостом (в ОГВ названа «выставка Великогубского конца»); на погосте церковь Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа поставлена в 132 [1623/24] г.
9		XIII. Дворцовая выставка Кижского погоста	Погост	+	12. Св. Николая	Новая волость с церковным погостом
10		XIV. Дворцовая выставка в Тилиницах	Погост	+	13. Св. Пророка Ильи	Новая волость с церковным погостом (в публикации ОГВ)
11		V. Ильинского приходу дворцовая волостка Вегорукса	–	–	–	–
12		II. Монастырь в Кижском погосте на Клименском острове среди Онега озера в Ужном наволоке	Троицкий Клименецкий монастырь	+	4. Во имя Николы чудотворца	В монастыре церковь во имя Николы чудотворца «поставлена вновь на старом церковном месте» и церковь Живоначальные Троицы
				–	3. Живоначальные Троицы	
Итого в 1628–1631 гг.		1 центральный погост, 7 волостей с церковным погостом, 1 волости без церквей, 1 монастырь	8 церковных погостов, 1 монастырь	11 церквей	11 престолов; 1 — Покрова Богородицы; 2 — Ильи Пророка; 1 — апл. Петра и Павла; 1 — Живоначальной Троицы; 3 — св. Николая	2 — Преображения Спаса; 1 — Успения пресв. Богородицы; 1 — апл. Петра и Павла; 1 — Живоначальной Троицы; 3 — св. Николая

Переписная книга 1648 г.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
1-2						
3		I. Погост Спасской в Кижях на Онеге-озере на острове — дворцовый остров	Погост Спасской в Кижях на Онеге-озере на острове	+ —	1. Преображения Господа Бога и Спаса нашего — 2. Покрова Пречистой Богородицы —	
4	Прямое при-казное управ-ление из Мос-квы — двор-цовый округ Заонеж-ских по-гостов	III. Дворцовый погост-выставка в Великой губе IV-V. Дворцовый погост-выставка на Сандале озере (6 т. ч. V. — деревни двор-цовой волостки Ветгуруксы)	Погост Погост	+ —	5. Пророка Ильи — 6. Верховных ап. Петра и Павла —	Волости на Сандале-озере и в Ветгурке объединены одним церковным Петропав-ловским погостом на оз. Сандаал
6		VI. Дворцовый погост-выставка на Косме-озере	Погост	+ —	10. Успения Пречистой Богородицы —	
7		XI. Дворцовый погост-выставка Кижского погоста	Погост	+ —	9. Великого чудотворца Христова Николы —	
8		XII. Дворцовый погост-выставка Великогубского конца	Погост	+ —	11. Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа —	

Перешисная книга 1648 г.: Кижский погост						
I	II	III	IV	V	VI	VII
I-2						
9		XIII. Дворцовый погост-выставка на Сенной губе	Погост	+	12. Великого чудотворца Николаы	
10		XIV. Дворцовый погост-выставка в Типиницах	Погост	+	13. Св. Пророка Илья	
11		II. Монастырь в Кижском погосте на Клименецком острове среди Онега-озера в Ужном наволоке	Троицкий Климе- нецкий мона- стырь	+	3. Живоначальной Троицы	
				-		
				+	4. Великого чудотворца Николаы	
				-		
	Итого в 1648 г.	1 центральный погост, 7 волостей с церковными погостами, 1 монастырь	8 цер- ковных погостов, 1 мона- стырь	11 церк- вей	11 престолов: 2 — Преображения Спасава; 1 — Покрова Богородицы; 1 — Успения пресв. Богородицы; 2 — Илья Пророка; 1 — апт. Петра и Павла; 1 — Живоначальной Троицы; 3 — св. Николая	

Переписная книга 1678 г.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
1-2						
3		I. Погост Спасский в Кижях на Онеге озере на Кижском острове — дворцовый	Погост Спасский в Кижях на Онеге озере на Кижском острове	+	1. Преображение Спасово — 2. Во имя Покрова Пресвятой Богородицы —	
4	Оло-нецкий уезд, Заонежских погосты	III. Дворцовая выставка на Великой губе	<i>Погост в дер. На Сенной губе в Великой губе на Чубнаволоке по сее стороны под погостом Филипповская</i>	+	14. Во имя Богоявления Господня — 5. Во имя св. Пророка Ильи —	Развитие структуры Великогубского погоста: <i>теперь две церкви</i> (видимо, в связи с переносом церковного погоста в <i>другую деревню</i>)
5		IV. Великогубского конца дворцовая выставка на Сандалеозере [Лычноостровская выставка]	Погост	+	6. Св. апп. Петра и Павла —	Деревни волости в Ветогруксе теперь приписаны к волости в Чеболакше (см. ниже)
6		VI. Великогубского конца дворцовая Космозерская выставка	Погост	+	10. Успения Пресвятой [Богородицы] —	

Периодическая книга 1678 г.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I-2						
7		XI-V. Великогубского конца дворцовая Чеболакская выставка (в т. ч. VI. — деревни волости Вегоруксы)	Погост	+	9. Николая чудотворца	Волости в Чеболашке и в Вегоруксе теперь объединены одним церковным Никольским погостом в Чеболашке
8		XII. Дворцовая выставка на Меллой-губе	Погост в дер. На Мидлой-губе на Лебеве острове у часовни	+	11. Преображения Спасава	
9		XIII. Дворцовая выставка на Сенной губе в конце	Погост	+	12. Николая чудотворца	В Сеногубской волости на погосте церковь Николая чудотворца «поставлена вновь»
10		XIV. Дворцовая выставка Типиницкой[кая] волости[ть]	Погост	+	13. Св. Пророка Ильи	На погосте церковь св. Пророка Ильи «поставлена вновь»
11		XV. Дворцовая выставка на Яндоме ж озере	Погост	+	15. Во имя Христовой великомученицы Варвары	Новая волость с церковным погостом: редкое для Олонекского уезда посвящение престола

Переписная книга 1678 г.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I-2						
12	<i>XVI. Дворцовая выставка в Лижеме</i>		<i>Погост</i>	+ —	<i>16. Николая чудотворца</i> —	<i>Новая волость с церковным погостом: выражение максимального наращения в Кижском погосте числа Никольских престольных праздников</i>
13	II. Монастырь на Климецком острове у Онега-озера в Ужном наволоке		Троицкий Клименецкий монастырь	+ — +	3. Живоначальной Троицы — 4. Во имя чудотворца Николая —	
14	X. Монастырь Спасский Вашестровский на озере на Ваше		<i>Вашеостровский Спасо-Преображенский монастырь</i>	+ — +	7. Боголепного Преображения Господа и Спаса нашего Иисуса Христа — 8. Чудотворца Николая —	Монастырь вновь описывается в составе Кижского погоста (пред. описание см.: Шуйский погост, перепись 1628–1631 гг. № I/II, 7). В обители новая церковь с престолом во имя св. Николая
Итого в 1678 г.	1 центральный погост, 9 волостей с церковными погостами, 2 монастыря		10 церковных погостов, 2 монастыря	16 церквей		16 престолов: 3 — Преображения Спаса; 1 — Богоявления Господня; 1 — Покрова Богородицы; 1 — Успения пресв. Богородицы; 2 — Ильи Пророка; 1 — апл. Петра и Павла; 1 — Живоначальной Троицы; 5 — св. Николая; 1 — св. Варвары

Переписная книга 1707 г.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
1-2			Преображенской Кижской погост — государев погост	+	1. Во имя Преображения Господня	На центральном погосте осталась одна главная Преображенская церковь
3				-		
4	Оло-нецкий уезд, Заонежские погосты	III. Того ж Кижского погоста государева Великогубская волость	Погост	+	14. Во имя Богоявления Господня	
				-		
5		IV. Того ж Великогубского конца государева Лычноостровская волость	Погост	+	5. Во имя Ильи Пророка	
6		VI. Того ж Великогубского конца государева Космозерская волость	Погост	-	6. Во имя св. Веховных апст. Петра и Павла	
7		XII. Того ж Кижского погоста государева Мелогубская волость	Погост	+	10. Во имя Успения пресв. Богородицы	
8		XIII. Того ж Кижского погоста государева Сеногубская волость	Погост	-	11. Во имя Преображения Господня	
				+	12. Во имя Николая чудотворца	
				-		

Переписная книга 1707 г.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
I-2						
9		XIV. Того ж Кижского погоста государева Типиницкая волость	Погост	+	13. Во имя Ильи Пророка	
10		XV. Того ж Кижского погоста государева Яндомозерская волость	Погост	+	15. Во имя великомученицы Варвары	
11		XVI. Того ж Кижского погоста государева Лижемская волость	Погост	+	16. Николоя чудотворца	
12		<i>V. Того ж Великогубского конца государева Везаруская волость</i>	-			Вновь указана <i>отдельной волостью, не без церковного погоста. При этом Чеболакская волость с церковью в переписи не значится (сравни: перепись 1678 г. № XI-V, 9)</i>
Итого в 1707 г.		1 центральный погост, 8 волостей с церковными погостами; 1 волость без церкви	9 церковных погостов	10 церквей	10 престолов: 2 — Преображения Спасова; 1 — Богоявления Господня; 1 — Успения пресв. Богородицы; 2 — Ильи Пророка; 1 — апп. Петра и Павла; 2 — св. Никола; 1 — св. Варвары.	

Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1722–1723 гг.:						
Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
1–2		I. Кижская треть — дворцовая	[Кижский погост]	+	1. Преображения Господня	I. Кижская треть <i>Новый храм — нынешняя Преображенская церковь Кижского погоста</i>
3		III. Тое ж [дворцовой Великогубской] трети Большаго приходу	Погост	+	14. Богоявления Господня 5. Пророка Ильи	II. Великогубская треть <i>В Великогубской волости новая церковь с двумя престолами</i>
4		IV. Дворцовая Лычноостровская волость	Погост	+	6. Св. ап. Петра и Павла	III. Того ж Кижского погоста Корелской трети
5	Санкт-Петербургская губерния, Олонечская провинция, Заонежские погосты	VI. Дворцовая Космозерская волость	Погост	+	10. Успения пресв. Богородицы	II. Великогубская треть
6		XI. Дворцовая Чеболашская Горская волость, а Горская <i>тоже</i>	Погост	+	9. Св. Николая чудотворца	III. Того ж Кижского погоста Корелской трети <i>Восстановление Чеболашской волости с новым названием и с новым церковным погостом, но с прежним престольным праздником</i>
7		XII. Дворцовая Мелогубская волость	Погост	+	11. Преображения Господня	III. Того ж Кижского погоста Корелской трети
8				–	–	

Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1722–1723 гг.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
9		XIII. Кижской трети дворцовая Сенногубская волость	Погост	+ —	12. Св. Николая чудотворца	I. Кижская треть
10		XIV. Дворцовая Типи-ницкая волость	Погост	+ —	13. Св. Пророка Ильи	II. Великогубская треть
11		XV. Дворцовая Яндомозерская волость	Погост	+ —	15. Св. великомученицы Варвары	II. Великогубская треть
12		XVI. Дворцовая Лижемская волость	Погост	+ —	16. Св. Николая чудотворца	III. Того ж Кижского погоста Корелской трети
13		XVII. Дворцовая Кузаранская волость	Погост	+ +	17. Рождества Пресв. Богородицы 18. св. вмчч. Георгия	III. Того ж Кижского погоста Корелской трети <i>Волость переведена из Толуйского погоста (см: Толуйский погост, перепись 1678 г. № II, 4, 7)</i>

Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1722–1723 гг.: Кижский погост						
1	II	III	IV	V	VI	VII
14		XVIII. Дворцовая Тубозерская волость	Погост	+ —	19. Рождества пресв. Богородицы —	III. Того ж Кижского погоста Корелской трети <i>Волость переведена из Толвуйского погоста (см.: Толвуйский погост, перепись 1678 г. № III, 5); к 1749 г. вошла в состав Шальского погоста; на конец XVIII в. — это Тубозерский приход Пудожского уезда</i>
Итого в 1722–1723 гг.		1 центральный погост, 10 волостей с церковными погостами	11 церковных погостов	12 церквей	14 престолов: 2 — Преображения Спасова; 1 — Богоявления Господня; 2 — Рождества Пресв. Богородицы; 1 — Успения пресв. Богородицы; 2 — Ильи Пророка; 1 — апп. Петра и Павла; 3 — св. Никола; 1 — св. Георгия; 1 — св. Варвары	

1	Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1749 г.: Кижский погост						Конец XVIII в.: уезд приход
	II	III	IV	V	VI	VII	
1-2		I. Кижский погост — государев дарев	Кижский погост	+	1. Преображения Господня	I. Кижская треть	Петрозаводский Кижский
3							
4	Новгородская губерния,	III. Государева Великогубская выставка	Погост	+	8. Св. пророка <i>Ильи</i>	II. Великогубская треть В Великогубской волости <i>возврат к прежней структуре погоста: Ильинская церковь</i>	Петрозаводский Великогубский
5	Олонецкий уезд,	IV. Государева выставка Лычноостровская	Погост	+	6. Свв. Апп. Петра и Павла	III. Того же погоста в Корелской трети	Петрозаводский Лычноостровский
6	Заонежские погосты	VI. Государева Космозерская волость	Погост	+	10. Успения преч. Богородицы	II. Великогубская треть	Петрозаводский Космозерский
7		XI. Государева Чеболажская волость, а Горская тож	Погост	+	9. Николая чюдотворца	III. Того же погоста в Корелской трети	Петрозаводский Горский
8		XII. Государева выставка Мелогубская	Погост	+	11. Преображения Господня	III. Того же погоста в Корелской трети	Петрозаводский Мелогубский

1	Переписные книги действительным и недействительным священно- и церковнослужителям 1749 г.: Кижский погост						Конец XVIII в.: уезд приход
	II	III	IV	V	VI	VII	
I-2							
9		XIII. Государева выставка Сенногубская	Погост	+	12. Николая чудотворца	I. Кижская треть	<u>Петрозаводский</u> Сенногубский
10		XIV. Государева Типиницкая волость	Погост	+	13. Св. Пророка Ильи	II. Великогубская треть	<u>Петрозаводский</u> Типиницкий
11		XV. Государева Яндомозерская выставка	Погост	+	15. Св. великомученицы Варвары	II. Великогубская треть	<u>Петрозаводский</u> Яндомозерский
12		XVI. Государева выставка Лижемская	Погост	+	16. Николая чудотворца	III. Того же погоста в Корелской трети	<u>Петрозаводский</u> Лижемский
13		XVII. Государева Кузарандская волость	Погост	+	17. Рождества Богородицы	III. Того же погоста в Корелской трети <i>Новая церковь с одним Пречистинским престолом</i>	<u>Петрозаводский</u> Кузаранский
Итого в 1749 г.		1 центральный погост, 9 волостей с церковными погостами	11 церковных погостов	11 церквей	11 престолов: 2 — Преображения Спасава; 1 — Рождества Пресв. Богородицы; 1 — Успения пресв. Богородицы; 2 — Ильи Пророка; 1 — апл. Петра и Павла; 3 — св. Николая; 1 — св. Варвары		11 приходов

Выводы

В XVI в. в Кижском погосте оформляется тот круг престольных посвящений и соответственно престольных праздников, который будет характерен для погоста и в дальнейшем, но с немаловажной и показательной «поправкой» — более быстрым распространением Никольских престольных праздников. В остальном циклы Спасских, Богородичных, Ильинских и Петропавловских престольных праздников останутся сбалансированными между собой (по количеству), несмотря на весьма интенсивный процесс образования в погосте все новых и новых полноценных волостей с церковными приходами. Монастырское почитание св. Троицы не получило в Кижском погосте распространения в качестве престольного праздника мирян. К середине XVIII в. Кижский погост пришел к церковно-приходскому принципу: 1 волость — 1 церковь — 1 приход — 1 престол. Данное структурное сопряжение волостного и церковно-приходского деления удержалось и к концу XVIII в. Несмотря на включение в состав погоста волостей из расформированного в первой четверти XVIII в. Толвуйского погоста, обширный Кижский погост демонстрирует количественную сбалансированность посвящений престолов церквей (и своих главных престольных праздников), достигнутую уже в середине XVII в.: св. Николая, Спасские, Богородичные, Ильинский, Петропавловский праздники. Новация того же времени — появление престольного праздника влмц. Варвары, довольно редкая в Заонежских погостах Варварьинская церковь сохранилась и к середине XVIII в. Но по-прежнему самым «популярным» на местах было посвящение церковных престолов св. Николаю.

К.Е. Коренева

НИЖЕГОРОДСКИЕ СВЯЩЕННИКИ — СОБИРАТЕЛИ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ

В последние годы неоднократно высказывалась мысль о том, что русские священники сыграли выдающуюся роль в собирании памятников народной культуры [Розов 2003: 11; Смолицкий 2004: 7]. К сожалению, эта мысль пока еще не нашла должного подкрепления исследованием конкретного материала, хотя первые шаги в этом направлении уже сде-

ланы. Так, переизданы, а частично опубликованы впервые материалы, собранные тремя русскими священниками: Е.А. Фаворским, протоиереем церкви в с. Павлове Нижегородской губернии, которому посчастливилось записать здесь прекрасно сохранившиеся былины, П.А. Флоренским, ученым, православным философом, и А.Н. Соболевым, магистрантом Московской духовной академии [Смолицкий, Кулагина 2004]. Но в то же время масса материала, собранного рядовыми священниками по всей России, остается еще без должной научной оценки, не написана история создания их собраний, во многом не опубликованы их материалы, да и имена этих священников-собирателей ничего не говорят современным исследователям.

В данной статье делается попытка раскрыть собирательскую деятельность священников Нижегородской губернии во второй половине XIX — начале XX в. О некоторых из них упоминается в очерке В.М. Потявина, посвященном собиранию и изучению фольклора Нижегородского Поволжья в XIX в. [Потявин 1960], но предметом специального рассмотрения их деятельность пока не становилась.

Собирание фольклорно-этнографических материалов в Нижегородской губернии, как и по всей России, развернулось широко в конце 40-х годах XIX в. и было связано с деятельностью Русского географического общества. Совершенно справедливо пишет А.И. Розов: «С момента организации Русского географического общества его анкеты, вопросники, программы, распространяясь по стране, доходили до сельских служителей церкви. Именно они становились основными информаторами РГО, собирая местные этнографические, фольклорные, историко-краеведческие и другие материалы» [Розов 2003: 27]. Так было и в Нижегородской губернии. Среди нижегородских корреспондентов РГО (а их насчитывается более 100) было только два помещика [Зеленин 1915: № 59, 89], три станowych пристава [Там же. № 2, 60], один исправник [Там же. № 55], все остальные — священники или люди духовного звания, как, например, иеромонах Макарий, профессор Духовной семинарии.

В конце 1840-х — начале 1850-х годов, когда собирательская работа на местах по всей России только развертывалась, отличие ее в Нижегородской губернии выражалось лишь в размахе. В материалах, присланных в РГО из Нижегородской губернии, названы фамилии более 50 священников. И это далеко не полный список, так как в архиве имеется еще около 40 рукописей, присланных без подписи, и есть все основания, судя по содержанию и другим фактам, считать их авторами тоже священников. Несколько рукописей носят сводный характер, и за автором, приславшим свод, стоит несколько собирателей.

Чем же объясняется особая активность нижегородцев? Вероятно, тем, что здесь ко времени развертывания работ РГО существовал повышенный интерес к истории края и была готовность заниматься сбором соответствующего материала, даже был накоплен в этой деятельности некоторый опыт. Интерес был сформирован прежде всего местной печатью — «Нижегородскими губернскими ведомостями» (НГВ), редактором которых в 1845–1850 гг. был П.П. Мельников (Печерский). Пристрастие газеты к истории края он выразил в обращении к читателям в первом же редактируемом им номере: «С любовью, которую имеет взрослый человек к памятникам своего детства, мы станем перебирать запыленные страницы древних хартий и извлекать из них черты общественной и частной жизни наших предков. С жаркой любовью к старине мы будем в холодные мертвенные буквы полуистлевших бумаг влагать душу живую. И если от этого душа читателя проникнется духом русской народности, если его сердце будет сильнее биться при чтении статей о временах давнопрошедших, мы стократ будем вознаграждены за свой труд» [НГВ. 1845. 5 янв. № 1: 1–2]. Исследование местного края в историческом освещении составило главнейшую задачу редакции.

Кроме П.П. Мельникова, в формировании интереса к историческому прошлому и народной культуре края определенную роль сыграл протоиерей, проф. Нижегородской духовной семинарии Макарий (Миролюбов). Николай Миролюбов, рязанец по происхождению, прибыл в Нижний Новгород в 1842 г. после окончания Московской духовной академии и защиты магистерской диссертации, назначенный в семинарию для преподавания ряда дисциплин. Вскоре (1846 г.) он примет монашество и станет иеромонахом Макарием. Под этим именем он будет известен затем как православный историк, писатель, ректор двух духовных семинарий, в разные годы своей жизни он возглавит несколько епархий. В Нижнем Новгороде, попав в атмосферу живейшего интереса к историческому прошлому края, проф. Макарий включился в работу по изучению церковных древностей, истории монастырей и храмов, через сеть корреспондентов из сельских священников он собирал материал по народным религиозным воззрениям и попутно по фольклору. Собранный материал он отправлял в РГО, где за активную деятельность был избран членом-сотрудником.

Проф. Макарием была составлена программа для сбора исторических сведений и с одобрения архиепископа Иакова разослана по всем приходам и церквям, о чем сообщается в приписке к одной из рукописей

Макария, хранящихся в архиве РГО [Зеленин 1915: № 92]¹. Д.К. Зеленин предполагал, что имеющиеся в Архиве рукописи по истории храмов (их около 40) являются ответами на программу проф. Макария [Там же. № 92]. Рукописи в большинстве своем присланы без подписи авторов и не датированы. Д.К. Зеленин предположительно относил их к 1850-м годам («Писано, вероятно, в 1850-х годах»), но одна из них [Там же. № 6] имеет более точную дату — 1848 г. Поскольку ответы на программу составлялись фактически в одно время, этим годом можно датировать и остальные. Датировка косвенно подтверждается сведениями, содержащимися в упомянутой приписке, о том, что описания городов Нижегородской губернии, составленные «согласно с этой программой», были напечатаны в НГВ в 1849 и первой половине 1850 гг. [Там же. № 92]².

Текст программы проф. Макария не обнаружен, но, судя по содержанию ответов, она включала вопросы о местоположении села, его владельцев, храме и его истории и местных достопримечательностях. Последнее некоторые корреспонденты понимали как достопримечательности природные и сообщали об урочищах, буграх-«марах», озере, провале, остатках дубового леса, пронесшейся буре и т.п. Другие достопримечательностью сочли знаменательные события, затронувшие село, и сообщали о пугачевщине, бунте крестьян и убийстве управляющего и т.п. Вероятно, в программе предлагалось приложить план селения и рисунок храма, что многие составители описания и сделали [Там же. № 6, 23–25, 30, 32, 35–37, 39 и др.].

Программа проф. Макария, таким образом, своим содержанием не пересекалась с этнографической программой РГО, распространяемой в 1848–1849 гг. Скорей всего, она создавалась независимо от нее и, возможно, даже до нее. В целом программа была в русле тех историко-краеведческих очерков, что публиковались в Нижегородских губернских ведомостях до 1848 г. [Мельников 1845; Пискарев 1846 и др.].

Д.К. Зеленин предполагал, что программа содержала и вопросы о суевериях. По поводу упоминаемой уже приписки он писал: «Заметка <...> проливает свет на происхождение ряда описанных нами выше и ниже рукописей с сведениями о сельских храмах и *суевериях*» (курсив мой. — К.К.) [Зеленин 1915: № 92]. Анализ ответов не подтверждает это

¹ Известный собиратель древностей А.А. Титов, публикуя «Статистическое описание церквей г. Арзамаса» протоиерея И. Сахарова, составленное по программе, называет ее «предписанием» епископа Иакова [Статистическое описание церквей г. Арзамаса 1888]. Возможно, программа проф. Макария шла от лица епископа.

² А.А. Титов называет точную дату рассылки программы — 22 октября 1848 г. [Статистическое описание церквей г. Арзамаса 1888].

предположение. Программа не содержала вопросов о местных обычаях, обрядах, фольклоре, но, излагая историю селения, некоторые авторы попутно приводили ценные сведения фольклорно-этнографического характера, например об этническом составе населения, упоминали предания, легендарный материал. Например, в описании с. Кочкурова сообщается, что в нем раньше проживала мордва, но она ушла в Симбирскую губернию, основав там одноименное селение [Там же. № 6], мордва как предшественница русских называется в описании с. Шарголи Нижегородского уезда [Там же. № 25]. В описании с. Покров Сергачского уезда упоминается о «нехристи», «неруси» как первопоселенцах [Там же. № 23].

В приводимых преданиях нашли отражения помещичьи переселения крестьян, характерные для юга губернии. Так, сообщается, что жители одной из улиц в с. Шарголи считаются рязанцами, привезенными сюда помещиком [Там же. № 25]. С. Архангельское Сергачского уезда считается заселенным вторично крестьянами соседних деревень после того, как за убийство управляющего помещик отправил местных крестьян в Сибирь [Там же. № 20]. Отражается в преданиях захват крестьянами свободных земель: с. Туманово Арзамасского уезда будто бы основано беглецами из с. Водоватово того же уезда [Там же. № 33], а Гари — выходцами из с. Атемасово и Кужендеево Ардатовского уезда [Там же. № 34]. Представлены в описаниях топонимические предания, в которых, как правило, название производится от имени первопоселенца: Таможниково в Нижегородском уезде будто бы названо по имени крестьянина Таможки, имевшего когда-то на месте села пчельник [Там же. № 39], с. Шпилево — по прозвищу (Шпиль) поселившего здесь первого мужика [Там же. № 41].

Ответы на программу иеромонаха Макария были получены из всех уездов губернии, более того — из нескольких селений каждого уезда. Например, в РГО поступили рукописи из шести сел Сергачского уезда, шести — из Княгининского, пяти — из Макарьевского. Активность священников отчасти объясняется тем, что программа воспринималась как «предписание»¹. Но каковы бы ни были обстоятельства составления описаний, благодаря программе проф. Макария к собирательской историко-краеведческой работе приобщился широкий круг нижегородских священников².

¹ Заметим, что священники, составившие описание храмов по программе проф. Макария, как правило, не участвовали в сборе сведений по программе РГО, вероятно, считая «предписание» уже выполненным.

² Некоторые материалы, в основном касающиеся истории городов [Балахна 1849; Город Василь 1850 и др.], были переданы затем Мельникову для публикации в НГВ, остальные отправлены в РГО, вероятно, проф. Макарием.

Деятельность иеромонаха Макария как собирателя краеведческих материалов не ограничилась сбором сведений по истории сел и храмов. Его интересовали также крестьянские «религиозные обычаи», «суеверия и предрассудки», как формулировал он сам сферу своих интересов. В предисловии к одной из рукописей он пояснял, что цель сбора этих сведений сводилась к тому, чтобы познакомить с местными суевериями воспитанников духовной семинарии [Там же. № 97], т.е. подготовить их к тому, с чем они столкнутся на месте будущей работы.

В архиве РГО хранится несколько рукописей проф. Макария, представляющих собой поуездное описание «суеверий» и «религиозных обычаев»: «Этнографические записки о религии жителей Балахнинского уезда» [Там же. № 71], «Религиозные обычаи и суеверия в Горбатове и Княгинине с их уездами» [Там же. № 98]; «Этнографические записки о жителях города Семенова и его уезда» [Там же. № 78], а также написанная на их основе обобщающая работа «О религиозных обычаях и предрассудках в Нижегородской губернии» [Там же. № 97]. Его поуездные описания явно носят сводный характер и основываются на более конкретных материалах, относящихся к отдельным селениям или приходам, сделанным, вероятно, сельскими священниками.

Возникает вопрос о том, чем руководствовались непосредственные собиратели. Можно предположить, что, кроме программы по истории сел и храмов, была составлена и разослана еще одна программа — о религиозных обычаях. Но более вероятно другое. Сельские священники, получив программу РГО из консистории, воспринимали ее опять же как «предписание», своего рода директиву. Не случайно некоторые описания имеют подписи всего причта. Поэтому, составив описание, некоторые отправляли его непосредственно своему начальству — в консисторию, возможно, на имя человека, который занимался рассылкой программ. Есть подтверждающий пример: описание, выполненное свящ. Василием Райковским, в «преуведомлении» имеет адресат: «Нижегородского Благовещенского собора протоиерею и кавалеру Павлу Лебедеву» [Там же. № 93]. Часть материалов, оказавшихся таким образом в консистории, могла быть передана проф. Макарию, а он систематизировал все по содержанию (лингвистический, фольклорно-этнографический), темам или жанрам (верования; песни; загадки и пословицы; предания об Иване Грозном и т.п.). Так появились перечисленные выше его рукописи с материалами «религиозных обычаев» и «суеверий», а также «Собрание пословиц и загадок...» [Там же. № 91], «Собрание русских песен...» [Там же. № 86]. Отдельно были выделены материалы о говорах, имеющиеся в описаниях, составленных по программе РГО: «Этнографиче-

ские разговоры в Горбатовском уезде» [Там же. № 99] и «Этнографические разговоры в Нижегородском уезде» [Там же. № 100].

Все работы проф. Макария, являясь сводами, содержат обширный материал, конечно, превышающий тот, что имеется в описаниях, сделанных священниками-собираателями по отдельным селениям. Его «Собрание песен...» содержит, например, только хороводно-игровых песен — 53, свадебных — 23, кроме того, есть еще немного песен, обозначенных как «употребляемые в пирах и компаниях и в других случаях веселия». В собрании пословиц и загадок 233 текста, и особо богата материалом обобщающая рукопись «О религиозных обычаях и предрасудках в Нижегородской губ.» [Там же. № 97]: в ней более 260 текстов (приметы, поверья, заговоры, описание ритуалов, запреты разного рода, христианские легенды и пр.).

К сожалению, проф. Макарий, систематизируя материал, не давал его географических привязок ни к селениям в поездных описаниях, ни даже к уездам в описаниях общегубернских, что затрудняет или даже исключает возможность использования этих материалов при исследовании локальных традиций внутри Нижегородского региона. К тому же он не сохранил фамилий собирателей¹, утрачены и первичные описания, использованные им. В этой ситуации особую ценность приобретают имеющиеся в архиве РГО записи самих священников.

Как уже было сказано выше, по данным архива РГО восстанавливаются фамилии более 50 нижегородских корреспондентов-священников, откликнувшихся на призыв РГО и приславших свои этнографические описания. Это люди разного возраста, но сходных биографий²: все родились в сельской местности, все происходят из семей служителей церкви. Были среди них сыновья пономарей (Е.А. Световидов, М.И. Яворский), дьячков (Р.И. Вербицкий, И.Я. Кастальский, А.В. Крылов, Н.А. Лавров, Ф.Д. Любимцев, В.А. Покровский, В.И. Райковский), дьяконов (А.Е. Бутурлин, И.Д. Орфелинов, В.И. Орлов, М.Г. Покровский, К.А. Северов), но большинство — сыновья священников (Ф.А. Виноградов, В.М. Георгиевский, В.И. Нарбеков, В.Д. Страгородский, Н.А. Успенский, Е.А. Фаворский, Г.А. Фиалковский, И.Н. Флеров, А.Ф. Цедровский). Все окончили сначала уездные училища, затем с аттестатами первого или второго разряда — Нижегородскую духовную семинарию, большинство по

¹ Большинство своих рукописей Макарий посылал в РГО также без подписи, но авторство его легко восстанавливается по почерку, что и сделал Д.К. Зеленин при описании рукописей архива.

² Биографические сведения удалось разыскать по клировым ведомостям Нижегородской епархии, хранящимся в Центральном архиве Нижегородской области (ЦАНО).

классу богословия. Все после окончания были рукоположены в дьяконы или священники и разъехались по сельским приходам, некоторые священствовали там по 30–40 лет до кончины.

Ко времени записи материалов самым молодым (Ф.А. Виноградову, А.А. Садовскому, М.В. Доброзракову, В.И. Райковскому, А.Е. Бутурлину) было по 26–27 лет, большинству за 30. Откликнулся на призыв и пожилой П.С. Смирнов, протоиерей церкви с. Воскресенское Макарьевского уезда, находящийся уже за штатом. Ему было в это время 72 года, причем за работу он принялся с энтузиазмом. «Я, услышав глас <...>, в дремоте и молчании не могу остаться: но беру перо и покушаюсь от многих вопросов, хотя бы на редкие, сделать некоторые очерки, и вопль мой к вам да придет, да последние мои минуты могут быть милому моему отечеству, хотя единою строкою, годны, а старости и дряхлости моей целебны» [РГО, XXIII Нижегородская губ. № 82] — писал он в сопровождении своих материалов.

Названные священники-корреспонденты успели послужить в своих приходах по несколько лет и прекрасно знали материал, который описывали. Крестьянский быт они наблюдали ежедневно, и быт их самих мало чем отличался от крестьянского. В этом отношении показательны слова в некрологе на смерть священника с. Василев Майдан Лукояновского уезда, принимавшего участие в собирании фольклора, Г.Н. Гуляева, сказанные таким же священником, его соседом. Автор некролога отметил, что отец Григорий, сын бедного сельского псаломщика, вырос в нужде. В материальных трудностях прошли и 42 года его жизни в с. Василев Майдан, куда он был рукоположен священником после окончания Нижегородской духовной семинарии. «Приход был бедный, и приходилось часто испытывать нужду, но ничего не заставило его оставить свой первый приход. Прожив более 40 лет среди одной паствы, покойный отец Григорий настолько привык к ней и сроднился с радостями и нуждами своих прихожан, что поистине жил с ними одной жизнью. Он прекрасно знал крестьянское хозяйство и сам всю жизнь в приходе вел свое домашнее и полевое хозяйство, стараясь при этом улучшением своего хозяйства дать пример и крестьянам. Когда был помоложе, сам своими руками сеял семена в поле, пахал землю, возил иногда дрова и воду, словом не чуждался и не боялся никакой работы» [Н-кий 1903: 823].

Некоторым священникам ко времени составления этнографических описаний пришлось поработать в различных селениях и даже в разных уездах. Среди старших по возрасту уже были благочинные, под надзором которых находилось несколько приходов. Кроме того, все знали традицию тех мест, где прошло их детство и юность. Все это да-

вало возможность через сравнение почувствовать местную специфику, поэтому многие в своих описаниях стремились очертить границы той территории, которую характеризуют. Например, свящ. М. Покровский представил в РГО «Описание жителей северной и восточной сторон Арзамасского у. по дороге из Арзамаса в Симбирск» [Зеленин 1915: № 72], свящ. В. Покровский описывает «этнографию сел: Ачки, Кладбищ, Ключева, Богородского и Кузьминок с включением г. Сергача» [Там же. № 8]. Или внутри территории, которую характеризуют, авторы выделяют группы населения, различающиеся говором и обычаями. Так, Н. Успенский приводит «народное подразделение» Семеновского уезда: Монастырщина, Мещера, Чисть и т.п. [Там же. № 81]; свящ. А. Смирнов выделяет в Княгининском уезде «запьянских» (за р. Пьяной) и «заволжских» [Там же. № 83].

Рукописи, присланные в РГО, содержат сходный материал, поскольку выбор определялся программой, но они не равноценны по количеству и качеству записи. Одни авторы ограничились краткими ответами, другие дали подробные описания, охватив широкий круг вопросов крестьянского быта и крестьянской культуры. И все-таки все описания, выполненные священниками, ценны, потому что в совокупности создают картину традиционной культуры в том состоянии, в каком она находилась в середине XIX в. По характеру материала, полноте и качеству выделяются записи священников Н.А. Лаврова (с. Алистево Нижегородского уезда), А.Е. Бутурлина (с. Сурадево Княгининского уезда), В.А. Покровского (с. Ачка Сергачского уезда), В.И. Райковского (с. Кстово Нижегородского уезда), П.С. Смирнова (с. Воскресенское Макарьевского уезда) и, конечно, Е.А. Фаворского — единственного, кому удалось записать былины (он отправил материалы в отделение языка и словесности Академии наук [Смолицкий, Кулагина 2004: 12–59]).

Большинство священников после отправки материалов в 1848–1850 гг. к собиранию фольклора не возвращались, но некоторые сотрудничали с РГО в течение ряда лет. Например, А.Е. Бутурлин — один из самых активных нижегородских корреспондентов. Он собирал фольклор в течение пяти лет (1849–1854) и представил в общей сложности четыре рукописи объемом в 164 страниц [Зеленин 1915: № 64, 137, 149, 152]. В собрании Бутурлина находятся произведения разных жанров, но основным же его пристрастием как собирателя были малые тексты (пословицы, поговорки, загадки, присловья и т.п.), которые он умел подать в бытовом, историческом и обрядовом контексте.

Новая волна обращения людей духовного звания к собиранию фольклорно-этнографических сведений приходится в Нижнем Нов-

городе на последнюю треть XIX в., и связана она с деятельностью известного нижегородского краеведа, этнографа, литератора, председателя Губернской ученой архивной комиссии А.С. Гациского. Он издавал «Нижегородский сборник», в котором печатались материалы по этнографии края, и привлек к краеведческой работе людей разного социального положения, в том числе и служителей церкви. Их круг не был так широк, как в середине XIX в., но интерес к истории края, фольклору и этнографии у них был более определенным и устойчивым.

Среди тех, кто вложил свою лепту в собирание фольклора в эти годы, были, с одной стороны, как и прежде, рядовые сельские священники, с другой — высокообразованные люди, церковные историки, писатели. К последним можно отнести П.А. Альбицкого (1862–1922). Сын сельского дьячка, он окончил Казанскую духовную академию (1886), получил звание кандидата богословия, священствовал и занимался педагогической работой сначала в Самарской губернии, потом в Нижнем Новгороде. Альбицкий был действительным членом Нижегородской ученой архивной комиссии с первых дней ее создания. Много печатался. Круг его интересов был широк, и собирание фольклора составляло часть его краеведческой работы. Записи он вел у себя на родине — в с. Кладбищи Сергачского уезда, фольклорную традицию которого знал с детства. На страницах «Нижегородских губернских ведомостей» Альбицкий опубликовал большую подборку песен разных жанров [Альбицкий 1887], тексты рукописных пчеловодческих заговоров [Альбицкий 1887а], а также очерк «Сергачские медвежатники. Из истории отхожих промыслов» [Альбицкий 1887б], в котором дал описание представлений и приговоры медвежатников.

К такому же кругу собирателей принадлежит Аполлон Федорович Можаровский (1841–1900), магистр богословия, педагог, краевед. Получив духовное образование (окончил Казанскую духовную академию), он оставался светским человеком, но всю жизнь преподавал в духовных учебных заведениях и занимался историей церкви. Он являлся действительным членом Общества археологии, истории и этнографии Казанского университета, членом-соревнователем Общества истории и древностей российских при Московском университете, принимал активное участие в работе Нижегородской губернской ученой архивной комиссии.

Его краеведческие исследования в Нижнем Новгороде касались главным образом истории отдельных сел и приходов. В исторических очерках Можаровский часто приводил местные предания. Разнообразный фольклорный материал содержится в его статье «Сергачская Ачка в

этнографических рамках» [Можаровский 1893]: описание святок, в том числе гаданий и новогодних обходов домов (сбор кокурок), кулачных боев, тексты заговоров, с ними связанных, поверья о колдунах и знахарях, обережные средства от «напуска»; там же приведено апокрифическое сказание «12 пятниц».

Непосредственно по месту своего жительства и службы записи фольклора и этнографических сведений вели в это время священники М. Поспелов, Г. Гуляев, Т. Доброзраков и А. Борисовский, все они были корреспондентами А.С. Гацкого, печатались в «Нижегородском сборнике».

Благодаря деятельности священников в XIX в. был собран большой фольклорно-этнографический материал. Можно говорить, что их записи являются основным источником для характеристики нижегородской фольклорной традиции в XIX в.

Для некоторых собирателей запись фольклорно-этнографических материалов в Нижегородской губернии стала школой, которая готовила их для этнографических исследований в других регионах. Так, В.И. Вербицкий (1827–1890), сын дьячка с. Федяково Нижегородского уезда, выпускник Нижегородской духовной семинарии, в бытность свою учителем в с. Азрапино Лукояновского уезда предоставивший в РГО рукопись «Этнографическое описание с. Азрапина Лукояновского у. ...» [Зеленин 1915: № 96] и опубликовавший статью «Описание обрядов, соблюдаемых при свадьбах с. Азрапина Лукояновского у.», оказавшись в Сибири в составе Алтайскую миссии, занялся этнографией и языками местных народов. Он публиковал в Томских губернских ведомостях фольклор, который, возможно, сам записывал, написал «Краткую грамматику алтайского языка» (Казань, 1869), «Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка» (Казань, 1884) и ряд этнографических трудов [Вербицкий 1893].

Позднее, уже в 1890-е годы, нижегородец А.М. Александров, выходец из семьи церковного служителя, выпускник Казанской духовной академии, записывавший фольклор у себя на родине [Потявин 1960], оказавшись тоже в Сибири, в Приангарье, записывал фольклор и там (в с. Рыбном Енисейского округа и с. Михайлевское Каннского округа). Тексты былины и нескольких исторических песен в его записи были опубликованы в «Живой старине» (1897, Вып. 1: 101–105), остальные сибирские материалы хранятся в архиве РГО (Зеленин 1915: № 148).

Материалы, собранные священниками, к сожалению, в большинстве своем не опубликованы, и о них мало известно.

Библиография

Альбицкий П. Народные песни, записанные в селе Кладбищах Сергачского уезда // НГВ. 1887. № 37, 39, 40, 43, 44, 46, 48.

Альбицкий П. Народные верования, относящиеся к пчеловодству // НГВ. 1887а. № 10.

Альбицкий П.А. Сергачские медвежатники. Из истории отхожих промыслов // НГВ. 1887б. № 7.

Балахна. Исторический очерк // НГВ. 1849. № 69–71; 1850, № 1–2, 4–5.

Алтайские иногородцы: Сб. этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В.И. Вербицкого. М., 1893.

Город Василь. Исторический очерк // НГВ. 1850. № 19–22, 31.

Зеленин Д.К. Описание рукописей Уч. архива имп. Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2. (XXIII Нижегородская губ).

Мельников П. Городецкие церкви // НГВ. 1845. № 89.

Можаровский А.Ф. Сергачская Ачка в этнографических рамках // НГВ. 1893. № 41, 45, 50.

Свяц. А. Н-кий // Нижегородские епархиальные ведомости. 1903. № 23. С. 823.

Пискарев П. Описание Троицкого Макарьевского Желтоводского второклассного мужского монастыря // НГВ. 1846. № 49–50.

Потявин В.М. Собрание и изучение фольклора Нижегородского Поволжья в XIX в. / Народная поэзия Горьковской области / Сост. и ред. В. Потявин. Горький, 1960. Вып. 1. С. 371–432.

Розов А.И. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.

Смолицкий В. Священники записывают фольклор // Православные священники — собиратели русского фольклора: Е.А. Фаворский, А.Н. Соболев, П.А. Флоренский / Сост. В.Г. Смолицкий, А.В. Кулагина. М., 2004. С. 7–11.

Православные священники — собиратели русского фольклора: Е.А. Фаворский, А.Н. Соболев, П.А. Флоренский / Сост. В.Г. Смолицкий, А.В. Кулагина. М., 2004.

Статистическое описание церквей г. Арзамаса, составленное в 1848 г. протоиеромонахом И. Сахаровым. [Предисловие А.А. Титова] // НГВ. 1888. № 5.

**КОМИ ЛЕГЕНДА О СОТВОРЕНИИ МИРА ИЗ АРХИВА РЭМ:
ФИННО-УГОРСКИЕ
И ВОСТОЧНО-СЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ**

В.А. Лапин, характеризуя творческую биографию Т.А. Бернштам, назвал ее **«универсальным исследователем русской традиционной культуры»**, отметив при этом многогранность и широту ее исследовательских изысканий, в которых соединились теоретические и практические разработки различных отраслей гуманитарных дисциплин — этнография, диалектология, этнолингвистика, фольклористика, искусствоведение и др. [Лапин 2008: 67]. В последние десятилетия основным направлением ее творческой деятельности стало изучение народного православия, различным аспектам которого были посвящены ее статьи и монографии 2000-х годов [Бернштам 2000, 2005а, 2005б].

К числу работ этого направления относится также статья «Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия». В ней на основе изучения архивных и литературных источников рассматриваются литературные источники (Священное Писание, апокрифические книги) восточно-славянских дуалистических легенд о сотворении мира [Бернштам 2002: 250–299].

Даная тема представляет особый интерес в связи с проблематикой генезиса и эволюции космогонических дуалистических легенд (происхождение и ареал бытования), которые бытовали в финно-угорской и восточно-славянской фольклорной традиции, а также в памятниках древнерусской письменности, в частности в апокрифе о Тивериадском море.

Среди исследователей сложились различные точки зрения о происхождение этих легенд. Представители русской мифологической школы считали эти легенды исконно славянскими, связывая их со славянским мифом о Белобогe и Чернобоге. Другие предполагали финно-угорские, урало-алтайские основы этих легенд [Кузнецова 1998: 3–7].

В последние десятилетия вышло несколько фундаментальных исследований, посвященных данной теме [Кузнецова 1998; Белова 2004].

Проблематика генезиса и эволюции космогонических дуалистических мифов в финно-угорской среде в последнее время получила разработку в работах В.В. Напольских [Напольских 1990а: 5–21; 1990б: 65–74].

В настоящей статье мы остановимся на записи одной малоизвестной коми-зырянской дуалистической легенды для выявления ее структуры в сопоставлении с аналогичными опубликованными и текстологическо-го анализа различных ее сюжетно-композиционных линий. Рукопись с текстом этой легенды хранится в материалах «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева (Российский этнографический музей), куда она поступила в 1897 г. от И. Суворова из Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии под названием «Взаимопомощь. Легенда о сотворении мира. Детские игры»

Наряду с легендой о сотворении мира в рукописи (общий объем 19 листов), как явствует из заголовка, содержатся сведения о помочах (л. 1–6) и детских играх (л. 9–19) сысольских коми-зырян (Койгородок, Ужга, Грива, Палауз, Пыелдино, Визинга, Межадор, Иб, Пажга). О космогонической легенде И. Суворов сообщает, что записал ее в 1895 г. от старушки-старообрядки во время летних каникул в селе Савинобор Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. Текст легенды приводится И. Суворовым на языке оригинала (печорский диалект коми языка), здесь же дается перевод на русский, выполненный самим собирателем. Легенда представляет собой контаминацию различных бытовавших среди коми-зырян апокрифических сюжетов, сведенных в единую сюжетно-повествовательную композицию. Из ныне известных текстов это наиболее ранняя запись коми-зырянской космогонической легенды и, собственно, единственный дореволюционный текст на коми языке.

Первые публикации текстов коми дуалистических легенд появились в начале XX в. В 1903 г. в журнале «Этнографическое обозрение» была опубликована статья В.П. Налимова «Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян», в которой приведены тексты пяти космогонических мифов коми [Налимов 1903: 80–82].

Во время Первой мировой войны Д. Фокошем-Фуксом от пленных коми солдат был записан обширный фольклорный материал, в том числе и несколько сюжетов космогонических мифов [Fokos-Fuchs 1951].

Еще несколько дуалистических легенд было опубликовано в 1920-е годы (В.П. Налимов, А.С. Сидоров, П.Г. Доронин). Корпус записанных космогонических легенд неоднороден по материалу, фрагментарен, многие из них не содержат данных о месте записи и об информантах. Их большинство, по сути, представляют пересказы на русском языке оригинальных вариантов коми текстов. В некоторых из них явно ощущается «литературность» (авторская обработка фольклорных текстов). Это в первую очередь касается текстов П.Г. Доронина.

Первые исследователи (В.П. Налимов, А.С. Сидоров, А.Н. Грен, П.Г. Доронин) использовали тексты этих космогонических легенд прежде всего в качестве этнографических источников при реконструкции пережитков языческого мировоззрения коми-зырян. Первым обобщающим и специальным исследованием, в котором анализировался весь корпус известных к тому времени космогонических текстов, стала работа Ф.В. Плесовского «Космогонические мифы коми и удмуртов» [Плесовский 1972: 32–45.]. В ней автор попытался сравнить фольклорные тексты двух близкородственных народов — коми и удмуртов, выявить их генезис и эволюцию. По мнению Ф.В. Плесовского, эти мифы возникают в пермский период общности этих народов, но они еще не имели дуалистического характера. Возникновение дуализма в мифологии коми и удмуртов он связывает с эпохой патриархата, наступившего после распада пермской общности. Дальнейшая эволюция этих мифов, согласно Ф.В. Плесовскому, связана с влиянием на них богомильских (апокрифических) и библейских легенд [Плесовский 1972: 44–45].

В 1990–2000-е годы выходит ряд работ П.Ф. Лимерова, посвященных данной теме [Лимеров 1998: 3–25; 2002: 4–15; 2005], в которых, опираясь на исследования В.В. Напольских и В.С. Кузнецовой, автор пытается систематизировать космогонические мифы коми, соотнести их с аналогичными текстами других финно-угорских народов и определить их место в финно-угорской фольклорной традиции. Космогоническая коми-зырянская легенда из Тенишевского архива в работах Ф.В. Плесовского и П.Ф. Лимерова не упоминается. По всей видимости, данный текст им был неизвестен.

Легенда имеет несколько сюжетов-эпизодов: сотворение земли; свержение с неба сатаны; сотворение человека; грехопадение человека и изгнание его из рая; строительство Вавилонской башни и смешение языков.

Основной частью сюжета о сотворение суши является рассказ о нырянии птицы на дно моря за песком и творение из него суши. В этом рассказе сообщается, что некогда жили два брата — голубь и гоголь. По просьбе голубя гоголь опустился под воду за песком, чтобы создать из него сушу. Вознамерившись получить главенство над братом, он утаил принесенную землю, чтобы сделать из нее сушу для себя. Но утаенный им песок стал расти в клюве и в когтях и душить его. Тогда гоголь стал умолять своего брата, чтобы он избавил его от разраставшегося у него в клюве песка. Голубь выполнил просьбу гоголя, и они вместе стали творить сушу. Однако гоголь вновь предпринял попытку возвыситься

над своим братом, и тогда голубь сверг гоголя с неба и стал голубь Богом (*Ен*), а гоголь — сатаной (*Омӧль*)¹, хозяином бесов.

В этой легенде функциональная роль демиургов в сотворении мира обозначена оппозицией сухопутной птицы (голубь) и водоплавающей (гоголь). Голубь, местом обитания которого является суша, не обладает качествами, чтобы самостоятельно достать со дна океана землю, и поэтому вынужден обратиться к водоплавающей птице (гоголю). На первом этапе творения голубь вынужден выполнять пассивную роль. Когда же гоголь пытается самостоятельно сотворить сушу из добытого им со дна моря песка, то выясняется, что он не обладает необходимым для этого творческим потенциалом: земля начинает разрастаться у него в клowie, и процесс творения приобретает угрожающий, хаотичный характер. Лишь вмешательство голубя позволяет упорядочить процесс творения суши.

Таким образом, роль каждого из демиургов в сотворении суши строго очерчена: гоголь достает материал для творения (песок), голубь образует из него сушу. На таких паритетных началах в идеале должно было бы осуществляться сотворчество двух демиургов, но оно раз за разом нарушается из-за их соперничества.

В некоторых коми легендах такая явная оппозиция наземной птицы и водоплавающей отсутствует. Так, в тексте, приведенном В.П. Налимовым, демиургами являются два брата голубя. Первоначально, сообщается в легенде, был мрак и туман, и не было ни одного живого существа, кроме сизого голубя. Спустя некоторое время он встретил другого голубя, и им приходит мысль изведать дно мрака и тумана, для чего они начинают поочередно нырять: первый достал со дна мрака землю, которая превратилась в острова и покрылась растительностью; второй смог достать только тину и стал завидовать более удачливому брату. Первый голубь, сообщается далее в легенде, был *Ен*, существо могущественное; второй — *Омӧль*, существо слабосильное. Все, что созидал *Ен*, *Омӧль* старался испортить, в том числе и человека: мазал его слюной, чтобы лишить дара речи (способности говорить). Следствием такого поведения стало его изгнание *Еном* [Налимов 1903: 80].

Анализируя текст этой легенды, П.Ф. Лимеров отмечает, что орнитоморфный образ демиургов (голуби), по всей видимости, сложился под влиянием христианства [Лимеров 1998: 13].

¹ В коми мифах верховные демиурги, творцы природы. Функциональное соответствие этим божествам в христианской книжной традиции — Бог (Всевышний) и дьявол (Сатана). Об этимологии терминов *Ен* и *Омӧль* см. работу П.Ф. Лимерова [Лимеров 2002: 12].

В ряде других мифов один из демиургов представлен в образе гагары. В легенде, записанной А.С. Сидоровым, земля достается со дна первичного океана гагарой-*Омӧлем*. Затем *Ен* и *Омӧль* начинают создавать небо и землю. Небо, согласно этой легенде, имеет семь этажей: нечетные небеса созданы *Еном*, а четные — *Омӧлем*. При этом каждое небо имеет один из цветов радуги. Во время создания неба между творцами начинается соперничество, и их столкновение заканчивается тем, что Земля достается сильнейшему — *Ену*. Тогда *Омӧль* обращается к *Ену* с просьбой дать ему отверстие в земле, величиной с дырку, остающуюся от забивания в землю кола. *Ен* удовлетворяет желание *Омӧля*. После этого *Ен* создает все живые существа, полезные для человека, а из отверстия в земле, доставшегося *Омӧлю*, выходит несметное количество гадов, насекомых, червей [Сидоров 1928: 162].

В некоторых легендах орнитоморфный образ демиургов исчезает. Так, в одной из них, записанной А.С. Сидоровым, демиурги (*Ен* и *Омӧль*) предстают в образах людей. Но в связи с необходимостью достать со дна моря землю *Ен* превращает своего спутника (*Омӧля*) в гагару, которая ныряет и достает ее. Из этой земли Творец (*Ен*) и создает сушу и обитающих на ней полезных существ. *Омӧль*, согласно тексту этой легенды, получает от *Ена* лишь дырочку от воткнутого кола, из которого тот вывел всякую вредоносную для людей тварь [Лимеров 1998: 8–9].

В другой космогонической легенде, записанной П.Г. Дорониным и носящей явно литературный характер, демиурги представлены в образе лягушек, а первоначальный мир — в виде болота с кочками. Из этого болота вылезли две лягушки: слепая и глупая стала называться *Еном*, а зрячая, более хитрая — *Омӧлем*. Между ними развернулась борьба за первенство. Спустя некоторое время *Ен* создал небо, куда через небольшую дыру он впустил голубей. Но *Омӧлю* с помощью ворон удалось уничтожить всех, за исключением одного, который спустился в мир и принес *Ену* тину. Ворон, посланный *Омӧлем*, сумел вырвать тину у голубя, но в самый последний момент *Ен* сумел схватить ворона и заставил того выпустить из клюва тину. Из неё образовалось суша, а из воды — моря и океаны [Мифология 1999: 415–417; Фольклор 1938: 39–40].

Эти космогонические легенды находят параллели в финно-угорской и славянской фольклорной традиции и являются вариантами известного сюжета мифа о ныряющей птице (далее — МНП).

В.В. Напольских в качестве структурообразующих выделяет в нем следующие темы: акт ныряния; добывание из-под воды не всей земной тверди, а крохотного кусочка, из которого затем вырастает суша; водоплавающая птица в роли ныряльщика. МНП, содержащий все три основ-

ные темы, зафиксирован у северных русских, карел, мордвы, марийцев, коми, манси, хантов, венгров, ненцев, энцев, нганасан, юкагиров, эвенков, нанайцев, якутов, долган, алтайцев, хакасов, бурят, кетов, калифорнийских пенути, западных моно, неветти, западных алгонкинов, сиу, арикара [Напольских 1990а: 8]. По мнению В.В. Напольских, в верхнем палеолите в Сибири бытовала версия, которую он обозначает как МНП₀: на дно первичного океана за землей ныряют разные крупные птицы, но неудачно; последней ныряет самая маленькая; ей и удается достичь дна и принести крупинку земли, из которой возникает суша (успех самого слабого персонажа, отмечает В.В. Напольских, как бы подчеркивает его особую, нефизическую силу) [Там же: 9].

В Северную Америку МНП₀, по мнению В.В. Напольских, попал вместе с предками калифорнийских пенути, западных моно, неветти, западных алгонкинов, сиу, арикара и прошел весьма сложную эволюцию: место птиц в ряде случаев заняли звери (бобер, выдра, ондатра) и другие животные (лягушка, черепаха) [Там же: 9].

В Европе и Азии, по реконструкции В.В. Напольских, на основе МНП₀ сложилась новая версия — МНП₂: за землей в первичный океан ныряет сначала гагара, но неудачно (порой просто отказывается нырять); затем ныряет птица типа утки (виды варьируют, но, если в мифе есть противостояние гагары и другой птицы, землю никогда не приносит гагара) и добывает землю. Таким образом, место большой, но неудачно ныряющей птицы МНП₀ в МНП₂ заняла гагара, а место маленькой, обладающей чудесной силой птицы — утка. МНП₂ или явные его производные распространены от коми до юкагиров и от нганасан до качинцев [Там же: 9].

Что касается птиц, то они варьируют в зависимости от климата и местности, связаны с древней семантикой образов водоплавающих птиц [Там же: 5–6]. Так, в роли птицы-демиурга у ненцев, селькупов, бурят известна гагара, у алтайцев, манси — гусь, у марийцев — селезень. В русских легендах, в записях северо-восточной части России, в роли птицы-демиурга выступает преимущественно гоголь — птица из семейства утиных, породы нырковых, иногда птица просто называется уткой. В некоторых текстах один из демиургов выступает в образе голубя, который, по мнению исследователей, сложился под влиянием христианских представлений [Кузнецова 1998: 68].

В.С. Кузнецова, анализируя восточно-славянские дуалистические легенды, выделяет две локально-этнические версии сюжета — северную (северно-русскую) и южную (украинскую). Первая из них (северно-русская) насчитывает более 100 вариантов легенды; вторая

(украинская) — 30. Для северно-русской версии, отмечает В.С. Кузнецова, характерны следующие особенности: «Варианты северной версии более архаичны, явственнее тяготеют к мифологической основе сюжета: сохраняется в том или ином виде образ птицы-демиурга, часто подкрепляемый мотивом братства творцов; отчетливо выражен дуализм, так как образ второго творца более значителен, сохраняет налет сакральности». Структурно основная сюжетная схема северной версии, указывает В.С. Кузнецова, предстает в следующем виде: ныряют за землей на дно моря оба творца, птица, посланная Богом, Сатана в облике птицы или Сатана в неорнитоморфном облике; в творении суши участвуют оба демиурга либо независимо друг от друга, либо совместно: Бог создает ровную землю, а Сатана — неудобья на ней, главным образом из утаенной земли. Эпизод с «кольшком» [Сатана просит у Бога земли — хоть колышек (палку) воткнуть; протыкает землю — из отверстия выползают «всякие гады»: змеи, лягушки, вредные насекомые], примыкающий к основному сюжетному ядру, в северно-русских легендах, на ее взгляд, заимствован от финно-угорских соседей [Там же: 68].

В легендах южной версии демиурги утрачивают орнитоморфный образ: за материалом для творения ныряет Сатана в неорнитоморфном облике, произнося слова стабильной формулы наказа-благословения: «Не я беру, а Бог берет». Творение суши производится Богом, при усыплении (на время творения) Сатаны. Земля, в легендах южной версии, увеличивается до настоящих размеров в результате попытки Сатаны утопить спящего Бога: после сотворения суши Бог ложится отдохнуть, а Сатана пытается его утопить — толкает или носит Бога от берега к берегу, но земля перед ним все время «убегает», растет, и Сатана не может достичь ее края — такой большой она становится. При этом, отмечает В.С. Кузнецова, статус Сатаны в этих легендах снижен до образа «лукавого» [Там же: 69].

Утрата ряда характерных для МНП признаков в белорусских и украинских легендах (неорнитоморфный образ демиургов, нерегулярный мотив ныряния в составе сюжета о сотворении суши, который в болгарских текстах утрачивается полностью), по мнению В.С. Кузнецовой, свидетельствует о том, что движение сюжетных форм шло с севера на юг, а не наоборот, и косвенным образом может свидетельствовать о том, что миф о ныряющих птицах-демиургах был перенят «русью» от своих соседей, финно-угров [Там же: 70–71]. В результате присоединения к этому ядру других фольклорных сюжетов (о творении ангелов и демонов, о свержении демиургом своего противника, о творении первого человека), а также сопутствующих мотивов и подробностей в восточно-

славянской фольклорной традиции сложился контаминированный рассказ о дуалистическом миротворении [Там же: 132].

Сюжет МНП встречается также в книжных апокрифических текстах, в частности в апокрифе «О Тивериадском море» [Там же: 29–52].

По мнению Т.А. Бернштам, легенды о сотворении мира сложились в результате слияния канонической и апокрифических версий, соотношение которых в различных локальных вариантах было неодинаковым [Бернштам 2002: 265].

Наряду с МНП₀, МНП₂ существовала краткая версия, где ныряет на дно и приносит землю одна птица (МНП₁). Данная версия, по мнению, В.В. Напольских, сложилась в результате деградации развернутого сюжета МНП. По всей видимости, аналогичные процессы происходили и в коми фольклорной традиции. В 2001 г. автором настоящей статьи в д. Кекур была записана апокрифическая легенда о Ное, в которой также представлен сюжет с ныряющей птицей. По этой легенде после потопа Ной остался один на горе, окруженной морем. Мимо горы пролетала птица. Птица спрашивает у Ноя, может ли она чем-то быть ему полезной. Ной отвечает, что ему нужна суша. Тогда птица ныряет на дно моря и достает оттуда в когтях землю, и пока она летела, земля разбросалась и образовалась суша. После этого по просьбе Ноя Всевышний сотворил солнце, леса, кустарники, птиц и лесных зверей [ПМА 2001]. В этой легенде, мы видим, что сюжет о ныряющей птице контаминирован в библейский апокрифический рассказ о Ное.

У финно-угорских народов, наряду с МНП, существовала еще одна космогоническая версия возникновения земли — это так называемый миф о творении мира из яйца (далее — МТЯ): птица (утка, режа — гусь, голубь, ласточка) сносит одно или несколько яиц посреди вод первичного океана. Из этих яиц (или из частей одного) возникают небо, земля, светила [Напольских 1990 а : 5].

МТЯ зафиксирован у саамов, карел (наряду с вариантами МНП) и в редуцированном виде у мордвы (основной миф о возникновении земли — МНП), а также у балтов, восточных славян и на Балканах [Там же: 6].

У коми-зырян тоже известен сюжет сотворения мира из яйца, но он, как отмечает П.Ф. Лимеров, контаминирован с сюжетом мифа о ныряющей птице [Лимеров 1998: 13].

Функции творцов (*Ена* и *Омӧля*) в этих двух версиях (МНП и МТЯ) реализуются по схеме бинарной оппозиции: если Всевышний (*Ен*) создает домашних животных и полезных птиц, то *Омӧль* — хищных птиц и зверей, а также пресмыкающихся и вредных насекомых (комары, оводы

и т.п.). В восточно-славянских дуалистических легендах этим противостоянием объясняется существование различных ландшафтных и рельефных зон: Всевышний создал плодородную ровную землю, а Сатана различные неудобные для земледелия и для движения транспорта места (болота, пропасти, овраги), чтобы люди проезжая по такой местности, ругаясь, поминали дьявола [Кузнецова 1998: 66]. В коми дуалистических легендах неудобья (озера, болота, зыбуны) также связываются с Сатаной (*Омӧль*). Руслу рек и озера были «продавлены» мамонтом: «Когда-то жил мамонт. Земля его не держала. Очень был тяжелым. Где проходит, там землю продавливает, и за ним вода течет. И лесная речка получается. А где сильно взад-вперед походит, там река начинает течь» [Fokos-Fuchs 1951: 234].

Что касается гор, то в коми легендах они образованы Всевышним (*Еном*), но потеряли меру в своем росте, и *Ен* проклял их [Там же: 233–234]. В 2008 г. на Верхней Печоре мною была записана следующая версия данной легенды: «Раньше горы стремительно росли и стали надменно говорить, что они своей вершиной достигнут неба и разорвут небесный покров. Всевышний, услышав надменные речи гор, прекратил их рост, сказав: “Отныне вы не будете расти. Я не позволю вам разорвать небесный покров”. И горы перестали расти» [ПМА 2008].

Следующий сюжетный блок коми-зырянской космогонической легенды из архива РЭМ связан с сотворением человека и описанием его жизни в раю и на земле (грехопадение человека и последующее за этим изгнание из рая; строительство Вавилонской башни и смешение языков).

В основе сюжета о грехопадении также лежит библейский текст. Однако текст космогонического мифа из Тенишевского архива имеет ряд существенных отступлений от канонического текста. Библейский текст о грехопадении предваряет рассказ о сотворении человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни; и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7). Далее в тексте Библии говорится о создании Едемского сада, куда помещается человек для возделывания и охранения райских насаждений, и приводится заповедь Всевышнего, которая регламентирует условия пребывания человека в Едемском саду: «От всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2: 16–17). Затем следует рассказ о создании животных и птиц и о создании женщины из ребра мужчины: «И навел Господь Бог на человека сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотью. И создал Господь из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку» (Быт. 2: 21–22). И после всех этих

событий следует эпизод грехопадения Адама и его жены: по наущению змея Ева взяла и поела плодов с дерева познания добра и зла и дала попробовать их своему мужу. Узнав о нарушении запрета, Всевышний выслал Адама и Еву из рая, сообщив им о последствиях нарушения ими заповеди Всевышнего: «За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терны и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевой травой; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3: 17–19).

Сюжет о грехопадении в коми космогоническом мифе из Тенишевского архива также предваряет рассказ о сотворении человека, который практически совпадает с каноническим библейским текстом, за исключением небольшого замечания рассказчицы легенды о том, что вследствие взятия у мужчины ребра во время сна и сотворения из нее женщины в настоящее время у мужчин на одно ребро меньше, чем у женщин.

Затем следует рассказ непосредственно о грехопадении Адама. В сравнении с библейским текстом он значительно лаконичнее: отсутствуют заповеди, регламентирующие условия пребывания человека в Едемском саду. В то же время в космогоническом мифе присутствует ряд деталей, отсутствующих в каноническом тексте. Сообщается, что в саду было много яблок, и мужчина и его жена в раю постоянно трудились. Далее рассказывается, что сатана послал в сад одного беса, который вошел в змея. Придя в сад, он сбросил с дерева яблоко и дал его мужчине: он, поев яблока, угостил им свою жену¹. Всевышний, придя в сад, застаёт там собаку, которую Он поставил сторожить сад, в теплой шубе. Увидев собаку в этой большой шубе (а ранее, как можно понять из контекста космогонического мифа, собаки были без шерсти), Всевышний догадался, что мужчина и женщина в саду стали совершать неблагочестивые поступки. Войдя в сад, Всевышний увидел мужчину возлежащего на своей жене (поза первых людей в данном контексте предполагает сексуальные отношения). Разгневанный Всевышний выгнал из сада мужчину и женщину, а также и собаку, не выполнившую свой долг по их охране.

Сравнивая сюжет о грехопадении, изложенный в данном космогоническом мифе, с библейским, можно отметить: последний метафоричен,

¹ Запретный плод в восточно-славянской традиции, как отмечает О.В. Белова, всегда ассоциируется с яблоком. Лишь в легенде, записанной в Смоленской губернии, в качестве такового названа виноградная косточка [Белова 2004: 234].

в то время как в легендарном тексте явно проглядывает стремление к натурализации описания. В библейском тексте не упоминается собака, в то же время в ряде этиологических легенд коми именно собака является одним из действующих лиц событий, в результате которых произошло осквернение Сатаной (*Омӧлем*) первого человека. В.П. Налимов в статье «Загробный мир по верованиям зырян» приводит следующую легенду:

Ен (творец вселенной) создал первого человека беспомощным ребенком. Омӧль (брат Ена, родоначальник зла) завидовал Ену. Омӧль всеми силами старался навредить человеку как лучшему произведению Ена. Ен поставил собаку караулить человека-ребенка. Омӧль приходит, ласкается к собаке, просит, умоляет собаку позволить ему поласкать человека. Собака не подпускает его близко к человеку, тогда Омӧль начинает наговаривать на Ена, обвиняя Того в несправедливом отношении к собаке: «Ты служишь верой, правдой Ену, а он тебе не дал шубы, и будешь ты по зимам мерзнуть». Омӧль снова ласкается к собаке, просит, умоляет ее позволить ему поласкать человека и обещает собаке подарить шубу (собака, согласно тексту этой легенды, первоначально была создана без шерсти). В благодарность за полученную шубу собака позволяет Омӧлю притронуться к человеку: Омӧль мажет человека своей слюной, поэтому, сообщается в легенде, человек стал слюнявым и сопливым. Затем приходит Ен и видя, что собака нарушила Его заповеди, определяет ей следующую меру наказания: «Человек ежедневно будет давать тебе столько хлеба за твою верность, сколько чистого места у тебя на носу» [Налимов 1907: 20].

Близкие по сюжету легенды бытовали также у других финно-угорских народов. В марийских легендах в качестве отрицательного демиурга выступает Керемет:

Юма, сотворив тело человека, пошел в другое место, для сотворения души, а чтобы Керемет в отсутствие его не посмеялся над творением его, велел псу, который был создан без шерсти, караулить тело. По удалении Юмы Керемет не замедлил появиться у бездушного тела, чтобы склонить караулившего пса на свою сторону. Он произвел такой холод, что пес чуть-чуть не замерз, а когда Керемет дал ему шерсть, то он в благодарность допустил его к телу. Керемет из зависти охаркал его, тем самым и положил в нем зародыши всех болезней [О религии 1858: 210; Межов 1862: 41].

В другой марийской легенде рассказывается, что Юма, сотворив тело человека, поднялся на небо за душой, а чтобы Керемет не испортил

его творение, Юма приставил охранять тело человека собаку, которая была сотворена без шерсти. Керемет нагнал страшный холод, и собака в благодарность за шубу, которую ей дал Керемет, допустила того до тела человека. Керемет оплевал тело человека с головы до ног, так что когда Юма вернулся с душой, то ему никак не удалось очистить тело человека. Тогда Юма взял да выворотил тело наизнанку, поэтому, отмечается в легенде, внутренность человека осталась поганой [Смирнов 1889: 177].

В.П. Налимов отмечает, что этиологические легенды с подобным сюжетом достаточно широко бытовали среди коми. При этом он подчеркивает, что существуют различные варианты этой легенды [Налимов 1907: 20]. Один из них был записан Г.А. Старцевым в 1930-е годы. В легенде рассказывается, что Бог поставил собаку стеречь женщину, у которой были недоделаны половые органы. *Омоль* кинул собаке кусок мяса, отвлек ее, подошел к женщине и плюнул на нее¹. На месте плевка *Омоль* образовались женские половые органы [Старцев б.г.: 37]². Интересным представляется в связи с данной легендой замечание В.П. Налимова: «Как бы то ни было, мужчины и женщины неодинаково смотрят на собаку и неодинаково чтят ее. Собака является покровительницей зырян-мужчин, но не женщин. Женщины не чтят собаки. Они находят, что собаке не следует давать больше хлеба, чем у нее свободного места на носу» [Налимов 1907: 20].

Данный сюжет связан с кругом фольклорных текстов, в которых носителями имманентной нечистоты выступают женщины. Так, В.П. На-

¹ В русской легенде из Вологодской губернии сатана возникает из плевка Бога. Для того чтобы испортить Божье творение (человека), Сатана 77 раз истыкал тело человека. Бог для исцеления создал 77 целебных трав [Белова 2004: 225]. В одной болгарской легенде говорится о том, что дьявол проделал в теле человека 41 дыру. Господь заткнул лекарственными травами 40, оставив одну, через которую после смерти человека душа выходит из тела [Там же: 225].

² По украинским и болгарским легендам, Бог с самого начала снабдил свое самое совершенное творение половыми признаками, что и привело, в конце концов, к появлению в мире греха. В польских легендах наделение людей половыми органами связывается с чертом (дьяволом): пользуясь отлучками Бога от своих творений, черт разрезает тело Евы между ногами, затем приделывает Адаму гениталии, а Еве грудь; в других версиях польских легенд черт отнимает гениталии, первоначально бывшие у женщины, и прилепляет их мужчине [Там же: 231]. По воззрениям скопцов, мужские половые органы появились в результате грехопадения, как некая эмблема греха, которые формой напоминали яблоко и ствол райского дерева, к плодам которого Адаму и Еве нельзя было прикасаться. Яички скопцы называли «картошками», «чудесными близнецами»; ствол же — «ключом бездны», понимая под «бездной» женский половой орган [Волков 1937: 75].

лимов отмечал, что, по представлениям коми, в результате половых отношений вырабатывается особая нечистота — *неж*. Имманентными носителями нечистоты до определенного возраста являются женщины [Налимов 1991: 6–9].

В другой этиологической легенде имманентная нечистота женщины объясняется тем, что одна из них, когда в мире стало много заразы, приняла на себя ее известное количество. Материализовавшаяся зараза окружила ее, образовав целое болото, в которое женщина была погружена по шею. Остальные женщины мира решили прийти ей на помощь, взяв на себя часть заразы, которая видимым образом проявляется в период менструаций [Налимов 1925: 17].

Аналогичные воззрения бытовали и среди других финно-угорских народов. Так, по представлениям манси, с наступлением половой зрелости девочки считались «нечистыми». С этого времени девушка была обязана соблюдать различные предписания: ей запрещалось задевать или перешагивать все предметы, которые могут быть подняты до плеча; во время менструации она должна была передвигаться только на отдельной нарте и т.д. При этом, по представлениям манси, «нечистота» девушки или женщины носила изменчивый характер: в дни менструации женщина считалась «нечистой» до шеи, а по ее завершении полагали, что «нечистота» в женщине уменьшается и остается только в передней части ступни или только в пределах большого пальца ноги [Ромбандеева 1993: 89–90].

Эпизод с собакой в сюжете о грехопадении также широко распространен в восточно-славянских фольклорных текстах [Белова 2004: 225–226; Из народных преданий 1902: 409–410; Неуступов 1901: 167–168], а также в книжной традиции (апокриф «Сказание, как сотворил Бог Адама»).

В русской легенде, записанной в Смоленской губернии, следующим образом объясняется появление слова «собака». Первоначально сторож звался «абака», но за то, что он, поддавшись уговорам сатаны, пообещавшего ему шубу, позволил последнему прикоснуться к человеку, имя сторожа из «абаки» было переименовано в «сабака» [Белова 2004: 226]. В другой легенде, записанной в Тверской губернии, Абака является именем ангела, поставленного сторожить Адама, и за подобный же проступок, что и в предыдущем случае, превращенного в собаку [Белова 2004: 226].

Образ собаки в восточно-славянских фольклорных текстах наделен негативной символикой. Так, в одной из апокрифических легенд о Потопе, записанной в Вологодской губернии, сообщается, что Сатана проник

в ковчег, вселившись внутрь собаки. Собака, сообщается в этой легенде, чихнула и вычихнула мышь, которая стала грызть днище ковчега. Лев чихнул и вычихнул кошку, которая съела мышь. Потому, согласно этой легенде, собака — животное нечистое: душа у нее поганая, в ней был нечистый бес, и ее в церковь Божию нельзя пускать [Там же: 267].

В старообрядческих фольклорных текстах происхождение табака и картофеля связывается с блудом женщины с собакой. Данные фольклорные мотивы находят отражение и в старообрядческих повестях о происхождении табака и картофеля [Чувьуров 2007: 112–117].

Вышеупомянутый сюжет о сотворении женщины из ребра широко распространен и в восточно-славянских апокрифических фольклорных текстах [Белова 2004: 226–227].

У коми, как отмечает В.П. Налимов, существовали и другие фольклорные версии происхождения человека. В частности, бытуют также рассказы, что человек не был сотворен *Еном*, а произошел в результате соединения дерева и травы [Налимов 1907: 20].

Коми космогоническая легенда из Тенишевского архива завершается сюжетом о грехопадении и последующем изгнании Адама и Евы из рая, при этом сообщается, что с этого времени появилось яркое солнце и зло. В одной печорской апокрифической легенде, записанной среди коми старообрядцев, появление света также непосредственно связывается с грехопадением:

Адам и Ева жили на небе, в раю. Они тогда были безгрешными. Вот как-то они идут, а там много яблонь, красивые яблоки растут. Пришел туда змей и стал их искушать, склонять ко греху. Говорит: посмотрите, какие красивые и вкусные яблоки. Вот они взяли яблоки у змея и стали их есть. Вкусили, поели яблоч, и им стало стыдно. Они же там ходили нагие, только спереди было у них что-то вроде повязки. Так, без одежды они и жили на небесах, в раю. Господь узнал об их проступке и спустил с небес на землю, за то, что они ели яблоки, которые дал им змей. А этих яблок нельзя было есть, ведь бесы, змеи истязали Его, Господа. А на земле как раз была ночь. Было темно. А Ева была беременная. Опять бес приходит к ним и начинает нашептывать, искушать. Говорит: отдай душу ребенка, которого ты родишь, мне, а я за это сделаю так, чтобы было светло. А уже начинало рассветать, и без помощи беса бы рассвело. Вот Ева и согласилась отдать душу своего ребенка бесу. Вот потому-то и все души стали принадлежать бесу, всех нас она погубила. Если бы она не согласилась отдать душу бесу (сатане), так бы и жили [ПМА 2002].

Заключительная часть легенды из Тенишевского архива включает в себя известный библейский сюжет о строительстве Вавилонской башни и смешении языков.

Подводя итог текстологическому анализу коми легенды, выделим в ней несколько апокрифических сюжетов: это сюжет о дуалистическом сотворении мира, который имеет широкие параллели в восточно-славянской и финно-угорской фольклорной и книжной традиции; сюжет о грехопадении человека и проклятии собаки, который также широко представлен в восточно-славянских и финно-угорских апокрифических легендах. Третьим компонентом сюжетно-повествовательной композиции являются канонические библейские тексты, переработанные согласно стилистике христианских апокрифических преданий и дополненные небольшими натуралистическими зарисовками. Все эти три составляющие в народном осмыслении сведены воедино и представлены как единое сюжетное повествование о сотворении мира и человека, что, безусловно, придает уникальность данному фольклорному тексту.

Приложение

Настоящая легенда о сотворении мира полностью публиковалась только один раз, в 1910 г., в собрании этнографических трудов А.Е. Бурцева; в ней содержатся многочисленные ошибки и пропуски как в коми тексте, так и в его в переводе на русский [Бурцев 1910: 36–39]. Краткий пересказ сюжета легенды приводится в работах В.С. Кузнецовой и О.В. Беловой [Кузнецова 1998: 205; Белова 2004]. В настоящей публикации приводится авторская версия легенды: сохранена авторская пунктуация и дореволюционная орфография (в том числе и в русском переводе легенды). В квадратных скобках нами приводится текст легенды на коми в современной орфографии.

ВЗАИМОПОМОЩЬ. ЛЕГЕНДА О СОТВОРЕНИИ МИРА. ДЕТСКИЕ ИГРЫ

**Архив РЭМ. Ф. 7, оп. 1, д. 389. Вологодская губ., Устьсысольский уезд.
Суворов И.. 1898 г. На 19 листах.**

Л. 6 (об.). Легенда о сотворении мира

Кор ещѝ тая му эз вѝль, вѝль толькѝ ѳтикъ ва да лыва. Ва вылын лѝбалъисны кык вок: гулю да гѝгѝль. Ѳтчыд гѝгѝль лѝтчись гулю щѝктѝмпыр ваѝ босьны

сэтысь лыва, вѣчны лываысь мiанлы му. Но гѣгѣль кѣсьїись лоны ыджыджыконь вок вылын и вѣчны асїас мѣд му.

Гулю езь сеть сылы вѣчны таїѣсь. Лыва кушѣм волыис гѣгѣль гыжыасын и вомын босысчис быдмыны и джагѣдны сїѣс. Сы пыр гѣгѣль пондысь юрбитны асьясь воклы гулюлы, мед // (Л. 7) сїя отчалась сылы пышїыны тая бедаысь. Бурсѣлѣма гулю регыд кылыс сылысь молитвасѣ и сѣсся пондысны ѣтиклаын вѣчны му. Тадзи ловис мiан му. Регыд бара та бѣрын гѣгѣль кѣсьїись лоны ыджыджыкон асїясь вокь вылын — гулю вылын. Но гулю вѣлїи јѣнджыкь и гѣгѣльѣсь шыбитыс јенвелтысь му выло. Гоголь му вылын ловись сатанаѣн уна бесь пытшкын, кодьясѣ ачыс и вѣчис. Гулю, код кольчись ѣтнас јенвелтын, ловис Јенмѣн и вѣчись лываысь мортѣс. // (Л. 7 об.) Тадзи ловись морт. Отчыд морт унмовсис. Јень локтись перїись сылысь ѣтик лы и вѣчис сылы бабаѣс. Тая пыр мужикьяслѣн и ѣнїи ѣтик лыѣн ещаджыкь баба водзысь. Мужик асьяс бабакѣд кутысь сѣсся овны зѣв мича сад пышкынъ, а садась вѣлїи уна яблѣкь. Татѣн ная и олгысны пыр пѣсвалѣмодз уджалысны и видзисны бур ѣмѣль тѣдѣмъ пу. Отчыд сатана татѣ ысьись ѣтик бесѣс. Бес пырись змей пышкѣ и локтысь. Локтѣмпыр сїя уськѣдысь ѣтик пу вылысь яблѣкь и сетгысь мужиклы. // (Л. 8.) Мужик неуна сѣйшгысь и сетгысь сѣясь бабалы. Кор ная сѣйсны яблѣк, налы ловись яндызмъ. Мича садсѣ, кѣнїи ная олгысны, видзись понмъ. Јень ѣтчыд адззылысь понмѣсь ыджыдъ шоныдъ пасыынъ и пыр жѣ, шоныд лун, тѣдысь, мый медводза језь ѣмѣля олѣнїи, ыджыд грекь вѣчисны. Мужик, кор Јенмъ локысь садѣ, куйлысь баба вылынъ. Та пыр Јень зѣв јѣна скѣрмись и вѣтгысь мужикѣс ѣтиклаынъ бабакѣдъ и понкѣдъ сад пышкыс. Тасянъ ловис југыд шонгыдъ и ѣмѣль. // (Л. 8 об.) Сѣсся первой језлѣнъ ловись челядъ, и ная челядъ талысны бабансысь челядъ; Сы пыдди ловис уна језь. Сатана пыр јѣзѣс кыскись ѣмѣль вылѣ. Отчыд сїя щѣкїись налы кайны јенвелтѣ Јендинѣзъ. Јѣзъ босысисны вѣчны зѣв ыджыдъ вылын вичко, јенвелтѣдзъ. Кор зѣв нинъ ещад колись јенвелтѣдзъ, Јенмъ адззылысь мый језь ѣмѣль вѣчѣны и джугѣдысь налысь вѣчѣмъ вичко да ещѣ сорись језлысь кывьясь. Тасянъ и кутысны језь сѣрнитны уна кыв вылын.

[Кор ещѣ таїѣ му эз вѣл, вѣлїи толькѣ ѣтик ва да лыва. Ва вылын лѣбалїсны кык вок: гулю да гѣгѣль. Ѧтчыд гѣгѣль лѣтчис гулю тїщѣктѣмпыр ваѣ босытны сѣтысь лыва, вѣчны лываысь мiанлы му. Но гѣгѣль кѣсїїись лоны ыджыджыкѣн вок вылын и вѣчны аслыс мѣд му. Гулю эз сет сылы вѣчны таїѣс. Лыва кутшѣм волїс гѣгѣль гыжыасын и вомын босытчис быдмыны и джагѣдны сїїѣс. Сы пыр гѣгѣль пондїс юрбитны аслыс воклы, гулюлы, мед сїя отчалас сылы пышїыны таїѣ бедаысь. Бурсѣлѣма гулю регыд кылїс сылысь молитвасѣ и сѣсся пондїсны ѣтиклаын вѣчны му. Тадзи ловис мiан му. Регыд бара та бѣрын гѣгѣль кѣсїїись лоны ыджыджыкѣн ас вок вылын — гулю вылын. Но гулю вѣлїи ѣнджыкь и гѣгѣльѣс шыбитис енвелтысь му выло. Гоголь му вылын ловис сатанаѣн уна бес пытшкын, кодьясѣ ачыс и вѣчис. Гулю, код кольчис ѣтнас енвелтын, ловис Енмѣн и вѣчись лываысь мортѣс. Тадзи ловис морт. Отчыд морт унмовсис. Ен локтись, перїись сылысь ѣтик лы и вѣчис сылы бабаѣс. Та пыр мужикьяслѣн и ѣнїи ѣтик лыѣн ещаджыкь баба водзысь. Мужик аслас бабакѣд кутис сѣсся овны зѣв

мича сад пытцкын, а садйас вѳлі уна яблѳк. Татѳн ная и олїсны пыр пѳсялѳмѳдз уджалїсны и видзїсны бур ѳмѳль тѳдѳм пу. Отчѳд сатана татчѳ ыстїс ѳтик бесѳс. Бес пырїс змей пытцкѳ и локтїс. Локтѳмпыр сїя уськѳдїс ѳтик пу вылїсь яблѳк и сетїс мужїклы. Мужїк неуна сейыштїс и сетїс сїйсѳ бабалы. Кор ная сїйсїсны яблѳк, налы ловїс яндзым. Мича садсѳ, кѳнї ная олїсны, выдзїс пон. Ен ѳтчѳд аддзылїс понмѳс ыджыд шоныд пасьѳн и пыр жѳ, шоныд лун (Шондїбан? (солнышко — ласковое обращение) — *А. Ч.*), тѳдїс, мый медводза йѳз омѳля олѳны, ыджыд грек вѳчисны. Мужїк, кор Ен локтїс садйѳ, куйлїс баба вылын. Та пыр Ен зѳв ѳна скѳрмїс и вѳтлїс мужїкѳс ѳтиклаын бабакѳд и понкѳд сад пытцкысь. Тасянь ловїс югыд шоныд и омѳль. Сѳся первѳй йѳзлѳн ловїс челядь, и ная челядь талаялїсны бабасянь челядь; Сы пыддї ловїс уна йѳз. Сатана пыр йѳзѳс кыскїс омѳль вылѳ. Отчѳд сїя тшѳктїс налы кайны енвелтѳ Ендинѳдз. Йѳз босьтчїсны вѳчны зѳв ыджыд вылын вїчко, енвелтѳдз. Кор зѳв нин етща колїс енвелтѳдз, Ен аддзылїс, мый йѳз омѳль вѳчѳны и жугѳдїс налысь вѳчѳм вїчко да ещѳ сорїс йѳзлысь кыввяс. Тасянь и кутїсны йѳз сѳрнїтны уна кыв вылын]

Л. 6 (об.) Когда еще не было этой земли (мира), были только песок и вода. Над водою носились (летали) два брата голубь и гоголь. Однажды гоголь по повелению голубя спустился вь воду взять песку и сделать из песка для нас землю. Но гоголь хотелъ сделаться большимъ своего брата и сделать свою другую землю. (Но) голубь не допустилъ сделать этого. Песок, какой былъ в котях и во рту гоголя стал разрастаться и душить его. Вследствие этого гоголь стал молиться своему брату голубю//, (Л. 7.) чтобы он помогъ ему убежать, избавится от этой беды. Добросердечный голубь скоро услышал его молитву и потом вместе творить землю. Так произошла наша земля. Скоро опять после этого гоголь захотелъ сделаться выше своего брата — голубя. Но голубь был сильнее гоголя, свергъ — бросил с неба на землю. Гоголь на земле сделался сатаной между множеством бесовъ, которых сотворил самъ. Голубь, когда остался один на небе (на крыше неба), стал Богомъ и сотворил из песку человека. // (Л. 7 об.) Так произошел человекъ. Однажды, человек заснул, Богъ пришелъ, вынялъ у него одну кость и сотворилъ ему жену. Вследствие этого у мужчїн и теперь на одну кость (на одно ребро. — прим. *А. Ч.*) меньше, чем у женщины. Муж со своей женой стал потом жить в очень красивом саду, а в саду было много яблокъ. Здесь они и жили, постоянно до поту трудились и хранили древо знающее добро и зло. Однажды сатана сюда послал одного беса. Бес вошел в змея и пришел. По приходе он сронил с одного дерева яблоко и дал мужику. // (Л. 8) Муж немного поелъ и отдалъ своей жене. Когда они яблоко съели им стало стыдно. Красивый садъ, где они жили, сторожила собака. Бог однажды увидел собаку вь большой теплой шубе и тотчас же, теплый день (ласкательное обращение) (по всей видимости, в данном месте информант обратилась к собирателю со словом *Шондїбанѳй* — ‘солнышко’ — прим. *А. Ч.*) узнал, что первые люди худо жили, большой грех сотворили. Муж, когда Бог пришелъ в садъ, лежал на жене. Из-за этого Бог очень рассердился и прогнал мужа вместе с женой и собакой из сада. Отсюда и произошло яркое солнце, зло. // (Л. 8 об) Потом у первых людей стали дети и их дети родили опять своих детей. Так стало много людей. Сатана постоянно склонял людей на зло.

Однажды он велел им подняться на небо к Богу. Люди взялись сделать большую высокую церковь, до неба. Когда уже очень мало осталось до неба, Бог увидел, что люди худое делают и разбил у них сделанную (построенную) церковь да еще смешал языки у людей. Отсюда и стали люди говорить на многих языках.

Заголовок этой легенды, по моему мнению, может быть такой: о сотворении мира, человека, о падении людей и смешении языков.

Л. 9. Легенду эту я изложил почти буквально так, как мне рассказала в бытность мою во время (1895 году) летних каникул в селе Савинобор Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии древняя старушка — староверка, за исключением тех обращений, которыми она меня величала.

Библиография

Белова О.В. Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.

Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

Бернштам Т.А. Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 250–299.

Бернштам Татьяна Александровна. Библиографический указатель к 70-летию со дня рождения. СПб., 2005а.

Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005б.

Бурцев 1910 — Полное собрание этнографических трудов Александра Евгеньевича Бурцева. СПб., 1910. Т. VI. С. 36–39.

Из народных преданий // ВЕВ. 1902. № 14. Приб. С. 409–410.

Волков Н.Н. Скопчество и стерилизация. М.; Л., 1937. С. 75.

Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.

Латин В.А. Татьяна Александровна Бернштам (1935–2008) // Живая старина. 2008. № 3. С. 67.

Лимеров П.Ф. Коми несказочная проза. Сыктывкар, 1998.

Лимеров П.Ф. Мифы о сотворении мира как жанр коми несказочной прозы // Фольклористика коми: Тр. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Сыктывкар, 2002. Вып. 63. С. 4–15.

Лимеров П.Ф. Сотворение мира. Мифология народа коми. Сыктывкар, 2005.

Межов В.Н. Библиографический указатель этнографических сочинений и статей, изданных на русском языке в России // Этнографический сборник. Вып. V. СПб., 1862. С. 1–50.

Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. Сыктывкар, 1999. Т. 1.

Налимов В.П. Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян // ЭО. 1903. № 2. С. 80–82.

Налимов В.П. Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. № 1. С. 20.

Налимов В.П. К материалам по истории материальной культуры коми // Коми му. 1925. № 2. С. 17.

Налимов В.П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов: Тр. ИЯЛИ КНЦ УРО РАН. Сыктывкар, 1991. Вып. 49. С. 69.

Напольских В.В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990а. С. 5–21.

Напольских В.В. Миф о возникновении земли в прауральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // СЭ. 1990б. № 1. С. 65–74.

Неуступов А.Д. Из преданий и легенд крестьян Васьяновской волости Кадниковского уезда // ЭО. 1901. № 1. С. 167–168.

О религии некрещеных черемис Казанской губернии // Этнографический сборник. СПб., 1858. Вып. IV. С. 210.

Плесовский Ф.В. Космогонические мифы коми и удмуртов // Тр. ИЯЛИ КФАН СССР. Сыктывкар, 1972. Вып. 13. С. 32–45.

Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.

Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928.

Смирнов И.Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань, 1889. С. 177.

Старцев Г.А. Зыряне. Этнографический очерк // Национальный архив Республики Коми. Ф. 710, оп. 1, д. 4, л. 37.

Фольклор народа коми. Архангельск, 1938. С. 39–40.

Чувьуров А.А. Повести о происхождении картофеля в старообрядческих рукописных сборниках // Питание в культуре этноса: Материалы Шестых Санкт-Петербургских чтений. СПб., 2007. С. 112–117.

Fokos-Fuchs D.R. Volksdichtung der komi (Sytjänen). Budapest, 1951.

Источники

ПМА, 2001 г. Информатнт Е.А. Шахова, д. Кекур, Усть-Куломский р-н, Республика Коми. Материалы Верхневьчегодской экспедиции РЭМ.

ПМА, 2002 г. Информатнт М.К. Яблонская, 1924 г.р., д. Аранец, Печорский район, Республика Коми. Материалы Печорской экспедиции РЭМ.

ПМА, 2008 г. Информатнт Е.Е. Ефремова, 1919 г.р., д. Еремеево (Еремей), Троицко-Печорский р-н, Республика Коми. Материалы Печорской экспедиции РЭМ.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ ИЖОР

У ижор до недавнего времени сохранялось много праздников, приуроченных к дням различных православных святых, но имевших столь глубокие языческие корни, что только посещение церкви и само название праздника придавало ему христианское обличье¹. Тема ижорских праздников неоднократно поднималась прежде всего в финских исследованиях. Следует отметить статью Ю. Луккаринена «О праздниках ингерманландцев», где кратко рассмотрены обычаи Петрова и Ильина дня [Lukkarinen 1912]. Отдельные аспекты праздничной культуры населения Ингерманландии, в том числе и ижор, изучены в статьях В. Мансикка [Mansikka 1941], М. Хаавио [Haavio 1937, 1940], А. Хямяляйнена [Hämäläinen 1970]. Некоторые сведения можно почерпнуть и из Фольклорного архива Общества финской литературы, где в фондах В. Алава [Alava 1891: 425; 1892: VII, Vu: 14], Ю. Луккаринена [Lukkarinen 1910–1911 II: 2465] и М. Хаавио [Haavio 1936: 2692, 2695, 2698, 2704, 2722, 2746–2748, 2752–2763, 2772, 2777–2778] хранятся их записи о праздничной культуре народов Ингерманландии. Любопытные, но крайне отрывочные сведения об ижорских праздниках есть и словарях, прежде всего в словаре ижорских диалектов Р.Е. Нирви [Nirvi 1971]. Некоторые особенности ижорских праздников описаны и в книге Л. Куйванен «Годовые праздники и календарь Ингерманландии» [Kuivanen 2003].

Однако все указанные работы и архивные материалы представляют лишь разрозненные сведения о календарных праздниках ижор и не дают единой системной картины. Ее воссоздание и полное аналитическое изложение требуют несравненно большего объема, нежели возможно в небольшой статье. Поэтому в данной публикации будет обращено внимание лишь на главные календарные праздники — *праазникат*, *праасникат*, *праасниекат*, — сведения о которых были получены в результате полевых исследований автора, проведенных в 1979–2009 гг. среди сойкинских, нижнелужских, хэваских и оредежских ижор [Конькова 2009: 155–173].

¹ О проблемно-теоретических и методических трудностях, с которыми сталкивается исследователь народной религии, см.: [Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 10–29 (прим. ред.)].

В отличие от принятого в этнографической науке традиционного рассмотрения народного календаря европейских народов с цикла осенне-зимних праздников (с Покрова Прсв. Богородицы) мы будем описывать годовой праздничный цикл с Рождества, потому что, по мнению большинства современных ижор, опрошенных еще в 1980-е годы, «начало года идет с Рождества», «лишь Рождество год открывает», «в прежние времена мы новый год праздновали после Рождества, так что год по сердцу начинался с Рождества: Бог рождается, и новая жизнь начинается». По собранным полевым материалам празднование нового года повторяло проведение Рождества, но все угощения и гадания происходили в меньшем объеме.

Йоулумпяйвя (Рождество Христово) — 7 января (25 декабря ст.ст.).

Канун рождества, по мнению ижор, был самым опасным временем, когда души покойников и «нечисть» приходили в движение. Было много способов уберечься от них: клали железные или острые предметы под дверь или над ней, зажигали свечи и огонь в печи на всю ночь. Лучшей защитой служили магические знаки, особенно кресты, нарисованные смолой, мелом или сажей на двери. Их рисовали во все опасные периоды в кануны других праздников — в предпасхальную пятницу, в саму Пасху, на *Яаани* (Иванов день) [Lukkarinen 1910–1911: 1039]. Крестовыми знаками защищали также дворы и сараи. Крестными знаменами хозяева освящали угол, где стояли иконы, и все отверстия в стенах («чтобы нечистая сила не проникла в дом»). В канун рождества хозяин дома с топором, заткнутым за пояс, осенял крестом все двери и окна дома, а затем клал топор под стол. В Рождество все непременно ходили в церковь на всенощную службу.

Очень важным было, кто первым из гостей заходил в дом в рождественское утро: если мужчина, то будет хороший приплод у скота, а если женщина, «то ничего не будет». Еще Йохан Талус, служивший в 1800-х годах кантором в церкви в финском лютеранском приходе Туутари, писал: «В капелланском приходе Хиетамяки в двух деревнях живут ижоры. В новогоднее утро встала хозяйка <...>, зажгла маленькие свечи перед иконой, перекрестилась. Поклонилась до земли, помолилась: дай сейчас в этом году коровам телят, дай овце ягнят, а свиные поросят. Зашла тут соседская девушка за огнем, и тут эта хозяйка очень рассердилась. Если бы мужское существо первым бы зашло, то было бы счастье в телятах и овцах, а теперь оно прошло мимо» [Vanha Tuutari 1967: 58]. На приходящую гостью очень сердились, и в нижнелужских деревнях еще в 1940-х годах могли сразу прогнать из дома.

Утром от дома к дому ходили дети, распевая рождественские песни. Все Святки каждый вечер гадали. Одним из самых частых было литье расплавленного воска в воду: смотрели, на что похожа полученная фигура, если на шляпу или сапог — вскоре «появится жених», если на крест — «то смерти непременно жди». Садилась девушка в круг, каждая сыпала перед собой горсть зерна, и со словами: «Кто первый выйдет замуж?» или «У кого будет самый красивый жених?» пускали в круг петуха: чье зерно петух начнет клевать, у той девушки «это и сбудется». О свадьбе гадали и на лучинах. Каждая девушка помечала «свою» лучину и втыкала в сугроб у дома за несколько дней до Рождества. В канун праздника лучину поджигали, и по ее горению судили, выйдет ли девушка замуж в следующем году.

Было и «страшное гадание»: ходили ночью в одиночку на перекресток дорог за деревню «слушать». С какой стороны раздастся собачий лай, с той и приедут вскоре женихи, услышишь пение или смех — это тоже к свадьбе. Если донесется вой волков — к болезни, а если слышен колокольный звон — к похоронам. Девушки делали из спичек колодезный сруб, который прятали под подушку. Считалось, что ночью во сне у колодца появится будущий жених, «чтобы напоить свою лошадь».

На четвертый день Рождества молодые начинали ходить из дома в дом и колядовать — пели восхваляющие песни *килетойвирси* в честь хозяев, которые в ответ давали угощение. Ходила молодежь и на *игриссойл* (от русского слова «игра»), которые проводили в деревенских домах. Надевали маски из бересты, лица красили углем или мелом, надевали старые кафтаны, на спину приделывали «горб», в руки брали посох. Важно было, чтобы никто не узнал ряженных, для чего пели искаженными голосами. Мужчины могли одеться женщинами и наоборот. Одев наизнанку шубу, изображали волков и медведей. «Волков» в дом не пускали, им бросали заранее сшитых маленьких зайчиков из льняного полотна. Из скамейки делали лошадь: накидывали поверх шубу, на ножки надевали валенки и скакали на ней по избе, били в барабаны, пели и танцевали. Елку на Рождество стали привозить из леса и в избе украшать лентами только в XX в.

Везериста (Крещение Господне) — 19 января (6 января ст.ст.).

В ночь на Крещение хозяева также делали мелом кресты на всех четырех стенах избы, а на двери — четыре креста. Также рисовали кресты на всех предметах в доме, они должны были оставаться там трое суток. Как и у русских, у ижор считалось, что обливание на Крещение может смыть все грехи за год. Брали освященную в церкви воду, хозяева и сами

«святили» колодцы и проруби, ставя кресты из дерева или лучины. Хозяин в *юмалануркка* («в красном» углу») сам крестил всю свою семью, трижды обрызгивая каждого освященной водой с березовой ветки. В некоторых деревнях в этот день обязательно варили и ели горох: полагали, что тогда он хорошо уродится. Перед едой хозяин выходил из дома и разбрасывал горох, принося «жертву»: «Ешь, ешь, мороз, зимой, а не весной!»

В крещенскую ночь к «водным» местам (источникам, прорубям, колодцам) и на перекрестки дорог тайком ходили гадать о будущем, при этом «имя божье нельзя произносить, тогда Бог ничего не покажет». На перекрестках ложились на землю и, не двигаясь, внимательно слушали звуки: если лошади цокали или слышен был скрип повозки, будет урожайный год, а если «будто косы точат», то жди неурожая. На перекрестке дорог можно было определить и место проживания жениха, крича в крещенскую ночь: «Звучи, звучи голос дорогого, лай, лай, собака свекра!» С какой стороны зазвучит голос либо раздастся собачий лай, туда девушку вскоре заберут замуж. Вечером в канун Крещения девушки брали сухую лучину, шли с босыми ногами к колодцу или проруби и окунали ее в воду. Затем лучину зажигали: если она горела хорошо, то в новом году ожидало счастье, а если плохо, то год будет несчастливый.

Лиугуняйвя (Масленица) — за семь недель до *Эйяняйвя* (Пасхи).

В народном календаре ижор Масленица была связана с женскими работами. В этот день женщины подметали пол в избе много раз, при этом мусор выносили далеко, так как верили, что тогда поле будет чистым от сорной травы. Вечером праздничного дня старались все работы закончить пораньше, полагая, что тогда и летние работы пройдут быстро и закончатся вовремя.

Главной составляющей праздника, по мнению ижор, было катание, поэтому часто Масленицу называли «великим катальным днем». Скатываясь с горы, кричали: «Катись, катись, масленица, высокие льны катящимся, пучки позади стоящим! Кто не придет кататься, у того лен вымокнет, к земле пригнется!» Считалось, что от длины санного хода зависела высота льна. Молодежь каталась и на лошадях. Девушки и юноши садились в разные сани и во время езды пели катальные песни: «Кто не поет на Масленицу, тот и летом петь не будет!»

В этот день готовили лучшие угощения — тогда и весна будет хорошей, и урожай щедрым. После обеда вся семья ходила в баню. А вечером, после ужина, стол непременно оставляли накрытым, говоря при этом: «Бог бежит через стол!»

Урбинья (Вербное воскресенье) — за неделю до **Эйяпяйвя** (Пасхи).

В этот день дети обязательно ходили «вербовать», сначала заходя к крестным, а потом и к знакомым, стегали их прутьями вербы, украшенными лентами, говоря при этом:

<i>Urpaа verpaа,</i>	<i>Верба, верба,</i>
<i>Viigokselle velkaa,</i>	<i>На неделю долг,</i>
<i>Kanaltaaz muna,</i>	<i>От твоей курицы — яйцо,</i>
<i>Kakku taiginaizeltaaz,</i>	<i>Кусок хлеба от твоего теста,</i>
<i>Voiluzikka leivältääz!</i>	<i>Ложка масла от твоего хлеба!</i>

Вербы хозяева клали рядом с иконой и берегли до дня первого выгона скота на пастбище, а иногда и дольше, используя в качестве лекарства для животных. Через неделю, на Пасху, дети приходили за «долгом» и хозяева одаривали их сладстями или яйцами.

Эйяпяйвя (Пасха Христова) — время проведения ежегодно менялось и зависело от лунного календаря.

Название **Эйяпяйвя** относилось порой и к семинедельному предпасхальному посту. Если корова к Пасхе не начинала доиться, то такую Пасху называли «черной Пасхой». Накануне Пасхи, в Чистый четверг, нельзя было брать землю в руки и срывать ветви с деревьев: говорили, что *«таад ja puud leinaad»* («земли и деревья горюют»). Нельзя было нарушать тишину: шумные работы считались грехом.

Праздник длился три-четыре дня. Пасху ижоры праздновали, как и все православные: ходили в церковь, разговлялись яйцами, куличами, творожной пасхой. Но сохранялись и древние верования: утром хозяева обходили дворы с топорами, ножами или косами в руках для того, чтобы летом змеи не заползали к ним. Девушки ходили по улицам, одаривая понравившихся парней крашеными яйцами, те в ответ целовались с ними. В некоторых деревнях и мальчики, и взрослые мужчины «катали» яйца, для этого делали специальные деревянные желоба. Целью «катания» было сбить своим яйцом яйцо соперника.

В каждой деревне в этот день парни ставили качели. У северных ижор Карельского перешейка делались «веревочные» качели из каната и широкой доски, на которую порой усаживалось 12 человек. Вечером, когда заканчивали качаться, убирали веревку и доски до следующего «качания». У хэваских, сойкинских и нижнелужских ижор качели часто делали основательно: опорные столбы — из сосновых бревен, ось — из

дуба, сиденья — из березы. На качелях исполняли особые «качельные» песни, при этом сохранялась старинная манера исполнения: одна девушка была запевалой, другие подхватывали каждую строку на последнем слого и повторяли всю строку.

Обычно исполнялись песни архаичной калевальской метрики. Так, знаменитая ижорская народная певица XIX в. Ларин Параске вспоминала, что древнейшую руну о сотворении мира из яйца птицы она услышала именно на качелях. Но уже с середины XIX в. молодежь либо изменяла старинные руны, либо пела совсем новые песни, схожие с русскими частушками. В некоторых деревнях качели сразу после Пасхи убирали: нередко были несчастные случаи с детьми, и отцы многодетных семей иногда ночью подпиливали стояки качелей [Salminen 1931: 33]. На качелях качались до Троицы, кое-где — до осени.

Юрги (Юрьев день, день св. Георгия) — 6 мая (23 апреля ст.ст.).

Юрги — день первого выгона скота на пастбище. Утром хозяйка шла в хлев, держа в руках сито, куда она клала икону св. Георгия, вербу, сохраненную после Вербного Воскресения, и нож. С ситом она обходила коров, держа косу в руках или нож в зубах и прося св. Георгия охранять стадо все лето. На Сойкинском полуострове в 1980 г. нам удалось записать следующий заговор:

*Pyhä Jyrgi metsän herra,
Miikkula meroin kuningas,
Paa siä suelle suitset päähä,
Paa siä karhut kammittaa.*

*Святой Егорий, господин леса,
Мийккула, король моря,
Надень ты узду на волков,
Надень на медведей путы.*

Затем хозяйка клала нож под порог или втыкала его над выходом из хлева. Пастух тоже совершал «обход» вокруг стада, получив от хозяек узелки с яйцами, хлебом и солью. Если *Юрги* был холодным днем или весна была поздней, коров все равно хоть на час выгоняли из хлева. По возвращении им скармливали часть припасенного еще с предпасхального поста «крестового хлеба» *ристлейбя*, чтобы животные были здоровы. По рассказам хэваских ижор, еще в послевоенное время такой ржаной хлеб с изображением равноконечного креста выпекали в среду четвертой недели поста.

Вечером устраивали деревенский праздник. Молодежь уходила за деревню, разводила костры, плясала вокруг них, пела «егорьевские» и другие песни. Сюда же приходили и мужчины.

У замужних женщин был отдельный праздник, вероятно, связанный с культом плодородия. В некоторых деревнях накануне *Юрги* еще в 1930-х годах устраивался особый «бабий праздник», на который собирались только замужние женщины, а мужчины, кроме пастуха, не допускались. На время пастьбы на пастуха были наложены различные запреты, один из которых — не иметь близости с женщинами, поэтому с *Юрги* до осени пастух «мужчиной» не считался.

В избе порой собиралось более 40 женщин. Большинство из них были простоволосыми, хотя в другое время ношение головных уборов было строго обязательным. Двери плотно закрывались, даже окна иногда завешивались. Праздник сопровождался трапезой вскладчину, причем угощались в основном яйцами и яичницей, пили вино и водку. На «бабьем празднике» пели величальные песни и качали молодых, вышедших замуж в течение года, а также женщин, у которых родился первый ребенок или первый внук. Затем все выходили на улицу и, взявшись за руки, цепью (как обычно ходили на вечерних гуляниях девушек) шли по улице, распевая песни [Гаген-Торн 1930: 69–79].

Маахенккеуз (Вознесение Господне) — 40 дней после *Эйяпйэв* (Пасхи).

В этот день «ничего не делали»: все работы, связанные с землей, были запрещены («В этот день земля родилась, она отдыхает, и ее нельзя беспокоить»). Нельзя было срывать траву и цветы, и даже старались меньше ходить по земле, тем более стучать ногами и прыгать: «Земля и деревья горюют по Христу, все нужно делать в тишине».

Троитса (день Святой Троицы) — 50 дней после *Эйяпйэв* (Пасхи).

В субботу перед Троицей ходили на кладбище — это был один из главных поминальных дней. На могилы несли еду для мертвых: размоченный или сваренный горох, яйца (их нужно было раскрошить, чтобы мертвым елось легче), кашу, куски пирогов. Окна и двери домов на Троицу украшали березами, которые выкапывали в лесу. Часто ходили тайком в лес и под корневище березы закапывали монету с просьбой к дереву «сохранить здоровье».

На Троицу часто устраивали свадьбы. В воскресный день был обычай: невесты прогуливались по деревенской улице в праздничных нарядах. Особенно многолюдны в этот день были деревни с широкими улицами, сюда съезжались не только невесты и молодые, но и вообще окрестная молодежь. Троица была важным днем и для крестьянских работ: к этому дню обычно заканчивали сажать картофель.

Яани (Иванов день, рождество Иоанна Предтечи) — 7 июля (24 июня ст.ст.).

Как и у многих европейских народов, у ижор **Яани** был днем летнего солнцеворота и одним из главных годовых праздников. К празднику в домах все должно быть убрано, выстирано и украшено зеленой листвой, цветущей черемухой или рябиной. В некоторых деревнях у ворот или дверей дома ставили срубленные березки (как на Троицу). У северных ижор пол застилали зелеными ветвями, на окна и стены вешали венки из цветов. Зелень «защищала от ведьм и других темных сил», поэтому украшали и домашних животных: к рогам привязывали жгуты из цветов, камыша и зеленых ветвей. Их хозяйки хранили до дня окончания полевых работ, когда их скармливали коровам и овцам «для здоровья».

Утро кануна **Яани** начиналось со сбора дров для костров. В этот же день во многих деревнях начинали купаться: считалось, что до **Яани** вода еще слишком холодна. А если не купались, то обязательно обливались. Начинали обливание парни и молодые мужчины, поливая друг друга водой из ведер. С утра девушки отправлялись собирать «заветные» цветы. 9–12 видов цветов и прежде всего «Иванов цветок» (*Melanium nemorosum*) должны были принести магическую силу. Лучшие целебные травы и травы для ворожбы нужно было собирать на чужих полях. В этот день мужчины часто выкапывали можжевельник с корнем и клали его на чердак дома «прямо над столом»: считалось, что он защищал дом от грозы, им также окуривались для выздоровления.

С вечером **Яани** была связана и любовная магия. Девушки и женщины ходили париться в баню с веником с собранными утром травами: «тогда и тело станет более красивым, и через банное окно можно разглядеть будущего жениха». После мытья бросали через крышу бани веники для испытания судьбы (в какую сторону падал комлем веник, туда и предстояло выйти замуж). Увидеть суженого можно было не выходя из дома: собранные цветы клали под подушку или подвешивали к балке под крышу, «тогда милый непременно приснится». Узнать о близости свадьбы можно было и так: взяв наугад из поленицы охапку дров, их следовало сосчитать, четное число поленьев предсказывало девушке скорое замужество.

Ночью зажигали костры. Еще исследователь XVIII в. академик И.-Г. Георги отмечал, что в канун праздничной ночи ижоры жгли костры у священной липы и приносили в жертву духам белого петуха [Георги 1776: 29]. В некоторых деревнях были особые горки, где парни на высокий шест или на верхушку березы крепили тележное колесо. На Сойкинском полуострове часто вместо колеса поднимали смоляную бочку.

Самые необычные костры были у ижор Карельского перешейка. За две недели до праздника пастухи из бревен воздвигали башню высотой до 10 м, а рядом ставили несколько дровяных башен пониже. Все костры обносились оградой с воротами, где жерди были соединены берестой. В ночь *Яани* горели костры и ограда и летали подожженные берестяные шары, заранее сплетенные пастухами. Костер должен был гореть очень ярким пламенем, как очиститель тела и души человека «от дурных сил и злых духов». Не случайно северные ижоры называли такой костер *тюхи тули* («святой огонь», в других местах их называли *кокко*). Через такие костры прыгали молодые, полагая, что при этом непременно излечишься «от хвори», а «если прыгнуть высоко, то хлеба уродятся высокими и густыми». Вокруг костров танцевали, водили хороводы, пели особые хороводные песни, играли. Гуляние начиналось песней-зачыном:

*Tulkkaha tullelle meijen,
Valukaha valkijalle,
Tookkaa puuta tullessanne,
Hiiltoi hibjoi sezlässänne,
Kekelettä kenkässänne!*

*Приходите к нашему пламени,
Стекайтесь к огню,
Приносите дров с собой,
Тлеющие угли за пазухой,
Головешки в своих сапогах!*
[Lukkarinen 1912: 50–51].

В ночь перед *Яани* загораживали дороги повозками, бочками и дровами, на телеги устанавливали «жениха» и «невесту» из соломы, затыкали старой шубой или чем-либо иным дымоход в избе соседней, разваливали поленницу, затаскивали лодку, а иногда и телегу на крышу сарая. Иногда мужчины в эту ночь на полях караулили «ведьм».

Пэдро (Петров день, день св. апостолов Петра и Павла) — 12 июля (29 июня ст.ст.).

Пэдро был и остается одним из самых важных годовых праздников. До конца XIX в. в этот день проводились коллективные культовые праздники-братчины — *вакков*, на которые собирались жители всей деревни. Этот праздник должен был умиловить как души умерших, так и христианских святых, чтобы засуха не погубила хлеба. Согласно сведениям академика А.М. Шёгрена, ижоры в XVIII–XIX веках отмечали Петров день приношением к священным деревьям еды и питья для духов предков. Даже в начале XX в. в некоторых деревнях сохранялся обычай приносить в этот день в жертву быка или барана, чьи внутренности бросали в воду, а мясо съедали [Наавио 1963: 84–88]. И все же православная церковь не смогла побороть традиции этого праздника и «вклю-

чила» его в церковную практику: около многих священных деревьев и в священных рощах были поставлены каменные кресты и часовни, где перед братчиной проводилась служба.

К концу XIX в. Петров день в нижнелужских деревнях праздновали на берегу, а в хэваских — на открытых взгорьях. В сойкинских деревнях праздник проводили на краю деревни, чаще всего в одной из огромных риг, где ставили икону св. Петра и где заранее варили пиво. Оно было одной из главных составляющих праздника. Сначала со всех дворов собирали определенную меру зерна (ячменя или ржи), а затем самые умелые «пивовары», обычно два-три человека, варили пиво.

Настоящий праздник начинался с утра. По деревенским улицам ходил «праздничный народ» в лучших одеждах. После службы священник со всем народом отправлялся благословлять поля, дворы и праздничное пиво. Знаки для сбора народа на праздник были разные. Так, в *Харккола* (Ст. Гарколово) пивовар ударял по подвешенному бревну. А в сойкинских деревнях дети варщиков пива бежали к самым отдаленным избам, крича в окна: «Ваккове! Поп пришел!» На «ваккове» каждый приходил со своим пивным ковшом или чашкой.

Праздник начинали незамужние девушки в риге песней в честь св. Петра. Если было много народа и он не мог поместиться внутри, то открывали настежь двери и окна, чтобы песню-заклинание слышали все:

<i>Pyhä Pedro armollinen,</i>	<i>Святой Петр милостивый,</i>
<i>Pyhä Iilia izändä,</i>	<i>Святой Илья, хозяин,</i>
<i>Laskii maaha maajalalle,</i>	<i>Сойди на землю,</i>
<i>Tye meille viirahisse.</i>	<i>Приди к нам в гости.</i>
<i>Kai on saatu, kai on tuotu</i>	<i>Все добыто, все принесено</i>
<i>Pyhän Pedron kunniaksi,</i>	<i>В честь святого Петра,</i>
<i>Pyhän Iilian varaksi.</i>	<i>Для святого Ильи.</i>
<i>Kolt meil putkia puhhuu:</i>	<i>У нас из трех стеблей льется:</i>
<i>Yhest oloi punain,</i>	<i>Из первого — пиво красное,</i>
<i>Toizest viina vihain,</i>	<i>Из второго — вино злое,</i>
<i>Kolmanehest medoi makkii...</i>	<i>Из третьего — мед сладкий...</i>
<i>Nossa pilvi pikkarain,</i>	<i>Подними облако маленькое,</i>
<i>Hattaraine harvukkaine,</i>	<i>Тучку реденькую,</i>
<i>Kastele mejän kagroja,</i>	<i>Намочи наши овсы,</i>
<i>Ojentele ozria.</i>	<i>Распрями ячменя.</i>

[Lukkarinen 1912: 51].

Затем все выходили на улицу, пели, танцевали. Перед каждым домом хозяйки ставили широкие столы, а на них — различные пироги, соленую рыбу, чай или кофе и, самое главное, бочонки и кадки с пивом и водкой. Знакомый или вовсе неизвестный мог прийти в дом, и его усаживали за стол. Отказ считался оскорблением.

Второй день праздника проходил так же. Порой, если *Пэдро* был престольным праздником, то гости из близлежащих деревень утром могли найти ворота деревни, где они вчера праздновали, закрытыми. В сойкинских деревнях гостей «по-хорошему» встречали лишь в первый и во второй день, а если какой-нибудь мужчина приходил на третий или, еще хуже, на четвертый день, то его могли и положить на скамейку да надавать прутом, приговаривая: «Зачем пришел? Это праздник нашей деревни!» К концу четвертого дня праздник завершился.

Иилия (день св. Ильи) — 2 августа (20 июля ст.ст.).

По сведениям Ф. Туманского, ижоры в XVIII в. отмечали Ильин день так же торжественно, как и Петров день. Устраивались «братчины» — совместные трапезы ритуального характера всей деревенской общины. В этот день убивали домашнее животное: барана, рыжего быка или свинью. Судя по всему, на «братчины» собирались жители нескольких деревень, так как мяса жертвенных животных, как сообщает Ф. Туманский, хватало лишь на старейшин [Örik 1970: 84]. Праздник проходил либо рядом с часовней, либо в специально отгороженном месте. Многие исследователи полагают, что и этот, и предыдущий праздник когда-то давно был посвящен верховному божеству многих финских народов Укко. Ведь еще в начале XIX в. в эти дни исполняли обрядовые песни в честь древнего бога-громовержца [Ингерманландская эпическая поэзия 1990: 175–176].

В XIX в. разницы в проведении между *Пэдро* и *Иилия* не было. Даже песни-заклинания были теми же, только обращаясь к св. Илье. Снова варили пиво, обильно угощали гостей (к этому дню на столах должен лежать хлеб из нового зерна), танцевали и веселились, но уже в других деревнях, где престольным праздником был день св. Ильи. Именно на *Иилия* долго сохранялся обряд жертвоприношения барана. Выбирали жертву по-разному: иногда — лучшее животное в стаде, порой — то, которое первым вернулось домой в канун праздника. В нижнелужской деревне *Котко* (Орлы) и *Пярсляя* (Липово) на Кургальском полуострове при заклании жертвы не должны были присутствовать женщины. Порой жертвенного барана не резали, а топили в реке, тогда он считался «чистым». Внутренности, а иногда и голову животного бросали в реку, крича при этом непонятные слова «*Кирлоукс! Кирлоукс!*» Местные жи-

тели были уверены, что если духу реки не принести такой жертвы, то в этот год утонет много детей [Lukkarinen 1912: 50– 51].

Илия праздновался обычно 4 дня. Но в сойкинских деревнях у него было свое продолжение, носившее название *куккоилия* («петушиный Илья»). Ночью на пятый и шестой день праздника мужское население бродило по деревне, выскивая петухов. Если петуха находили, его тут же убивали и уносили с собой. Затем всю добычу собирали в доме какого-нибудь холостого парня, приглашенная женщина готовила еду, и начинался праздник только для мужчин.

Лаару (день св. Флора и Лавра) — 18 августа (31 августа ст.ст.).

Почитался у ижор и «конский праздник» в день св. Флора и Лавра. Рано утром парни и девушки гнали своих лошадей в табун, и каждый спрашивал у конюха разрешения сжать сноп овса. Этот первый сжатый сноп несли в дом и ставили в святой угол, где он и стоял полдня. На Сойкинском полуострове хозяйка сама утром шла в поле, сжинала два первых в этом году снопа овса и ставила их под икону.

Первая половина этого дня считалась обычной, рабочей. К обеду лошадей приводили к церковной ограде и ждали прихода священника, который окроплял их святой водой и благословлял. Днем из ржаной муки выпекался особый небольшой хлеб *саула* («седло») с рисунком креста и со вставленным в середину яйцом. Лошадь гладили им по спине, чтобы она была гладкой и круглой, как яйцо. Затем сжатые снопы и сам хлеб давали лошади, а яйцо съедал тот, кто ухаживал за ней. Лошади в этот день не работали. В *Йоенперя* (Краколье) в этот день проводили ярмарку, варили общедеревенское пиво и устраивали танцы для гостей [Haavio 1936: № 2795].

Виизенья (Воздвижение Креста Господня) — 27 сентября (14 сентября ст.ст.).

В *Виизенья* лошадей с табунного выпаса забирали по домам в конюшни. У ижор с этим днем были связаны строгие запреты: нельзя было ходить в лес — это был «змеиный день». Считалось, что змеи, перед тем как уйти под землю на всю зиму, последний день в году «веселились» — десятками собирались на сухих пригорках и влажных низинах.

Настосья (день св. Анастасии) — 11 ноября (29 октября по ст.ст.).

Это был женский праздник, ведь св. Анастасия считалась покровительницей овец, а именно хозяйкам приходилось о них заботиться. К этому дню варили пиво, а в домах зажиточных хозяев резали специ-

ально выращенную овцу. Для овец пекли особое печенье с изображением креста, но уже без яйца (как для лошадей в день *Лаари*).

На праздник собирались только местные замужние женщины. Заранее варили общинное пиво, покупали вскладчину вино. Если к этому дню весь лен был обработан, а картофель выкопан, то праздновали два дня. Женщины пили, ели, пели, танцевали. Одни из них надевали мужские одежды, другие делали себе косы из очесов льна, надевали на голову лукошки.

В этот день женщины издалека ездили в водскую деревню *Пихлаала* (Пиллово) или ижорскую деревню *Пярсяя* (Липово), где были часовни, посвященные св. Анастасии. Там они несли к часовне шерсть, овечьи головы и ноги и клали их на землю. В этот день в часовню приезжал служить службу священник, он и благословлял овечью шерсть — «только тогда с овцами все будет хорошо». Затем меньшую часть приношений забирал священник, а большую часть отдавали нищим: «Что отдашь нищему — то отдашь своему умершему родственнику».

После службы устраивали складчину. В *Пярсяя* (Липово) на Кургальском полуострове *Настосья* была общедеревенским праздником, и справляли его, как положено, четыре дня.

Мииккула (день св. Николая) — 19 ноября (6 ноября ст.ст.).

Этот праздник тоже отмечали четыре дня. Но самым главным был вечер кануна праздника. После наступления темноты деревенские парни и девушки большой группой ходили по деревне от дома к дому. Войдя в дом, девушки начинали петь и танцевать, затем хозяин приглашал их за стол с домашними угощениями: заваренным толокном, пирогами, пивом, водкой и обязательно мясным супом. В нижнелужских деревнях на этот праздник готовили пироги с сыртью и налиమ్ью уху. Существовал особый порядок усаживания за стол. Если у хозяев была взрослая дочь, то первыми за стол проходили девушки, а если сын, то парни. Перед уходом пелась благодарственная песня. Если молодежь в дом не пускали, то под окном начинали петь особую «ругательную» песню и желали хозяевам «тяжелого» счастья. В эти дни начинались посиделки: за небольшую плату снимали дом, где молодежь танцевала и пела.

Во многих деревнях к *Мииккула* забивали скот. Многие заранее покупали «часть» еще живой свиньи или овцы, и тогда одно животное резали сразу для «мииккульской еды» нескольких домов. Возможно, это следы древнего общего жертвоприношения.

Библиография

Гаген-Торн Н.И. О «бабьем празднике» у ижор (Ленинградского района) // Этнография. М.; Л., 1930. № 3.

Георги И.-Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1776. Ч. I.

Ингерманландская эпическая поэзия: Антология. Петрозаводск, 1990.

Конькова О.И. Ижора. Очерки истории и культуры. СПб., 2009.

Народные песни Ингерманландии. Л., 1974.

Alava V. 1891 // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto (Фольклорный архив Общества финской литературы).

Haavio M. 1936 // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto (Фольклорный архив Общества финской литературы).

Haavio M. Inkerin muinaisesta uskonnosta ja palvonnasta // Suomalainen Inkeri, nro 6. Helsinki, 1937.

Haavio M. Inkeriläisten juhluvuosi // Koti ja isänmaa, nro 6. Helsinki, 1940.

Haavio M. Heilige Haine in Ingermanland // Folklore Fellows Communications. № 189. Helsinki, 1963.

Hämäläinen A. Kansantieteellisiä lisiä Inkerin suomalaisten historiaan. I–III; V // Inkeriläisten viesti, nro 3–5. Helsinki, 1970.

Kuivanen L.-E. Inkerin vuotuisjuhlat ja ajantieto. Viro, 2003.

Lukkarinen J. 1910–1911 // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto (Фольклорный архив Общества финской литературы).

Lukkarinen J. Inkeriläisten praasnikoista // Suomalaisen kansanrunousseminaarin julkaisuja II. Helsinki, 1912.

Mansikka V.J. Karjalais-inkerialäisiä pyhimyksiä ja juhlapäiviä // Virittäjä, nro 1. Helsinki, 1941.

Nirvi R.E. Inkerioismurteiden sanakirja. Lexica societatis fenno-ugricae XVIII. Helsinki, 1971.

Salminen V. Keinui eli liekki ja liekkuvirret // Kalevalaseuran vuosikirja. 11. Helsinki, 1931.

Vanha Tuutari. Tuntemattoman tekijän käsikirjoitus 19. vuosisadan alusta. Julk. Sulo Haltsonen // Suomi. 112: 4. Helsinki, 1967.

Öpik E. Vadjalastest ja isuritest XVIII saj. lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kubermangu kitjelduses. Tallinn, 1970.

ВЕЩЕСТВЕННЫЙ МИР КУЛЬТУРЫ

Л.С. Лаврентьева

«БОЖЬЕ ПОЛОТЕНЦЕ» (по материалам коллекций МАЭ РАН)

В собрании МАЭ хранятся коллекции русских полотенец с орнаментированными концами. Все они зарегистрированы в музейных документах (описях) как *набожники*. Если строго следовать записям, то таких полотенец не так уж много — около 10 единиц хранения. В реальности же их значительно больше, но собиратели не уточняли назначения этих предметов, столь массовыми и обыденными они им представлялись. Несомненно, что большая часть богато украшенных полотенец (а именно они и составляют значительную долю этой категории вещей) использовалась для украшения интерьеров, входила в состав даров, применялась в семейной обрядности и других ритуалах. Известно, что полотенцами украшали не только иконы, но и проемы окон, двери, зеркала, их вешали на *кілок* (деревянный гвоздь), а позже, уже с XX в., ими обрамляли фотопортреты, которые помещались рядом с иконами или заменяли их (рис. 1, 2). Особенно много заготавливали полотенец на свадьбу. Это *рукобитные* и *дарные* полотенца, обязательные в ходе почти всех свадебных обрядов.

В 80-е годы XX в. Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук были изданы каталоги, содержащие систематизированные данные о коллекциях Музея. Одним из первых был опубликован каталог фонда Европы [Сборник МАЭ 1982: 145–191]. Этот фонд курирует отдел этнографии восточных славян и народов европейской части России, который более 13 лет возглавляла

Т.А. Бернштам. И если название отдела подвергалось тем или другим изменениям, то название фонда, сложившееся в определенный исторический период, сохраняется и поныне. История фонда началась в первой половине XVIII в., когда в него поступили первые памятники культуры и быта народов, прежде всего Поволжья и Приуралья. Коллекции же по этнографии восточно-славянских народов, в частности русских, стали складываться лишь со второй половины XIX в. и в настоящее время составляют половину всего фонда. Заметим, что значительная часть этих коллекций все еще ждет своих исследователей.

При обращении к каталогу, подготовленному под руководством замечательного этнографа, доктора исторических наук Т.В. Станюкович и изданному в 1982 г., видим, что полотенца сосредоточены в разделе IX — «Вышивка» [Каталог коллекций 1982: 164]. Это объясняется тем, что полотенца первоначально действительно собирались ради вышивки, которая их украшала. Об этом говорит и тот факт, что в фонде МАЭ имеется значительное число вышитых концов полотенец. Первыми собирателями и исследователями крестьянской вышивки, что закономерно, были, конечно же, искусствоведы. Вышивка продолжает оставаться одним из объектов их исследований. С конца 70-х годов XX в. к ее изучению приступили и этнографы, которые обратили внимание не только на художественные достоинства, интерпретацию орнаментальной символики вышивки, историческую эволюцию сюжетов, техники вышивания, но и на их обрядовые функции, локальные особенности изобразительных элементов и их картографирование [Гаген-Торн 1963: 279–290; Маслова 1951; Шангина 1977: 118–124; Маслова 1984; Новикова 1988: 53–64].

Большой вклад в развитие темы в аспекте переходно-символических функций вышивания как женского, по преимуществу девичьего, текстильного рукоделия был сделан Т.А. Бернштам [Бернштам 1999: 191–249].

Православная традиция украшать домашние иконы полотенцами получила достаточно широкое распространение у русских. Эти полотенца известны под разными названиями: *божник*, *божье полотенце*, *набожник*, *пелена для богов*, *накутчик*, *накрючник*, *рушник*, *платок*.

В этом качестве их можно рассматривать в нескольких неравномерно изученных аспектах. В данной работе мы остановимся на следующих трех:

1) *божье полотенце* как предмет убранства дома, красного угла, иконы;



Рис. 1. Иконы в доме А.И. Захарченко. Брянская область, Погарский р-н, село Юдиново. 2008 г. Архив фотолаборатории МАЭ РАН



Рис. 2. Портрет в доме А.И. Захарченко. Брянская область, Погарский р-н, село Юдиново. 2008 г. Архив фотолаборатории МАЭ РАН



Рис. 3. Красный угол в доме Л.И. Кремлевой.
Вологодская область, Сямженский р-н, Двиницкий с/с, д. Фильинская. 2006 г.
Архив фотолаборатории МАЭ РАН



Рис. 4. Занавеска в красном углу в доме Л.И. Кремлевой.
Вологодская область, Сямженский р-н, Двиницкий с/с, д. Фильинская. 2006 г.
Архив фотолаборатории МАЭ РАН

2) *божье полотенце* как предмет домашнего женского ремесла, выполненный исключительно ручными способами: шитье иглой и разные виды художественных работ — узорное плетение, вязание крючком и на коклюшках, вышивание, аппликация (басмой, позументом, лентами) [Бернштам 1999: 193];

3) христианские сюжеты вышивки и их происхождение на полотенцах данного типа.

На территории расселения русских существовало несколько приемов украшения икон полотенцами. Иконы украшали длинными, узкими полотенцами с вышивкой вдоль одной стороны и на концах или только на концах. Полотенце могли сшивать двумя сторонами полотнища, оставляя прорезь посередине для надевания рушника на икону или несколько икон. Иногда одним полотенцем накрывали до шести и более икон, так, чтобы богато вышитые концы полотенца свисали ниже икон (рис. 3, 4). Традиционно ширина полотенца была 36–38 см, длина 200–400 см. Иногда их шили из более узкой или более широкой ткани. Ширина некоторых полотенца доходила до 40–41 см, а длина — до 700 см. Такие полотенца назывались *стеновые*, т.к. максимальная мера длины холста равнялась длине стены избы. Именно о таком большом рукобитном полотенце пишет Г.С. Маслова. Во время обряда рукобитья его дарили жене, вешая ему на шею. До отъезда к венцу это полотенце украшало божницу, а затем его привязывали к дуге свадебной повозки [Маслова 1978: 19].

Существовала традиция завешивать иконы и занавеской из двух полотнищ, также украшенных вышивкой. Такая занавеска называлась *набожник* или *обвеска*. Во время молитвы набожник раздвигался (рис. 4). Согласно народным представлениям завешивать иконы в доме следует для того, чтобы святые образа не могли «видеть» греховные дела людей [Стерлигова 1994: 222]. Эти домашние традиции, несомненно, связаны с уподоблением закрытого занавесами красного угла алтарной части храма, скрытой от глаз верующих. В основе подобных представлений лежат как ветхозаветное понимание закрытости Царствия Небесного, наступившего после грехопадения Адама и Евы, так и новозаветное — в час крестной смерти Христа завеса в храме, закрывавшая Святая святых, разорвалась надвое.

Похожее на *набожник* прямоугольное полотно, сшитое из двух кусков белого тонкого холста, укрепляли в красном углу и под образами, что соответствовало церковной традиции подвешивать под особо чтимые иконы пелены. Часто такое украшение красного угла называли *накутник* (рис. 5).



Рис. 5. Икона в доме А.И. Захарченко. Брянская область, Погарский р-н, село Юдиново. 2008 г. Архив фотолаборатории МАЭ РАН

Рекомендации по устройству красного угла, где размещались иконы, мы находим в Домострое: «Каждому христианину нужно в доме своем, во всех комнатах, по старшинству развесить на стенах святые и честные образа, на иконах написанные, их украсив, и поставить светильники, в которых во время молебствия перед святыми образами возжигаются свечи, а после служения — гасятся, закрываются занавеской от грязи и пыли, строго ради порядка и для сохранности <...>, а образы святых расставляются по старшинству» [Домострой 1994: 155].

Церковь и сегодня предписывает, каким образом надо располагать иконы в доме, и требует от православного человека такого же отношения к домашним иконам, как и к иконам в храме, поскольку храм и дом рассматриваются как модель Вселенной. В первую очередь необходимо иметь в доме иконы Спасителя и Божией Матери. Если есть возможность разместить в доме большее количество икон, то можно дополнить домашний иконостас иконами особо чтимых святых, именными иконами, т.е. иконами святых небесных покровителей членов семьи, иконами праздников и т.д. При этом икона Спасителя должна находиться в правой стороне, а икона Богородицы — в левой.

Таким образом, мы видим, что рекомендации по устройству домашнего иконостаса повторяют рекомендации и по устройству молитвенного пространства храма. При размещении икон необходимо учитывать и принцип иерархии. Например, икону месточтимого святого нельзя поместить выше иконы Троицы, Спасителя, Богородицы и апостолов. Желательно увенчать домашний иконостас православным крестом.

До сих пор сохраняется почти повсеместное использование полотенец и в храме. Ткани, возлагаемые на верхний край церковных образов, называются *покровом*. Их вместе с *завесами* и *пеленами* относят к *уборам* икон. Концы покровов могут свисать по сторонам иконы, иногда на одну икону вешают по несколько полотенец. С давних времен существует обычай подвешивать под иконы пелены. По мнению исследователей, пелены появились на Руси одновременно с иконами. Самые ранние из дошедших до нас пелен церковного шитья относятся к XIV–XV векам. Изображения пелены можно увидеть во фресковых росписях некоторых храмов XVII в.

Т.А. Бернштам выделила три задачи, которые выполняли полотенца на иконах: а) создание церковного благолепия, б) сокрытие / деяние святынь, в) «расцветивание» (оживотворение) святых и событий [Бернштам 1999: 233]. Вероятно, можно назвать и еще одну: чудотворные иконы омывались и осушались пеленами. Известная исследовательница И.А. Стерлигова предполагает, что обычай омывать иконы восходит к одной из легенд о царе Едессы Авгаре (I в.), получившем исцеление посредством воды из колодца, в котором находился чудотворный образ Спасителя, именуемый «Нерукотворным образом». По мнению Стерлиговой, уже в XII в. существовал особый богослужебный чин омовения икон. Этот обычай был отражен позже и в требниках.

В старину полотенца называли *убрусы*, а вышитые полотенца — *убрусы с наконечниками*. С каких времен начали украшать образы полотенцами, сказать трудно. В вышеназванном предании о царе Авгаре изложена одна из христианских версий о происхождении Нерукотворного образа. Царь был болен проказой и расслаблением и сильно страдал. Он послал живописца Ананию к Иисусу Христу с просьбой изобразить Его лик, если Господь не благоволит сам прийти в Едессу. В Иерусалиме Анания нашел Спасителя и передал ему письмо Авгаря с приглашением и мольбой об исцелении. Когда Господь увидел, что у Анании не получается изобразить Его Лик. Он умыл лицо и отер полотенцем. На полотенце (убрусе) отобразился нерукотворный Лик Спасителя, его он и передал Авгарю. Получив святыню, Авгарь пал перед ней и со слезами стал молиться. Тотчас он почувствовал облегчение от болезни, лишь

малая часть проказы осталась на лице его по воле Божией до прихода в Едессу апостола Фаддея. Апостол крестил князя и весь дом его, а также многих уверовавших во Христа жителей города. Из купели Крещения Авгарь вышел окончательно очистившимся, здоровым душой и телом. Убрус же укрепил у входа в город и сделал надпись: «Христе Боже! Всякий уповающий на Тебя не постыдится».

Традиция ритуального использования полотенец, несомненно, восходит еще к дохристианским верованиям. Летописные данные свидетельствуют об обычае развешивать полотенца на священных деревьях («дуплинам деревяным ветви убрусцем обвешивающе и силе поклоняющиеся»). В то же время известно о достаточно широко распространенной традиции украшать иконы ризами, вешать на иконы заветные вещи: кресты, бусы, кольца, платки (если болит голова), отрезы (если болит тело), чулки (если ноги болят), ленты и т.п. Например, если умирала девушка, то ее родители вешали ее праздничную ленту на икону. Украшались иконы и лицевым шитьем.

Н.А. Криничная, анализируя семантику красного угла, усматривает в ней своего рода «стыковку» языческих божеств с соответствующими христианскими персонажами (иконами), равно как и среди сакральных атрибутов, помещаемых в нем, и способов убранства — принадлежность к языческой или христианской обрядности [Криничная 2009: 30–31]. Напомним, что языческая символика продолжала сохраняться в орнаменте полотенец, используемых для украшения икон [Динцес 1947: 67–94].

Однако эти предметы, наделенные особой святостью, изначально исключались из мирского обихода. Известно, что прихожане, заботясь о благолепии своего храма, делали различные — небольшие или крупные — пожертвования, в том числе и полотенцами. Не лишним будет напомнить и об обетных полотенцах, даруемых по избавлении от болезней и несчастий тому или иному чудотворному образу конкретной церкви, монастыря или часовни.

В соответствии с символикой полотна как дороги, полотенца, предназначенные для убранства домашних икон и пожертвованные храму, можно рассматривать как символическую дорогу к Богу, путь к спасению.

Известная петрозаводская исследовательница А.П. Косменко пришла к выводу о том, что полотенце — это прежде всего наследственный женский предмет, который изготавливался в добрачную пору [Косменко 1983: 38–55]. Т.А. Бернштам в статье «Хитро-мудро рукодельнице» подчеркивала, что «все рукодельные работы и ткачество дифференцировались по возрастам» [Бернштам 1999: 194].

Вышивать полотенца и платки начинали девочки старшего возраста, а девушки помимо прядения занимались «художественным рукоделием, главным образом, вязанием и вышиванием». Девушки должны были подготовить подарки возлюбленным, приданое и материал для свадебных даров. Как отмечала Т.А. Бернштам, «обязательным условием девичьего рукоделия была изобразительность, или, по-народному, *украсы*» [Там же]. Вышивали полотенца для своей свадьбы и других ритуальных надобностей в будущей брачной жизни. Большую часть полотенец девушка вышивала сама, часть полотенец ей отдавала мать, иногда она обращалась и за помощью к подругам, родственникам или односельчанам. После сватовства и таких обрядов, как сговор, рукобитье, богомолье, жизнь просватанной девушки резко менялась. Ее жизнь как бы замирала, наступала символическая смерть. К невесте предъявлялись очень жесткие требования, похожие на те, что соблюдались во время поста. Известно, что многочисленные требования поста соблюдались и при изготовлении *обыденных полотенец*. Немаловажную роль здесь играла и девственность невесты. Во все времена неизменным условием для участниц храмового шитья, от учениц до учительниц, была их девственная чистота. Именно девушки в возрасте невест начинали приобщаться к церкви, присутствовать при богослужении. Известно о дифференциации праздников церковного календаря, когда и кому можно присутствовать при богослужении в церкви.

Опираясь на многочисленные исследования по этой теме, можно смело сказать, что, вышивая полотенце, рукодельница четко представляла назначение этой вещи: делалось ли оно на икону, дарилось ли на свадьбе, по случаю рождения ребенка, а также по случаю болезни, эпидемии, пропажи скота и т.п. Многие полотенца, которые вышивались по какому-либо случаю, продолжали свою жизнь в храме.

На полотенце использовали домотканое тонкое, хорошо отбеленное полотно, *портно* из льна — в северных и центральных областях и из конопли и льна — в южных областях. Как правило, вышивку выполняли на отдельном куске полотна. Уже во второй половине XVII в. в Москве производился миткаль, который красили в красный и вишневый цвета. С XVIII в. возникает производство кумача в Поволжье. Но в крестьянском обиходе широкое употребление хлопчатобумажных тканей начинается с конца XVIII — начала XIX века. Это были в основном привозные кумач, китайка, особенно популярные в народе. Концы полотенец украшали полосами кумача, коленкора, миткаля, кисею и кружевом. По кумачевому концу вышивали тамбуром или крестом по канве [Маслова 1978: 37].

Материалом для вышивания издавна служили шерстяные и льняные нитки. Уже в древности восточные славяне использовали привозные шелковые и хлопчатобумажные нити.

Вышивка на полотенцах чаще всего была монохромной. Преобладал красный цвет, символизирующий огонь, солнце. Для получения его использовали такие яркие красители, как ализарин, для синего — индиго. Они обеспечивали прочность окраски, устойчивость к свету, мытью и золению.

Известна символика красного цвета и его предметных воплощений в магических обрядах, связанных с предохранительной, оберегающей и очистительной магией, лечением и т.п.

Древние традиции имеет и орнаментация полотенца (рушника). Лингвистический анализ показал, что термины, связанные с названиями вышивки и ее рисунка («узоры», «украсы», «вычуры») семантически восходят к терминам, обозначающим «свет», «небо», «солнце». В.Н. Топоров пишет, что в углах дома локализуются «малые», или периферийные, мировые деревья, божества, в которых, в частности, персонифицируются стороны света, разного рода эмблемы, подчас восходящие к основным космическим элементам или стихиям [Топоров 1980: 630].

Самым распространенным сюжетом вышивки на полотенцах *божниках* были храмы — церкви. В рукописях XI–XVI веков обнаружены основные прорисовки храмов, изображения которых удивительно точно воспроизводятся в поздних русских вышивках [Стасов 1886: Табл. LIII, LXI, LXXIV] (рис. 6). На появление этих изображений и их стилистику большое влияние оказали миниатюры лицевых рукописей — Евангелия, Псалтыри, Часословы, Апокалипсисы, образный мир апокрифической литературы, традиции церковного лицевого и орнаментального шитья, а уже с XVII в. так называемые «потешные листы», или «Библия в лицах» [Бернштам 2000: 27–29].

Об изображениях на полотенцах церковей Г.С. Маслова писала «Иногда показаны только главки церковей. При полной схематизации общего абриса постройки главки в виде луковиц с крестами давались наиболее ясно. Несомненно, что впечатления от реальных архитектурных форм храмовых построек нашли отражение в вышивке. Например, в ярославской вышивке представлены церкви с пятью главками-луковицами, характерные для архитектуры Ярославского края XVII в.» [Маслова 1978: 147].

Другой не менее распространенный сюжет в вышивке *божников* — растущее из вазона или вообще цветущее дерево, на котором размещены стилизованные птицы.



Рис. 6. Вышивка на конце полотенца. Кол. МАЭ РАН. № 3700–267

Многие исследователи отмечали приверженность крестьянок к своим локальным орнаментальным традициям, но новые мотивы и сюжеты неизбежно проникали в вышивку, в том числе благодаря создававшимся школам рукоделия — мастерским, где крестьянские девочки получали некоторые навыки, отличные от домашних. Особенно заметно это проявлялось в ремесленных и промысловых центрах. В конце XIX — начале XX века новые черты более всего прослеживаются в крестьянской вышивке тамбуром, в которой наряду с традиционными мотивами представлен обыденный мир людей, домашних животных, птиц и растений, окружающих крестьянина. Существенную роль в сложении новых орнаментальных и прежде всего сюжетных композиций в вышивке крестьянских полотенец сыграли в XIX в. печатные лубочные картинки, а также картинки из иллюстрированных журналов.

Библиография

Бернштам Т.А. «Хитро-мудро рукодельнице» // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы: Сб. МАЭ. Т. 47 / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1999. С. 191–249.

Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

Богуславская И.Я. О крестьянской вышивке // Добрых рук мастерство. Произведения народного искусства в собрании Государственного Русского музея / Науч. ред. В. Пушкирев. Л., 1976. С. 123–137.

Гаген-Торн Н.И. Обрядовые полотенца у восточных славян и народов Поволжья // Известия на этнографический институт и музеи. София, 1963. Кн. 6. С. 279–290.

Динцес Л.А. Дохристианские храмы на Руси // СЭ. 1947. № 2. С. 67–94.

Домострой / Изд. подг. В.В. Колесов, В.В. Рождественская. СПб., 1994.

Каталог коллекций отдела Европы // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР: Сб. МАЭ. Т. ??????. Л., 1982. С. 153–191.

Косменко А.П. Функция и символика вепсского полотенца (по фольклорно-этнографическим данным) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983. С. 38–55.

Криничная Н.А. Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по северно-русским материалам) // ЭО. 2009. № 2. С. 28–42.

Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.

Маслова Г.С. Народный орнамент верхневолжских карел // Тр. ИЭ АН СССР. Нов. сер. Т. 11. М., 1951.

Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

Новикова В.В. Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья (по материалам экспедиций 1986–1987 гг.) // Обряды и верования народов Карелии / Науч. ред. А.П. Конка, Э.С. Киуру. Петрозаводск, 1988. С. 53–64.

Стасов В.В. Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1884.

Стерлигова И.А. О литургическом смысле драгоценного убора древнерусской иконы // НАЗВАНИЕ СБОРНИКА: сб. ст. / Отв. ред. А.М. Лидов. СПб., 1994. С. 220–226.

Топоров В.Н. Квадрат // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 630–631.

Шангина И.И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 118–124.

**«ЖЕНА МУЖУ РАСКАРЯКИ ПОДАЕТ»
(ШТАНЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКИХ)**

В системе традиционного русского костюма основополагающим элементом, маркирующим мужской статус, являлась поясная набедренная одежда — *порты*. Это одна из древнейших форм мужской одежды, представлявшая собой узкие, длиной до середины икр штаны. Своё название порты получили от материала, из которого шились, — домашнего льняного или конопляного холста, называемого *портъ*, или *портно*. Другие широко употреблявшиеся в народной среде названия этой одежды — *портки* и *штаны*; существовали и менее распространённые: в южно-русских губерниях узкие штаны, называвшиеся *голенцами* [Даль 1996: I–372]; на Русском Севере и в старообрядческой среде — *надрагами* и *остегнами*, эти слова заимствованы из церковной лексики [Там же: II–406, 704]. Порты, носимые как нижнее бельё, во многих местах назывались *подштанниками*, *исподничками* [Там же: III–217], *низиками* (Енисейск. губ.) [Оп. РЭМ, 563–3]. Для широких штанов употреблялось общерусское название *шаровары* [Даль 1996: IV–621] и локальное, в Оренбуржье и Сибири, — *чембары* [Там же: IV–589]; оба слова имеют тюркское происхождение. Порты и штаны носили с лаптями или заправленными в сапоги. В обоих случаях нижний край порточин закрывался онучами, которыми ноги обматывались от стоп и почти до коленей; такой способ ношения портов обусловил их короткую длину.

Более поздний тип мужской поясной набедренной одежды — *брюки* — появился в крестьянском быту во второй половине XIX в. Брюки были элементом городской культуры и поэтому воспринимались в деревнях и селах как предмет щегольства. Именно в таком качестве они обычно входили в состав праздничного костюма взрослых парней и молодых мужчин. Брюки покупали готовыми на ярмарках или шили на заказ у портных, чаще всего из фабричной ткани. Их, как и порты, обычно носили заправленными в сапоги. Однако в конце XIX — начале XX в. русским сапогам нередко уступают место городские ботинки и даже галоши — и брючины, как правило, более длинные, чем штанины у портов, оставались свободными (см., например, описание праздничного костюма парней в Архангельской губернии [Кнатц 1928: 192]).

Покрой портов отличался простотой: они состояли из порточин, ширинки (мотни) из двух клиньев и гашника. Если порты разложить на

плоскости, то порточины будут почти под 90° по отношению друг к другу. Эта особенность легла в основу загадок о штанах:

*По дороге я шел,
Две дороги нашел,
По обеим пошел. (Да и в обе пошел.)*
(Новгородская губ., г. Тихвин)

Жена мужу раскаряки подает.
(Московская губ., Дмитровский у., с. Хорошилово)

*Баба мужику
Растопырку дала.*
(Самарская губ., Ставропольский у., с. Озерки)
[Загадки русского народа 1995: 105].

Несимметричность составляющих мотню клиньев, обуславливающая подчас некоторую неравномерность движения ног, породила в некоторых местах Сибири такое шутовское название портов, как *косожопки* (например, оно бытовало в старообрядческой среде на Алтае по реке Ульба, у «поляков» в с. Черемшанка и у «кержаков» в д. Бутаково — по материалам экспедиций сотрудников Музея Природы и Человека г. Ханты-Мансийска (со слов сотрудницы музея Т.С. Ильиной).

Особый покррой был у портов для самых маленьких мальчиков. Общеизвестно, что в традиционном обществе вплоть до рубежа XIX–XX веков одежда детей обоего пола до 5–8 лет состояла из длинной рубашки, перешитой обычно из одежды родителей или старших братьев или сестер, и простенького узкого пояска. Редко где детей начинали одевать с учетом половых особенностей ранее. По достижении возраста, в котором происходила половая самоидентификация ребенка и который в той или иной локальной традиции мог варьировать с разницей в несколько лет, для мальчика шили порты, сильно отличающиеся от взрослых мужских. Особенностью детских портов было то, что спереди у них была прореха: вставной клин пришивался к штанинам только с задней стороны. В Калужской губ. такие штанишки называли «самосёрками» (со слов В.Ф. Зёровой, 1939 г., род. в с. Подбужье Хвостовичного р-на Калужской губ.). Для более старших мальчиков порты шились с ширинкой, но цельной, в отличие от портов взрослых мужчин. По сведениям К.К. Логинова, в Заонежье на рубеже XIX–XX веков мальчики начинали носить штаны лет с пяти-шести, а различие портов самых маленьких и тех, что были постарше, состояло в цвете

материала: парнишки до 12 лет носили эту поясную одежду из белого холста, а с двенадцати могли надевать порты синего цвета, как взрослые [Логинов 1993: 100].

Н.И. Лебедева зафиксировала в 1920-х годах в Калужской губернии остаточные явления обряда надевания портов: «Теперь в с. Бояновичи я видела мальчиков 10 лет, шеголявших в одних длинных рубашках. Правда, в оправдание мне говорили, что они сиротки, некому им шить штанов, но надевание штанов на мальчиков только лет в 5–7 здесь очень распространено. Сохранились некоторые остатки древнего, может быть, обряда совершеннолетия мальчиков, но сейчас это просто обрывки, теперь уже не связанные друг с другом. Первые штаны обычно шьет мать, за отсутствием ее — крестная; эти штаны надевают утром; мальчик стоит на “полу”, т.е. на помосте для спанья, между печью и дверью, мать говорит: “Носи, не скидай”. Когда мальчик появляется на улице в первый раз в штанах, то его приветствуют товарищи» [Лебедева 1996: 1–82].

Так или иначе, во многих местностях с семи-восми лет мальчики начинали постоянно носить порты как деталь мужской одежды. Насколько значима она была для сознания ребенка, свидетельствует актуальный именно для данного переходного возраста жанр дразнилок — коротеньких песенок или проговариваемых текстов юмористического или сатирического характера, которые использовались детьми для насмешки, поддразнивания и содержали обидную для адресата характеристику. В дразнилках, адресованных мальчикам, в самых разных вариантах используются мотивы отсутствия или неполноценности состояния штанов:

Безитанный рак, / Полезай в овраг, / Там кошку дерут, / Тебе лапку дадут [Детский поэтический фольклор 1997: 313];

Алексей божий, обшитый кожей [Виноградов 1998: 66];

Лягаш, штаны продашь? [Там же: 66];

Илья-пророк штаны прожжег [Там же: 66];

Полька-палеган штаны пролегал [Там же: 66];

Поляк, штаны горят, а ж..а мерзнет [Там же: 67];

Палеган, Палеган — аржана лепешка, капитан, капитан — рваные штанишки [Там же: 68–69];

Федар-бобар ходил на бор, шишки брал, штанишки рвал [Там же: 69];

Беззуба талала, / Тебя кошка родила! / Поп крестил — / Штаны спустил, / Попадья подбежала, штаны поддержала [Там же: 69];

Яшка, Яшка — / Синяя рубашка, / Синие штаны / С левой стороны [Поэзия детства 2004: 410].

Мотив неполноценности штанов в дразнилках зачастую соотносится с особенностями проявлений детской физиологии и репрезентирует несостоятельность мальчика как «взрослого»:

Павел в штаны наплавил [Виноградов 1998: 65];

Матрос — в штаны натрёс [Там же: 66].

Реже в дразнилках упоминаются «красивые» штаны, например из гарнитура, т.е. из гродетура — плотной блестящей шелковой ткани:

Монах — в гарнитуровых штанах

[Детский поэтический фольклор 1997: 315].

Эффект насмешки здесь рождается не только благодаря замысловатому названию ткани, то и тому факту, что гродетур чаще всего использовался для изготовления женской праздничной одежды, а далеко не для шитья мужских портов.

Относительно специфики детских портов следует также отметить, что, как правило, их изготавливали из поношенной ткани. В этом плане вообще вся детская одежда сближалась с одеждой стариков, которые, как и малые дети, были нетрудоспособны: они тоже не имели права на изготовление платья из новины.

Чрезвычайно важными представляются неоднократные замечания исследователей по поводу возрастной границы первого надевания штанов в более раннее время. Так, в полевых материалах Н.И. Лебедевой 1920-х годов имеется запись о том, что в Калужской губернии «в старину мальчики надевали штаны лет с двенадцати» [Лебедева 1996: 1–82]. В трудах Д.К. Зеленина возрастная граница для начала ношения портов в восточно-славянской традиции определена как еще более высокая: «В старину мальчики не носили штанов до 15-летнего возраста и даже до самой свадьбы» [Зеленин 1991: 233]. Согласно заонежскому материалу, «в XIX в. в рубахе и без штанов парни ходили вплоть до женитьбы» [Логинов 1993: 100]. Последние указания на женитьбу как момент включения портов в костюм взрослого парня свидетельствуют о равнозначности мужской и женской поясной одежды в прошлом как маркеров брачного состояния, и более точно — детородного периода. В этой связи показательно также и то, что старики переставали носить порты, сменяя их на подштанники [Бернштам 1988: 69], а из комплекса одежды старух в южно-русских губерниях могла исчезать понева — важнейший элемент женской одежды.

Соотнесение штанов со статусом мужчины, отличным от статусов парня и старика, прослеживается в масленичной обрядности и сопровождающих ее фольклорных текстах западных и южных славян, исследуемых Т.А. Агапкиной в монографии «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» [2002]. Имплицитно эта идея содержится в словацкой припевке к масленичному танцу, направленному на продуцирование урожая конопли: «*Aby boli veľké konope chlapcom na gate* [Чтобы была конопля хлопцам на штаны]» [Агапкина 2002: 171]. Показательно, что в исполнении подобных танцев и песен на урожай в западно-славянской традиции принимали участие преимущественно замужние и женатые [Там же: 170]. Прозрачным противопоставление статусов мужчины и старика через образ штанов, соотносимых со способностью к деторождению, является в шуточном болгарском тексте, который Т.А. Агапкина приводит в контексте рассмотрения эротического начала как специфической особенности масленичных обычаев, обрядов и сопровождающего их фольклора:

<i>Що са ти, дядо, дръвцата?</i>	<i>Зачем тебе, дед, дрова?</i>
<i>Да си грея бабата.</i>	<i>Чтобы согреть бабу.</i>
<i>Що ти е, дядо, бабата?</i>	<i>Зачем тебе, дед, баба?</i>
<i>Да ми шие гащички.</i>	<i>Чтобы шила мне штаны.</i>
<i>Що са ти, дядо, гащички?</i>	<i>Зачем тебе, дед, штаны?</i>
<i>Да си ти топля мъзките.</i>	<i>Чтобы яйцам было тепло.</i>
<i>Що са ти, дядо, мъзките?</i>	<i>Зачем тебе, дед, яйца?..</i>

«После этой реплики раздавался смех как реакция на последний вопрос, адресуемый старику» [Там же: 191]. Все эти замечания проясняют основания игры смыслов в упомянутых выше русских загадках о штанах, один из которых лежит в сфере супружеских отношений: «Жена мужу раскаряки подает» и «Баба мужику растопырку дала». Подобные загадки «для взрослых», при всей их шуточности и двусмысленности, оказываются, тем не менее, вполне серьезными текстами, в которых нашли отражение однозначные указания на традиционные нормы поведения, предписывающие сексуальную связь только состоящим в браке и находящимся в фертильном периоде.

Материал и цвет портов для взрослых парней и мужчин в XIX в. различались в зависимости от разных обстоятельств: локальной традиции, времени года, состоятельности семьи, возраста мужчины, включения этой детали в состав рабочей, праздничной или обрядовой одежды. Н.И. Лебедева отмечает, что на территории Брянской и Калужской губер-

ний «старинным материалом для портов является белый холст — теперь порты из этого материала можно встретить лишь в с. Бояновичи даже и не у стариков, но их помнят старики хорошо даже в Гамаюншине» [Лебедева 1996: 1–82]. На Русском Севере вплоть до начала XX в. порты из беленого холста являлись частью рабочей одежды во время сенокоса, поскольку на ткань белого цвета меньше садилось насекомых. Старики такие порты носили летом в качестве повседневной одежды, тогда как мужчинам средних лет появиться в них в деревне считалось неприличным [Логинов 1993: 100]. Для них из тканей домашнего изготовления чаще всего использовалась крашенина или полосатая пестрядь.

Интересные сведения о времени появления портов в полоску в Калужской губернии были собраны в 1920-е годы Н.И. Лебедевой: «75-летний старик в с. Квани рассказывал, что ему отец говорил, что лет 100 тому назад, во время крепостного права, стали появляться полосатые порты из домотканого холста, но таких франтов, в случае неуплаты податей, жестоко секли, “франтить горазд, а податей не платишь”, — говорили бургомистры. Теперь полосатые порты и штаны повсеместно распространены» [Лебедева 1996: 1–82]. Действительно, полосатая пестрядь из льняного или конопляного волокна во второй половине XIX — начале XX в. является наиболее распространенным материалом для изготовления портов во многих губерниях России. Преимущественно это ткань с разными вариантами синих и белых полос; реже встречаются другие цветовые сочетания полос: серая и синяя, синяя и красная, черная и красная, белая и красная и т.д.

Самобытной является ткань для портов, бытовавших в Томской и Семипалатинской губерниях: она имеет диагональное переплетение, а однотонные темные полосы, черные или синеватые, чередуются с полихромными полосами, имеющими абровый орнамент, очевидно, заимствованный у восточных соседей русского населения в данных местностях. Такая ткань использовалась для праздничных портов. В южно-русских губерниях как праздничные широко бытовали порты из синей набойки. Примечательно, что независимо от вариантов орнамента набойки в целом ткань портов все равно выглядела полосатой. Можно с уверенностью сказать, что в русской традиции за мужской поясной одеждой из двухцветной или полихромной домотканины как основной орнаментальный элемент была закреплена вертикальная полоска. Показательно, что для женской поясной одежды поневы в качестве такой особенности выступала клетка.

Зимние повседневные порты во многих местах шили из сукна домашней выработки, белых или темных тонов [Лебедева 1996: 1–82, 107;

Лебедева 1996: 2–90]. Для изготовления праздничных портов везде у русских предпочитали плотные ткани фабричного производства черного, синего, коричневого и других темных цветов: нанку, полушерсть, сукно, трико, дамаст, коленкор, плис. В некоторых локальных традициях праздничные (особенно свадебные) порты шили из полотна и шелка красных оттенков. В фондах РЭМ хранятся такие штаны из Пермской губернии, Ставропольского края и Области Уральского казачьего войска (8762–9580; 7606–13; 8762–1556).

Очень редко, но встречались порты, украшенные вышивкой. Упомянутые красные пермские и ставропольские штаны (8762–9580; 7606–13) на стыках швов декорированы в технике косо́го креста и счетного шва. Согласно описи коллекции № 7606 РЭМ, у казаков-некрасовцев такие порты мать шила сыну, когда тот достигал брачного возраста и начинал «бурлачиться», т.е. ухаживать за девушками; жених обязательно надевал их на свадьбу. Нижняя часть порточин уникальных свадебных портов из Семипалатинской губернии (5158–24) украшена в технике «тамбур» разноцветными шерстяными нитками: орнамент геометрический и зооморфный, явно отражающий влияние среднеазиатских соседей старообрядческого населения данной местности.

Способы ношения портов в традиционном костюмном комплексе практически не варьировали: их носили с рубашкой навыпуск, подпоясанной тканым поясом или ремнем. Даже с более поздними брюками рубаху и пояс чаще всего надевали точно так же. С начала XX в., как отмечает К.К. Логинов относительно заонежского мужского костюма, «многие, следуя городской моде, стали носить праздничные штаны с сыромятным ремнем и небольшой железной пряжкой, заправляя рубашку в брюки» [Логинов 1993: 104].

Особым, по сравнению с включением в повседневный или праздничный крестьянский костюм, было надевание промысловых штанов чембар в Оренбуржье, Приуралье, Сибири. Чембары, очень широкие порты на гашнике, изготавливали обычно из некрашеного толстого холста грубой выделки, сукна, кожи. Способ их ношения, который назывался «подчембариться» или «подшаровариться», заключался в том, что полы длинной верхней одежды — тулупа или стеганного на вате халата — закладывались внутрь штанов. Это обеспечивало прежде всего тепло, например, при зимнем подледном лове рыбы, а также удобство при ходьбе, верховой езде, работе [Даль 1996: III–215, IV–589].

Порты как один из наиболее значимых маркеров мужского статуса играли немалую роль в ритуальной практике, сопровождающей обря-

ды самого разного характера: календарные, окказиональные, родинные, свадебные, сельскохозяйственные.

Одной из характерных функций портов во многих обрядах была апотропейная. Так, этот предмет мужской одежды использовался у русских во время ритуала похорон и выгона из дома насекомых, приуроченного к завершающему летний период дню св. Симеона Столпника (Семена-Летопроводца) — 1 сентября (ст.ст.). С.В. Максимов описывает его так: «Похороны устраивают девушки, для чего вырезают из репы, брюквы или моркови маленькие гробики. В эти гробики сажают горсть пойманных мух, закрывают их и с шутиливой торжественностью (а иногда с плачем и причитаниями) выносят из избы, чтобы предать земле. При этом во время выноса кто-нибудь должен гнать мух из избы “рукотерником” (полотенцем) и приговаривать: “Мухи вы мухи, комаровы подруги, пора умирать. Муха муху ешь, а последняя сама себя съешь”. Обычай хоронить мух и тараканов наблюдается по всему северу России, причем даже детали его везде одни и те же, и только кое-где, вместо “рукотерника” советуют изгонять мух штанами, в полной уверенности, что это средство неизмеримо действительнее, так как муха, выгнанная штанами, навсегда теряет охоту возвращаться в избу снова» [Максимов 1994: 409–410].

Действенным считалось также использование штанов против мифологических существ. Так, в Оренбуржье еще в 1940-е годы в случае возникновения проблем с чужим домовым его выдворяли из дома именно этим предметом:

И вот был случай такой. Переехали одни, а эти [уехавшие из дома] уехали, не взяли [своего домового]. И вот каждую ночь такая драка была, говорит, шорох, как будто кто-то какую кошку как бросит. Всё. И наша бабушка Забуга — это как раз в войну было — пришла к ней женщина и плачет: «Так вот, бабушка, и так». Она говорит: «Дочка, это не ладят два домовых у вас». — «А как же мне сделать?» — «Что? Есть брюки мужские?» Говорит: «Есть». — «Вот возьми брюки мужские и возьми их, где ноги, мотай [ими — брюками], гони с [из] каждого угла: “Иди, домовый, домой, у нас есть свой”, “Иди чужой домовый, у нас есть свой”. И, — говорит, — каждый уголок, везде пройди. И до калитки: из сараев, везде пройди этими брюками. И выйдешь и скажи: “Все, иди к своим хозяевам, а нас оставь, у нас есть свой”». И вот эта женщина сделала так и пришла и ее благодарила... А брюки мужские надо — то что он [домовой] — мужчина. «А чё, — она [женщина] говорит, — юбкой нельзя? У меня юбка длинная есть». — Она [Забуга] говорит: «Нет, домовый — мужчина» [АРЭМ. Ф. 10, оп. 1, д. 126, л. 134].

В Южном Прикамье с помощью мужских штанов или только гашника от них защищали беременную женщину от злокозненных действий векшиц (ведьм): «Основными способами оберега от векшиц для беременной женщины являлись традиционное повязывание на голое тело гасника от мужниных штанов или опояски, чтение молитвы на ночь, что и в наши дни встречается повсеместно на территории Еловского и Куединского районов. <...> Кроме того на беременную надевали “мужнины штаны”; муж во сне должен был обнять жену или закинуть на нее ногу» [Шумов, Черных 1996: 182]. По сведениям Д.К. Зеленина, во время родов для облегчения мук роженицы «прежде всего ее трижды обводят вокруг стола в избе; затем велят перешагнуть через метлу, коромысло, дугу, через мужа роженицы, лежащего вниз лицом на пороге, и через его штаны» [Зеленин 1991: 320].

В качестве оберега отцовские штаны использовались во время родов, непосредственно в момент появления новорожденного на свет, а также в последующей жизни младенца. Наряду с наиболее распространенным у русских заворачиванием только что родившегося ребенка в отцовскую рубашу бытовал обычай приема младенца и в штаны, причем немногочисленные упоминания подобной практики свидетельствуют о том, что это происходило в неординарных случаях. Так, в Ярославской, Тульской губерниях повитуха принимала новорожденного в штаны отца в случаях, если дети в семье ранее умирали [Маслова 1984: 103]. По материалам экспедиции сотрудников РЭМ в Вологодскую область в 1990-х годах, использование штанов повивальной бабкой, возможно, обуславливалось рождением двойняшек: «Одна двойню родила, я пришла, пуповину отрезала, завернула в тряпку, вымыла ребят и завернула их в тряпки старые и в портки отца» [АРЭМ. Ф. 10, оп. 1, д. 61, л. 36 об.]. Уточнений по данному случаю нет, но можно предположить, что здесь значимой оказывается двухчастная структура портов. У карел для предохранения младенца «от сглазу» к его люльке подвешивали ношенные отцовские штаны; «считалось также, что подвешенные ночью над дверью штаны благоприятно действуют на ребенка — он будет ночами крепко спать» [Маслова 1984: 103]. В обоих случаях очевидно помещение апотропея на границах «своего» пространства: для младенца и шире — для его семьи.

Следует заметить, что в приведенных примерах выделяются разные мотивировки защитной символики штанов. Одна из них связана с архаичными представлениями об апотропейной функции узла, завязывание которого при надевании портов, равно как и женской поясной одежды, является практически неотъемлемым действием — иначе одежда просто

не будет держаться на теле. Семиотической значимости узлов и предметов, связанных с завязыванием на узел, посвящена работа Е.Н. Елеонской «Узлы и нити в русской народной колдовской практике». Исследовательница, в частности, отмечает: «Носить на себе нить, шнурок, пояс, тесьму, полоску кожи, завязанные узлом, уже само по себе важно, так как эти предметы имеют охранительное значение. Эта способность охранения остается за указанными предметами и тогда, когда их снимают» [Елеонская 1994: 174] (в этой связи см. также: [Толстой 1995а: 234–242]).

Безусловно, к перечисленному Е.Н. Елеонской ряду предметов относится гашник, вставляемый в порты. Гашник, таким образом, выполняет одновременно конструктивную и защитную функции, причем последняя распространяется и на штаны в целом. Вместе с тем, защитная символика штанов, несомненно, обуславливается и тем, что этот предмет имеет непосредственное отношение к мужским гениталиям, которые, как отмечает Н.И. Толстой, оказывают, «по народным представлениям, отталкивающее воздействие на нечистую силу, глаза» [Толстой 1995б: 494]. Одним из многочисленных подтверждений этого является, например, обычай, описанный К.К. Логиновым:

Ритуальное заголение применялось рыбаками, когда они обнаруживали, что вслед им смотрит старуха с «недобрым глазом». Чтобы не сглазилось мероприятие, заонежанин раскрывал ширинку портов (штанов) и, не оборачиваясь, ставил фигу, т.е. показывал старухе фигу правой рукой через плечо со словами: «Пизда тебе на лоб, а мне на лад». Ширинка закрывалась лишь после того, как старуха с недобрым глазом скрывалась из виду [Логинов 1996: 445].

Уместным представляется упомянуть здесь и об апотропейной функции матерной брани, которая в критических ситуациях использовалась носителями традиционной культуры наравне с молитвой. Д.К. Зеленин по этому поводу отмечает: «Уберечься от лешего нетрудно. <...> Матерная брань тоже защищает от лешего, и это одна из причин столь широкого распространения такой брани у русского народа» [Зеленин 1991: 415]. (Подробнее о культовых функциях матерной брани и, в частности, о ее функциональной эквивалентности молитве см.: [Успенский 1994: 53–128].)

Действенной для защиты от мифологических существ являлась также шутка, которая могла их рассмешить, например шутка с упоминанием гениталий. Так, в вологодском мифологическом рассказе рыбак, нео-

жиданно увидев лешего над лесным ручьем, кричит: «На эти бы нишша да красныё штанишша», — отчего леший смеется и пропадает, а рыба начинает ловиться хорошо [Соколовы 1915: 72].

Возвращаясь к портам как предмету, наделенному в народном сознании апотропейными свойствами, следует отметить зафиксированный в Киевской губернии редкий обычай, связанный с народными представлениями об опасности смешивать белье со следами месячных очищений с бельем других женщин: это могло повлечь за собой несвоевременный приход регул у последних. Чтобы этого не произошло, в случае неизбежности общей стирки, «кипятя дома белье, женские сорочки из предосторожности перекладывали мужскими штанами» [Агапкина 1996: 129].

Второй важнейшей функцией мужских портов в ритуальной практике была продуцирующая. Известны разнообразные формы использования штанов при посеве зерновых и волокнистых культур. Так, в Жиздринском уезде Калужской губернии в середине XIX в., отправляясь сеять коноплю, семена насыпали в замашные, или посконные, штаны, т.е. изготовленные из волокна, полученного из мужских стеблей конопли. Это должно было обеспечить крепость посеянной конопле. Штаны с семенами при этом несли в поле на плече. После окончания работы штаны вывешивали в амбаре высоко на крюке и оставляли их там до уборки конопли, полагая, что удастся «насыпать коноплю в закрома с верхом» [Маслова 1984: 116].

Тот же обычай был распространен и в Рязанской губернии. Здесь, осуществляя посев конопли, мужчины, кроме того, надевали посконные штаны. Эти особенности сева Г.С. Маслова соотносит с рязанской поговоркой: «Сей лен — спрашивай рубаху, сей конопель — спрашивай порты» [Там же]. В Московской губернии при севе хлебных культур зерно на поле несли в незавязанном мешке или старых штанах [Зернова 1932: 25]. В ряду подобных действий продуцирующего характера Т.А. Бернштам указывает на обычай класть яйца в зерно или штаны сеятеля, крошить их во время посева или зарывать в землю [Бернштам 1988: 136].

Продуцирующая символика штанов в отмеченных обрядах, безусловно, связана с соотношением их с мужскими гениталиями и основывается на традиционном восприятии сева как акта оплодотворения. Многочисленные примеры снятия штанов и ритуального обнажения при посеве были зафиксированы во многих местах у русских; кое-где — в Вологодской, Олонецкой, Московской, Симбирской губерниях. Этот обычай сохранялся вплоть до начала XX в. [Зеленин 1991: 56, 58; Маслова 1984: 116; Бернштам 1988: 136].

В контексте данного обычая и связанных с ним представлений любопытна интерпретация Т.А. Агапкиной запретов прясть на Тодоровой неделе и зажигать в избе огонь вечером в канун дня св. Федора в гуцульской традиции: «У гуцулов на Тодоровой неделе (Федоровица) запрещалось прясть, чтобы не повредить будущему урожаю льна и конопли. Во избежание урона женщины “завивали Федора”. Для этого каждый вечер они брали пральник (? — “Федор”), заматывали его в сорочку и клали в угол, к печи, после чего в доме можно было прясть: это повторялось каждый вечер в течение всей первой недели Великого поста. При этом говорили: “Уже ш Федора завили, аби ни вигіу [не видел], як будемо прести. Як би не завиу Федора, то би не ўродили конопні и лен, то би ни було шмаки (тряпок, ткани? — Т.А.)”. Таким образом, закрывание (прятание) “Федора” служило гарантией благополучного вызревания культурных растений. Этот не совсем прозрачный по смыслу пример находит поразительное подтверждение и разъяснение в другом гуцульском свидетельстве. Согласно ему, вечером в канун дня св. Федора в избе не зажигали свет, а если и жгли, то только так, чтобы свет не падал в угол, на постель (где лежит “Федор”? где спят хозяева?). При этом говорили еще, что “*haczamu treba zakrytu jajc’a Fedorowy*” [штанами надо закрыть яйца Федору]. Иными словами, в этом, а вероятнее всего, и в предыдущем свидетельстве речь гипотетически может идти о том, чтобы на время опасной во всех отношениях 1-й недели Великого поста закрыть и тем самым защитить “гениталии Федора”, иначе будут поставлены под угрозу его “производительные способности” и не уродятся ни лен, ни конопля» [Агапкина 2002: 64].

В связи с темой продуцирования урожая в этих двух действительно непростых для прояснения обычаях через определение запретов все же угадываются механизмы взаимодействия со стихиями воды и огня, чрезвычайно значимыми в земледельческих культурах. В обоих случаях запреты связаны с образом наделенных продуцирующей силой гениталий мифологизированного календарного персонажа Федора и предписывают закрывание их тканевым покровом (штанами). В первом случае символом гениталий выступает пральник — портомойный валец, соотносимый с ними по форме и специфике движения при применении (полоскание в воде). Завивание, т.е. заворачивание, пральника в ткань, связанное с нейтрализацией неурочного прядения, вероятно, соотносится также и с запретом стирать белье в Тодорову неделю [Толстой 1995а: 138].

Во втором случае предохранительного действия как такового нет, оно выражено лишь на вербальном уровне. Здесь через запрет зажигать

огонь прослеживается идея противопоставления земного и небесного огня, актуализирующаяся в сельскохозяйственных культурах в переходные календарные сроки, завязанные на цикличность «жизни» солнца: Тодоров день, осмысляемый в народном сознании как пограничный между зимним и весенним периодами, приходится на время, близкое к дню весеннего равноденствия.

Показательно, что практически все отмеченные в данных примерах запреты, в том числе и на прядение, совпадают с ярко выраженными в русской традиции запретами, относящимся и к дню Благовещения. По поводу большинства запретов, действующих на протяжении всего ранневесеннего цикла, Т.А. Агапкина отмечает, что они напрямую сориентированы на само время, его качество; в это «переходное» время «принципиально важным был <...> общий запрет на любую <...> “культурную” деятельность» [Агапкина 2002: 56]. Нарушение запретов, т.е. внедрение человека своей «культурной» деятельностью в природные процессы «переходного» времени, влекло за собой разбалансировку последних и на следующих этапах календаря, приводящую, в частности, к проблемам в области земледелия: засуха, заморозки, чрезмерное обилие дождей, градобитие, грозы с молниями, поражающими посевы [Толстой, Толстая 1995: 187].

Возвращаясь к вопросу о функции штанов (ткани) применительно к рассматриваемым примерам из гуцульской традиции, следует заметить, что, возможно, закрывание «гениталий Федора», этого мифического гаранта урожая, обуславливается запретом преждевременного, неурочного обнажения гениталий. Во всяком случае, мотив несвоевременного их обнажения подкрепляется предписанием самого строгого поста в Тодорову неделю, являющуюся первой неделей Великого поста.

Продуцирующая сила мужских портов или их частей распространялась, согласно народному сознанию, не только в области земледелия, но и в сфере скотоводства и матримониальной. Так, в Курской губернии в первой четверти XX в. сохранялся направленный на принесение приплода коровой обряд, в котором использовали вздержку от портов «учкур». Н.И. Лебедева записала обряд в селе Никитском: здесь учкур повивали корове рога и при этом говорили: «Не будь девица, будь молодница, коровушка-матушка» [Лебедева 1996: 2–90].

Матримониальная символика мужских портов прослеживается в ритуализованных действиях девушек, целью которых являлось программирование замужества в новом брачном сезоне. В Пошехонском районе Ярославской области, чтобы всем «невестам», т.е. достигшим брачного возраста, удалось в новом году выйти замуж, девушки в свят-

ки утаскивали у какой-либо хозяйки мужские штаны и таскали их по всей деревне: «Вот нонче кальсоны, а раньше ткали да порткам звали. Вот это навешаны у кого, пойдешь и украдешь с грядки. За петельку заденешь и тащишь. Не потаскаешь, так и женихи никто не приедут в деревню. Вот! А собаки-то! Портки-то морожены, прыгают, а собаки-то! Бегают, лают! Вот где-нибудь на самую-то дорогу на высокий шест и повешаешь эти портки. Бабушки говорят: “Вот, сволочи, наши портки унесли!” Так и все. Все святки так и ходили» [Традиционные обряды 1985: 22–23].

В Можайском уезде Московской губернии типологически близкое действие приурочивалось к другому календарному празднику. Здесь в Троицу девушки сжигали старые мужские штаны, также для того, чтобы невест больше было [Елеонская 1994: 219]. В Полесье, на Украине в Карпатах, в южной Польше, восточной Словакии было известно приуроченное к Андрееву дню (30 ноября / 13 декабря) гадание о замужестве, при котором могли использоваться мужские штаны. Оно заключалось в том, что девушки «сеяли» семена льна или конопли в определенном месте: согласно той или иной локальной традиции, это происходило в доме (под стол, у порога, под кровать, под подушку), возле дома (под окнами, вокруг хаты, возле сложенных дров, у мусорной или навозной кучи, у колодца), под окнами возлюбленного или парня по имени Андрей, на дороге, на перекрестке. Иногда зерном осыпался скот. Это гадание сопровождалось приговором: «Андрею, Андрею, я на тебя конопли (лен) сею, дай мне знати, с кем буду собирать!». Действо совершалось вечером или ночью после целого дня поста и молитвы. Девушки раздевались донага или только снимали юбки и «боронили» «посеянные» семена фартуком, юбкой или мужскими штанами [Виноградова, Толстая 1995: 109–110].

Образ оголенного, без штанов, мужика в вятской подблюдной песне символизирует замужество для девушки в новом году:

Вот Макарьевский мужик

Безо штанов бежит.

[Подблюдные песни 1995: 232].

Практически повсеместно у русских первые порты, как и некоторые другие детали мужского костюма, для своего будущего мужа девушка шила еще до свадьбы. Однако показательно, что их изготовление осуществлялось только после просватания, т.е. тогда, когда уже было известно, кто будет мужем. Обычно дары для жениха передавались ему

накануне свадьбы или утром в день венчания. Во многих местах жених надевал на венчание именно ту одежду, которую дарил невеста. В связи с этим представляется уместным еще раз вспомнить о том, что в старину парни до женитьбы портов не носили; возможно, в те времена первые порты жениха были невестинной работы.

Кое-где невестой подготавливался для будущего мужа даже не один комплект. В Воронежской губернии она шила несколько пар штанов [Маслова 1984: 23]. По сведениям из Калининской области, невеста «мужу шила семь рубах, семь портов» [Шаповалова, Лаврентьева: 1985: 258]. Впоследствии, как отмечает Н.В. Зорин, «обеспечение мужа бельем и нижней одеждой представляло функции жены» [Зорин 2001: 138].

Примечательно, что, изготавливая одежду для жениха, невеста осуществляла магические действия, которые, по всей видимости, были направлены на программирование благополучия в супружеской жизни. Так, сохранилось свидетельство, относящееся к первой половине XIX в.: в Олонецкой губернии подруги мыли невесту волоконном льна, из которого потом изготавливали «гашник» для одежды жениха [Маслова 1984: 60]. Как типологически близкий этому следует считать обычай, отмеченный К.К. Логиновым у русских Заонежья: «Порты носили на гашнике. Для удачи в повседневных делах в гашник вшивали засушенную летучую мышь» [Логинов 1993: 100]. Таким образом, порты мужчины выступали гарантом благополучия в его жизни и жизни его семьи.

В заключение нельзя не упомянуть о феномене использования портообразной поясной одежды в рамках женского костюма. Прежде всего следует отметить, что у русских в некоторых узколокальных традициях штаны являлись неотъемлемой деталью наряда женщин. Так, казаки Дона и Северного Кавказа в комплексе с кубельком (платье, по покрою близкое к татарскому и кавказскому: длинное, распашное, застегивающееся только от шеи до талии на объемные «вислые» пуговицы, с длинным рукавом; надевалось поверх рубахи с широкими рукавами) носили широкие, длиной до щиколотки шаровары. Составитель «Статистического описания земли донских казаков» В.Д. Сухоруков отмечает, что женские «шароварцы были из тонкой шелковой или бумажной материи». Сходность основных частей этого костюма — кубелька и шаровар — с одеждой, как полагает автор, турчанок или татарок он видит в том, «что старинные казаки доставали себе жен большей частью из азиаток» [Статистическое описание 1891: 121]. И.И. Шангина по поводу происхождения комплекса одежды с кубельком и времени

его бытования у казачек на Дону и на Северном Кавказе пишет: «Такой костюм бытовал в XVII — первой половине XIX в. Считается, что он был заимствован казачками у народов Северного Кавказа в эпоху формирования донского казачества, т.е. в XVI–XVII веках» [Шангина 1998: 7]. Согласно сведениям П.Н. Краснова, в Новочеркасске костюм с широкими штанами и кубельком во времена царствования Александра I, т.е. в первой четверти XIX в., носили только пожилые казачки; те, кто был помоложе, предпочитали уже европейское платье [Краснов 1909: 366].

Кое-где в Сибири женщины в комплексе одежды с сарафаном тоже носили штаны — «чембары» из холста, такого же покроя, как мужские. Здесь, правда, чембары использовались только в качестве рабочей одежды. Н.П. Гринкова отмечает следующие причины, по которым старообрядки Семипалатинской губернии нуждались в дополнительной защите тела от пояса до пят: отсутствие нижней юбки в комплексе одежды; вынужденное подтыкание длинного сарафана во время работы в поле, так как пашни в данной местности расположены на склонах гор; большое количество в полях несжинаемой сорной травы, которая даже сквозь сарафан колет ноги; необходимость повсюду ездить верхом. Для полевой работы женщины «подчембаривались» поверх рубахи, т.е. заправляли последнюю в штаны. Во время верховой езды, при узком старинном сарафане, подчеркивает Н.П. Гринкова, без штанов практически невозможно было обойтись: «узкий сарафан поднимался и открывал рубашку до пояса». Исследовательница справедливо полагает, что кержачки, пришедшие в XVII в. в новые для себя горные земли и вынужденные здесь постоянно быть в седле, переняли обыкновение носить штаны от местного населения, поскольку в казахской культуре этот элемент одежды был неотъемлемой частью женского костюма [Гринкова 1930: 344].

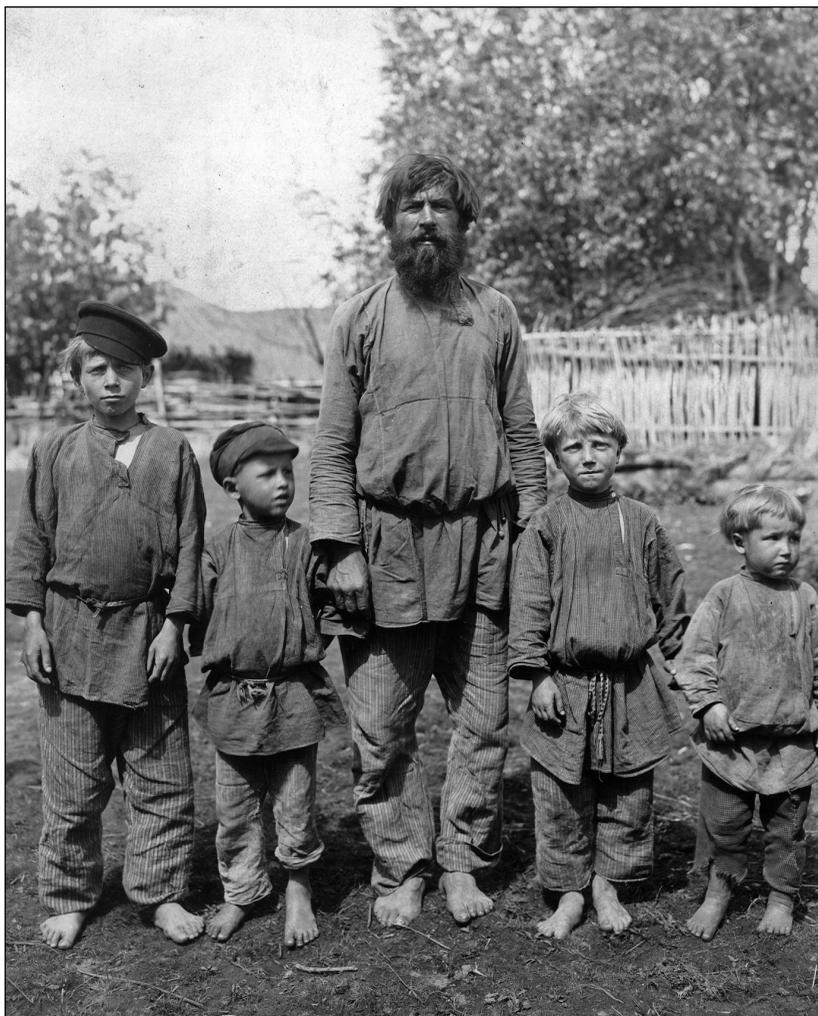
При верховой езде подол сарафана подбирался вокруг пояса, что было возможно только при применении штанов. Обычай так носить одежду при верховой езде бытовал в среде местных старообрядок вплоть до 1910-х годов. Исчезновение штанов из состава женской одежды позже Н.П. Гринкова связывает с изменением покроя сарафана («полукруглый» и «круглый» сарафаны имели ширину по всему подолу около 4–5 м, что позволяло в седле не подбирать сарафан вовсе: он не стеснял движения и полностью закрывал подол рубахи и ноги женщины). Кроме того, в обиход старообрядок вошли нижние юбки, которые в некоторой степени заменили штаны [Там же: 345].

Подобное использование мужской поясной одежды — при грязных тяжелых работах — было отмечено у русских в Заонежье: готовя новое поле под посев, «при сжигании участка женщины дополнительно надевали мужские холщовые порты» [Логинов 1993: 107].

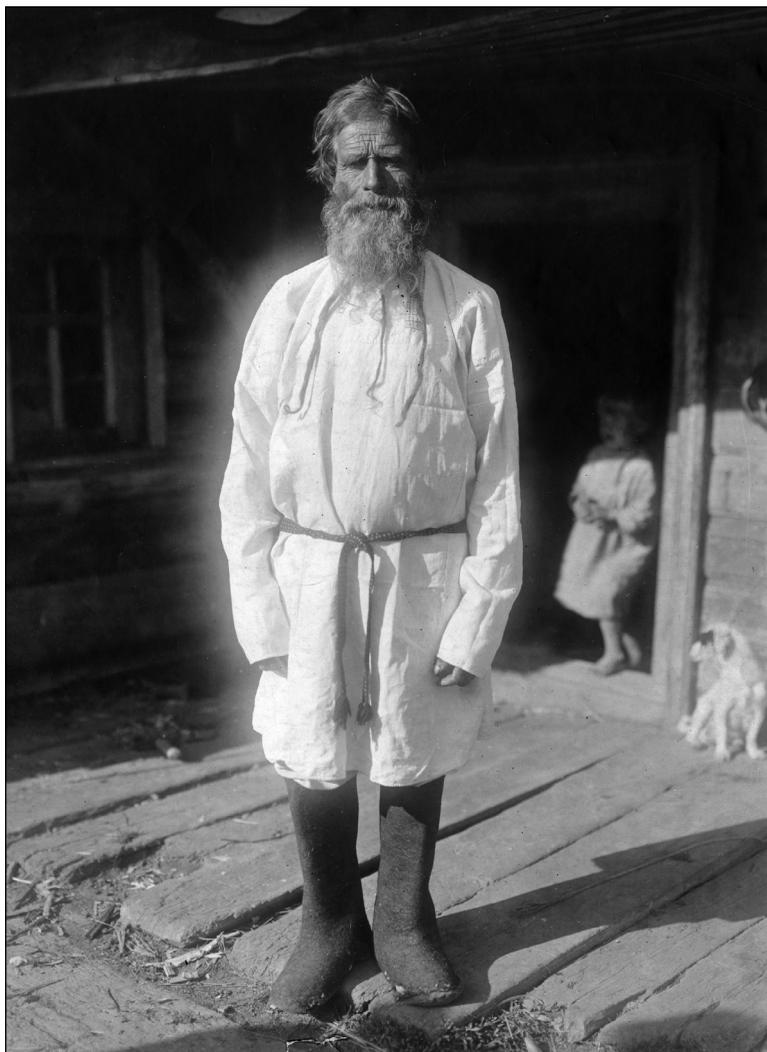
В несколько иной плоскости лежит встречавшийся в Европейской России феномен ношения мужских портов старухами. В фототеке РЭМ имеется снимок начала XX в. из деревни Большие Пекселы Касимовского уезда Рязанской губернии, на котором запечатлена пожилая женщина в белых мужских подштанниках, обминающая на мялке коноплю (кол. 2177–52). Использование старухами одежды противоположного пола, как в данном случае, можно квалифицировать как символическую размытость половой природы человека, характеризующую в традиционной культуре возрастные категории детей, до пяти-шести лет, и стариков. Оба этих возрастных статуса находятся вне строгой оппозиции «мужское — женское» в силу наибольшей отдаленности от состояния биологической зрелости и фертильности, когда данная оппозиция является актуальной. Близость в этом плане позиций детей и стариков находит отражение не только в области «бесполой» одежды, но и в других параметрах, определяющих тот или иной статус в социовозрастной стратификации традиционной общины. К ним относятся уровень физического и «умственного» развития, виды трудовой деятельности и формы досуга, занятость в ритуальной сфере и т.п.

Упомянем и использование штанов женским полом в рамках такого явления, как ряженье, приуроченное к разным календарным праздникам и обрядам жизненного цикла, в частности к свадьбе. Ситуации такого рода репрезентируют отличную от обыденной действительности игровую реальность, которая нередко построена на принципе мены противоположных признаков, в том числе и мужского — женского.

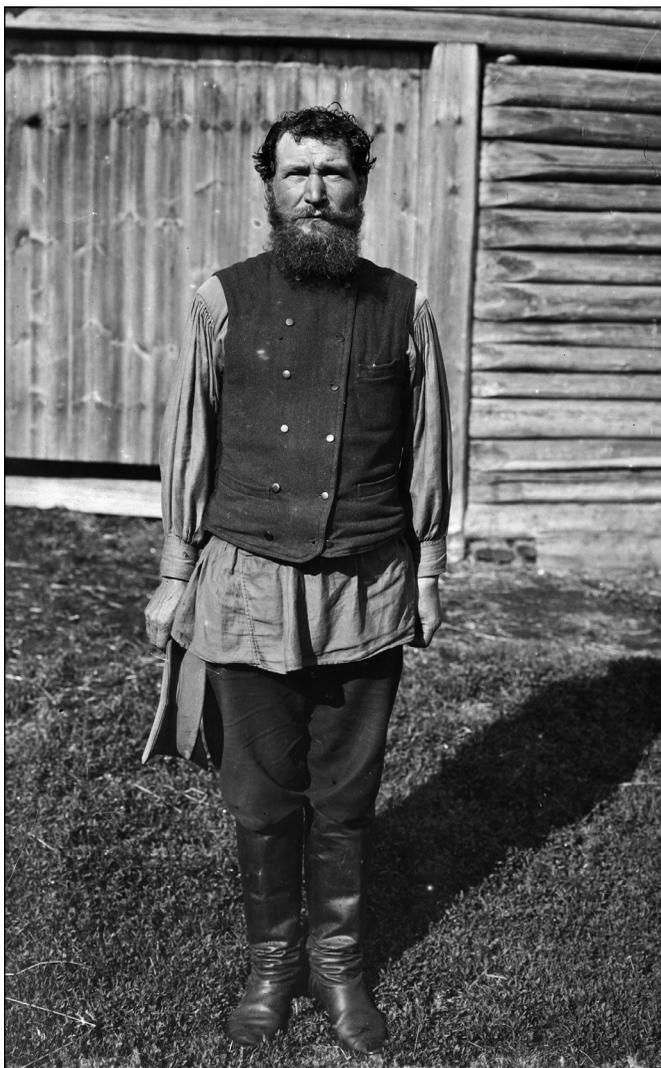
Подводя итог, можно сделать следующие выводы. Порты (штаны) в традиционной культуре русских являлись маркером мужского статуса и точнее — брачного и детородного состояния мужчины. Такое значение мужской поясной одежды обусловило их апотропейную, матримониальную и продуцирующую символику в народном сознании и соответствующее использование в ритуальной сфере. Включение штанов в женский костюм узколокальных групп русского населения объясняется влиянием традиций соседствующих с ними народов. Другие случаи связаны либо с утратой актуальности противопоставления мужского и женского начал, либо с выходом за рамки обыденной действительности в реальность иной природы.



Крестьянин и мальчики в обычных одеждах.
Рязанская губ., Касимовский у., с. Б. Пекселы. 1910 г. РЭМ



Старик и мальчик у входа в избу.
Архангельская губ. и у., посад Луда. 1910 г. РЭМ



Богатый мужик в будничном костюме.
Московская губ., Дмитровский у., с. Куликово. 1913 г. РЭМ



Парни-музыканты с балалайкой и гармоникой,
в легких современных праздничных костюмах.
Пермская губ., Охановский у., д. Осиповка. 1913 г. РЭМ

Библиография

Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М., 1996.

Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Виноградов Г.С. «Страна детей»: Избранные труды по этнографии детства. СПб., 1998.

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Андрей // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. I.

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб., 1996.

Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.

Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сборник трудов. М., 1994.

Поэзия детства: Русское народное творчество для детей / Сост. В.И. Ереминой. СПб., 2004.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3.

Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001.

Кнатиц Е.Э. «Метище» — праздничное гуляние в Пинежском районе // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Л., 1928. Т. 2.

Краснов П.Н. Картины былого тихого Дона: Краткий очерк истории Войска Донского для чтения в семье, школе и войсковых частях. СПб., 1909.

Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. Рязань, 1996.

Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1993.

Логинов К.К. Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М., 1996.

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

Детский поэтический фольклор: Антология / Сост. А.Н. Мартынова. СПб., 1997.

Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. М., 1995.

Подблюдные песни Вятского края / Публ. А.С. Сатыренко // Русский эротический фольклор / Сост. А. Топорков. М., 1995.

Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

Статистическое описание земли донских казаков, составленное в 1822–1832 годах. Новочеркасск, 1891.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995а.

Толстой Н.И. Гениталии // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995б. Т. 1.

Толстой Н.И., Толстая С.М. Благовещение // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.

Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. II: Язык и культура. М., 1994.

Шангина И.И. Вместо предисловия // Соснина Н., Шангина И. Русский традиционный костюм: Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 1998.

Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева. Л., 1985.

Шумов К.Э., Черных А.В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М., 1996.

Источники

Описи Российского этнографического музея.

А.К. Салмин

КОЛОКОЛЬЧИК В РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ ЧУВАШЕЙ

Личность Татьяны Александровны Бернштам многогранна и еще не оценена по достоинству. Как в жизни, так и в науке она была человеком страстным. Именно это определение, с моей точки зрения, подходит ей больше всего. Хотя ее же можно назвать и уникальной персоной. Будучи редактором очередного сборника «Русский Север», она повела за собой весь отдел на исследование аспектов уникального в этнокультурной истории и народной традиции (сборник вышел в 2004 г.). Ужасно не любила предвзятое разделение традиционной культуры на «материальную» и «духовную». Очень сожалела, что в этнографической науке не проводилось целенаправленного изучения народных празд-

ников, их классификации и систематизации. Исследователь славянской этнографии, она всегда держала руку на пульсе этнографии народов Волго-Камья. Ей это было интересно во всех отношениях. Например, в последней книге «Приходская жизнь русской деревни» Татьяна Александровна использует значительный массив материалов по церковной этнографии Поволжья. У нее в аспирантуре училось много молодежи, и в качестве диссертационной темы некоторые из них выбирали различные аспекты этнографического изучения народов Поволжья. Так, последняя ее аспирантка писала работу о половозрастных различиях в одежде марийцев и чувашей.

Как редактор она была беспощадна, но в высшей степени корректна. Как-то (тогда я еще работал старшим научным сотрудником Библиотеки РАН) мы встретились на площади Сахарова. Разговорились. Тут она попросила меня написать статью для Сборника МАЭ. Я предложил описание терракотовых фигур чувашских божеств, поступивших в фонды музея в начале XX в. Она взяла почитать. Через некоторое время вернула. От текста моей рукописи в буквальном смысле не осталось живого места. Я старательно исправил статью, практически приняв все замечания. Представил снова. Но Татьяна Александровна вернула мне рукопись почти в прежнем «неживом» виде. Так в течение шести месяцев повторилось три раза. Я подошел к ней с исправленным и дополненным вариантом в четвертый раз. На этот раз она мило улыбнулась и сказала: «Антон, я же эту статью уже читала». Это означало, что рукопись принята. Такие истории со своими рукописями может рассказать каждый сотрудник, чьи работы редактировала Татьяна Александровна.

Она любила рассказывать мне и другим коллегам отдела об отдельных эпизодах своей жизни, истории семьи. Притом с любовью, юмором и поучительно. Приглашала сотрудников на чай, вкусно готовила, любила пробовать лучшие марки вин. Практически не было темы, о которой нельзя было бы говорить с Татьяной Александровной. Маленькая Таня годы войны провела в многонациональном поволжском селе Тетюши, любила купаться в Волге, была озорной заводилой во всех детских затеях. К слову сказать, ее отец, известный историк, археолог и этнограф Александр Натанович Бернштам, также какое-то время был связан с Поволжьем: заведовал Камским этнографическим музеем.

Она очень хотела еще поработать...

Я посвящаю Татьяне Александровне свою небольшую статью о замечательном этнографическом предмете — звучном колокольчике.



Чуваши на Масленице *Џаварни*. 1999 г. На дуге —
три колокольчика. Из собрания автора

Колокольчик — по-чувашски *шйнкӑрав* / *шйнкрав* / *хӑнкӑрав*; этимология этих слов носит звукоподражательный характер. Те их них, что начинаются с буквы «иш», обозначают колокольчики с громким звоном, а с буквы «х» — с более приглушенным. Прежде всего имеются в виду колокольчики, помещаемые на дугу лошади. Но иногда колокольчиками называют и те, которые вешают под шею коня, коровы или козы. Однако последние большинством своим, по сути, представляют собой бубенчики. В литературе же (в том числе и специальной) очень часто не различают ни термины, ни сами предметы. Между тем у колокольчика нижняя часть стремится к плавному округлому расширению, а форма бубенчика напоминает конус. Иногда колокольчик называют и *кӗӗн чан* — «маленький колокол».

Во многих языках этимологии слов со значением «колокольчик» также есть не что иное, как звукоподражание: тат., башк. *кынгырау*, уйг. *коңгурак*, афган. *гунгуру*, перс. *zængulæ* и т.д.

Наличие у колокольчика язычка и «голоса» позволяет уподоблять его человеку. Так, если ребенок долго не говорит, то берут звонкий колокольчик и звонят, т.е. желают, чтобы ребенок тоже заработал язычком [Никольский 1929: 30].

Колокольчик характеризует такое качество, как звонкость: не случайно говорят, что колокольчик гремит по деревне. Во время свадьбы используется множество разных больших и самых маленьких коло-

кольчиков, чтобы придать многоголосие и разнообразие звуковому пространству. Для называния колокольчиков используют и такое слово, как *шайкъл-шанкъл*, в то время как их ровный и размеренный звук характеризуют звукоподражанием *шайкъл-шайкъл*.

Различают и звуки, издаваемые колокольным эхом. Исследователь карельской обрядности Ю.Ю. Сурхаско, например, писал: «Размеренный, в такт шагам лошади, гулкий звон колокола соответствовал траурной, скорбной обстановке похорон и, видимо, поэтому считался подходящим средством оповещения о характере обряда» [Сурхаско 1985: 87].

Весь круг примеров с использованием колокольчика в чувашских праздниках и обрядах и верованиях можно подразделить на три группы: свадебные, рекрутские и похоронно-поминальные.

Группу свадебных текстов составляют обряды *сурхури*, когда молодежь гадает о будущих женихах и невестах, а также обряды в ходе *Ѕаварни* (Масленицы. — А.С.), когда парни катают своих потенциальных невест в санях, и собственно свадебные сцены. Например, в *сурхури* девушки выходят ночью в поле и, ложась, прижимают ухо к снегу: если услышат звон колокольчика, то выйдет в этом году замуж [АЧГИ 244: 22; 619: 128 об.; 620, инв. 946–5: 1]. На каждую дугу свадебного поезда вешают по два–три колокольчика. Как шумовой музыкальный инструмент колокольчик присутствует практически на всем протяжении свадьбы: созывать на свадьбу шафер едет на коне с колокольчиком; приезд жениха возвещается звоном колокольчиков и страшным криком; поезд невесты также имеет на каждой дуге колокольчики [АЧГИ 267: 145; III–147: 161; Фукс 1840: 230]. Марийцы при звоне колокольчиков выбегали из домов к полевым воротам с бураками пива [Фукс 1840: 230–231].

Рекрута при прощании с деревней возили из дома в дом на телеге, украшенной колокольчиками. Известно, что у русских Новгородской и Вятской губерний рекруту, как и жениху, положено было ходить с колокольчиком [Бернштам 1988: 212].

Каждый этап похоронно-поминальных церемоний включает снаряжение лошадей колокольчиками. Это шествие на кладбище с телом усопшего родственника, на седьмой день после смерти, отправление в лес за деревом для намогильного столба, приглашение родственников на весенние, летние и осенние поминки. Основной объясняющий мотив — так веселее умершему и духам предков [АЧГИ 247: 248; 326: 80; III–153: 21 об.].

Аналогичное представление известно у марийцев и удмуртов. У удмуртов в дни весенних чествований духов родственников, «чтобы

доставить своим предкам еще большее удовольствие, женщины и старухи наряжаются, как во время святок, ездят по улице верхом на палках, к верхним концам которых привязывают колокольчики» [Ильин 1926: 67].

В основе ряда обрядов лежит представление о необходимости приглушения звона колокольчиков. Обычно это делается в особо сакральных локусах, кроме того, этим символизируют финальные части ритуалов. Так, если по пути следования куда-либо проезжают мимо святилища *Кирмет*, то привязывают язычки колокольчиков, едут тихо и медленно. Во время обряда «Кража земли» «переехавши за границу своей волости, песни и музыка смолкают и даже колокольчики под дугами завязываются» [Хрусталёв 1874: 18]. Возвращаясь с кладбища, участники осенних поминок *юпа* опять завязывают колокольчики. А славяне «в случае смерти пастуха с коров и овец снимают колокольчики, чтобы стадо “онемело”» [Агапкина 1995: 136].

Наличие колокольчика в обрядовой практике подчеркивает его знаковые функции: он может быть символом почета, уважения, могущества и оберегом. Так, в *Ѕаварни* масленичное «чучело украшают различными ленточками, цветными лоскутками и т.п., на голову надевают высокую шапку, увешанную колокольчиками и бубенчиками» [Лейхтфельд 1903: 87]. За знахарем в особенно необходимых случаях ехали непременно на лошади и непременно с колокольчиками на дуге. Удмурты родовое божество *Воршуд* в новый дом перевозят «как невесту, на паре лошадей с колокольчиком, причем все женщины бывают одеты в свадебный наряд» [Емельянов 1921: 50].

Ансамбль колокольчику чаще всего составляли бубенчики, волынки, хоровые песни и скрипки. Так, согласно описанию чувашской свадьбы конца XIX в., «поезд отправляется за невестой в ее деревню, и при звуках пузыря, колокольчиков, бубенчиков, хлопанье в ладоши и свисте слышатся хоровые песни» [Александров 1899: 34]. Множество колокольчиков сами по себе могли составить изумительный ансамбль. Так, Г.Т. Тимофеев писал об участии 50–60 саней с колокольчиками в *Ѕаварни* в конце XIX — начале XX в. Ныне трудно даже вообразить складную музыку, издаваемую колокольчиками при размеренных шагах строя лошадей, идущих вслед друг за другом.

Как видим, в аспекте символики колокольчика свадьба, проводы рекрута и похороны еще раз иллюстрируют свое семантическое сходство: чтобы отправиться на кладбище пригласить умершего родственника на обряд *юпа* домой, упряжь лошади наряжают точно так же, как и на свадьбу.

Библиография

Агапкина Т.А. Голос // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995.

Александров Н.А. Черемисы и чувашаи. М., 1899.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Вып. III: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921.

Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков д. Купченеево, Белебеевского кантона, Башреспублики // Вотяки: Сб. по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М., 1926. С. 62–68.

Лейхтфельд Н. Масленица и свадебные обряды у чуваш // Вокруг света. 1903. № 6. С. 87–90.

Никольский Н.В. Народная медицина у чуваш. Чебоксары, 1929.

Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел: Конец XIX — начало XX в. Л., 1985.

Фуке Александра. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

Хрусталёв Д. Рассказ из поверья чуваш села Абызово о необыкновенном воровстве земли // Известия по Казанской епархии. 1874. С. 13–20.

Источники

АЧГИ 244 — Никольский Н.В. История, этнография. 1813–1914 гг. 302 с.

АЧГИ 247 — Никольский Н.В. Археология, этнография, сельское хозяйство, педагогика, литература, фольклор. 1913–1914 гг. 307 с.

АЧГИ 267 — Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1911–1914 гг. 280 с.

АЧГИ 326 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1928 г. 247 с.

АЧГИ 619 — Элле К.В. Этнография. 1913–1927 гг. 156 л.

АЧГИ 620 — Элле К.В. Этнография. 1911–1929 гг. 80 л.

АЧГИ III147 — Тетради воспитанников Симбирской центральной чувашской школы. 1884–1889 гг. 439 л.

АЧГИ III–153 — Чувашские сказки, записанные С.Г. Григорьевым. 1951 г. 53 л.

РЕЦЕНЗИИ

Е.Е. Васильева

ОТЗЫВЫ НА ДВЕ МОНОГРАФИИ Т.А. БЕРНШТАМ

Мне была доверена честь — быть первым «официальным читателем» двух монографий Татьяны Александровны Бернштам. Внутренние рецензии — необходимый этап в процессе перехода рукописи в книгу. С одной стороны, это как будто формальность: авторитет Татьяны Александровны был таков, что практически предрешал прохождение Ученого совета. С другой стороны, уж очень необычны были обе эти книги: и по теме, и по материалу, и по логике развертывания. Рецензии в какой-то мере могли помочь, направить внимание при чтении, облегчить труд обсуждения. То, что они входят в мемориальный сборник, не случайно — Татьяна Александровна считала, что всякому читателю они могут оказаться полезными, и сожалела, что не удалось поместить эти тексты в издания. Вот мы и выполняем ее волю.

Рецензия на рукопись Т.А. Бернштам «Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве (этнографический анализ феномена)». Общий объем — около 25 п.л.¹

В сложном, двусоставном названии книги точно указано соответствие сложившейся стратификации научного знания, чем и как должна заниматься наука. Вместе с тем в названии отражена и история написания книги, и ход работы автора над темой. Начало было простым: было

¹ Рукопись тогда еще не приобрела чистовой вид — время было не компьютерное, Т.А. Бернштам писала на машинке, правила, вписывала рукою иногда большие фрагменты, отдавала на перепечатку. Некоторые главы попадали ко мне раньше, чем к машинистке.

обещано продолжение предыдущей книги, «Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры» (Л., 1988). Но развивая тему, автор переводит действие в иную плоскость; раскрывает мир, не освоенный как наукой, так и обыденным сознанием, не вошедший в поле этнического / культурного самопознания. Честное выполнение обещания — раскрыть мыслительное пространство, в котором складывалась и ограничивалась половозрастная стратификация общины вместе с системой переходных обрядов, — приводит в не освоенную этнографией, но органически присущую народной жизни сферу — Веры и церковной жизни.

Особенно свободно и светло выстроены последние разделы третьей главы и четвертая глава. В установленном объеме представлений легко выказывается логика обрядовых действий, как будто фрагментарные сведения соединяются в живую ткань, оказываются соотносенными, истолковываются в присутствии центрального смысла. Сказывается искусство этнографа «разговорить» информанта, которым Т.А. Бернштам как полевик блестяще владеет. На этот раз задача куда сложнее — дать высказаться тысячелетней культуре. Но она вполне удалась.

Исследователь поставила себя в сложное положение, отойдя от привычных, устоявшихся в этнографии, да и в литературе позиций. Этнография не воспитана в историческом уважении к значимости происходивших в духовной жизни народа процессов. Во-первых, потому, что занималась прежде всего «вещественной» стороной народного быта и правила свои выработывала в описании непосредственно увиденного и признанного. Во-вторых, по времени своего формирования, пришедшего на господство позитивизма, а после, и того хуже, советского атеизма, приучена была избегать многих проблем, разве что осторожно трогать их в форме отрицания или недоумения.

Но и церковь не выработала себе ясного последовательного взгляда на народную веру и народную жизнь, не умея разделить идеальное воплощение веры и его становление в длительном, многожды повторяющемся процессе оцерковления жизни. Опыты такие есть, но они не обильны и далеко не общезначимы.

Т.А. Бернштам берет на себя смелость не пугаться жупелов разделения народной души надвое и перетягивания всей важности и самобытности народной культуры то на сторону воображаемого язычества, то в пользу столь же условного (не бывшего) в схематичной чистоте православия. Автор всем пространством книги создает возможно более спокойный подход к описанию невещественного, но свыше всякого другого знания значимого спектра символического мышления,

порождающего конкретные значения, образы, ритуалы. Этот спектр выработывался тысячелетней традицией — в переосмыслении прежде бывшего, в совмещении форм, в многозначности образов. Продолжая добиваться терминологической чистоты, отдавая предпочтение терминам «естественного языка», Т.А. Бернштам находит те немногие слова и рабочие понятия, которые не оскорбляют слух своей новизной, нарочитой объективностью, и в то же время — емкие, свободные от привязанности к контексту однозначного употребления. Создает аппарат, который позволяет работать с материалом, зафиксированным разнообразными источниками: архивными и литературными, этнографическими опросами, богословскими рассуждениями и публицистическими пассажами.

Каково мастерство Т.А. Бернштам в работе с источниками, хорошо известно по всем ее работам, но в данной монографии оно превосходно еще и потому, что основа, которая укладывается из кратко представленных исторических и философских посылок, тут же ткется обилием данных, сведений, составляющих надежную плоть познания. Несомненная заслуга состоит в выработке и описании понятий: частное богослужение (мирские требы), мирской требник, бытовые святы. Не менее важное достижение автора — в историческом восприятии своего сюжета. Выделим только одно обстоятельство: преодолено привычное отнесение язычества к неопределенному «золотому веку», различие между восточно-славянскими народами в плане именно церковной жизни помогает приблизиться к реальной исторической динамике.

Возможно, книга несколько опережает запрос общества. Но надо признать, что необходимость познания целостного мира традиционной культуры насущна и для ученых, и для деятелей просвещения, для образования во всех звеньях, для читающего общества. Имея в виду то обстоятельство, что книга будет затребована очень широким кругом читателей, осмелюсь высказать несколько пожеланий.

1. В работе с книгой поможет справочный аппарат, включающий предметный и именной указатели.

2. В библиографии хорошо было бы выделить раздел начального чтения по темам. Возможно, я не удержала в сознании всю библиографию, но ввести в круг чтения (и собеседников автора) книги Г. Федотова, П. Флоренского, А. Меня было бы в интересах читателя, так как эти работы дают именно удобный «разбег», подготовку к восприятию книги Т.А. Бернштам.

3. Автор имеет право на более четкую формулировку своей позиции, продуманной и прописанной в соответствующих звеньях исследования-

повествования. Чтению это только поможет, хотя бы для того, чтобы собрать возражения и несогласия.

Мне остается добавить сакраментальные фразы — рекомендовать Ученому совету утвердить представленную рукопись к изданию и высказать уверенность в том, что ее публикация безусловно своевременна и составит честь Институту, обогатит науку необходимым полем исследования и взвешенной полнокровной методикой.

Примечание

К сожалению, у меня сохранились только черновики этой рецензии. Я постаралась соединить их в связный текст и не переступить временную границу. Кое-что в изданной монографии (СПб., 2000) изменилось против рукописи — в частности, появилось замечательное заключение. Еще больше изменилось восприятие. Но «Молодость в символизме переходных обрядов» остается книгой, к которой нужно не оборачиваться, но идти вперед.

Отзыв на монографию Т.А. Бернштам «Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии». Общий объем — 35 авт. л., с иллюстрациями.

Представляемая Ученому совету монография Т.А. Бернштам посвящена теме, важность которой парадоксальным образом оказалась засвидетельствована не присутствием ее в проблематике исторических и народоведческих дисциплин практически во всю историю их сложения и развития в России. Народная вера во всех аспектах ее проявления, в процессе постоянного становления сохраняющая энергию традиции, никак не укладывалась в русло интересов какой-либо отрасли знания. При этом зывания к ней, время от времени приобретающие четкое обличье политической спекуляции, дискредитировали и само понятие, и формулировки, и тех, кто пытался честно найти возможность рассказать о самом сердце особенного русского образа жизни, сознания и характера.

Итак, автором избрана тема, перед которой пасовали и описания, и тем паче исследования. При этом важность этой стороны жизни народа осознавалась в достаточной мере для того, чтобы исподволь, между другими разделами, стали фиксироваться и накапливаться сведения, к счастью, сохранившиеся в архивах. Драматическая история попыток обрести голос, найти выход к общественному сознанию описана автором в Прологе, имеющем точное и образное название «Великий и подлинный русский раскол». Заполнение пробела, который продолжает зиять в соб-

ственно церковной истории, не могло входить в задачи этнографа. Очерки первой части, уклоняясь от оценки и исправления действительности, опираются на позитивную картину — реальность приходской жизни, ее пространственную структуру и ритм осуществления. Четкость формулировок создает основу понятийно-терминологического аппарата, который идет от категорий «естественного» языка, свойственного самой мыслительной среде и практике православной жизни и благодаря последовательному раскрытию объема и связей этих понятий входит в сферу языка науки.

Среди вводимых таким образом понятий первостепенную важность имеет домостроительство, отражающее процесс и цель церковной жизни отдельного человека и православного народа в целом. Сложность самой постановки этого ряда проблем очевидна. Эту задачу можно уподобить тому, как трудно было некогда отстаивать иконопочитание перед еретиками и мусульманами. Для почитания образов не нужно было никаких доводов — оно сложилось естественным путем, как живая традиция. Так и жизнь христианства-крестьянства, *церковного народа* не подвергалась фиксации и рассмотрению именно потому, что она была естественной. Ей не было оппозиции, т.е. иной позиции, допускавшей стороннее наблюдение и позитивное знание о предмете. Покуда этот предмет был, все были в нем; «книжные люди» заботились о проповеди, уставе, книгах, и это было дело внутрицерковное. Потом, при развивавшемся скептицизме, критическом реализме и переоценке отношения ко всему старому, предмет исчез из глаз наблюдателей. Эта беспомощность позитивной констатации как болезнь, как немощь поражала даже непосредственных участников церковной жизни, приходских священников, которые писали в периодику или посылали письма-отчеты по статистическим инстанциям. Вполне реальный кризис управления церковной жизнью и анализ этой ситуации заслонили собою то, что никакому кризису не подлежало, а именно — продолжавшуюся живую традицию, процесс постоянного оцерковления и возрастания в вере, запечатленный традициями крестьянской-христианской жизни.

Гуманитарные дисциплины, исторические, социологические, не предполагали возможностью описать эти процессы. Т.А. Бернштам выявляет сам по себе предмет, опираясь на широчайший круг источников — материалы этнографических архивов, публикации периодики XIX–XX веков, полевые фольклорно-этнографические материалы. В этот круг включены и труды историков церкви и богословов, позиции которых порой кажутся несовместимыми с задачами этнографии, но при установлении должной дистанции и объема проблемы они оказываются ор-

гично сопряженными с конкретными и частными описаниями явлений традиционной культуры. Очерки второй части дают панораму таких явлений.

Работа над монографией завершена, она может быть рекомендована к утверждению в печать. Мне как читателю, знакомившемуся с текстом в процессе его создания, представилась увлекательная возможность наблюдать вызревание проблем, кристаллизацию изложения, которое через осмысление огромного объема освоенного и продуманного материала приходит к прозрачной легкости текста, отточенности формулировок. Издание книги Т.А. Бернштам представляется чрезвычайно важным и своевременным делом. Включение ее в научный обиход поможет связать многочисленные и все еще разрозненные попытки осознать одну из главных тем в истории русской культуры и обрести центростремительные позиции, необходимые для осмысления разнообразных локальных явлений традиционной культуры.

10 мая 2004 года

Е.Е. Васильева,

доцент Санкт-Петербургского университета культуры и искусства,
кандидат искусствоведения

Монография опубликована: СПб., 2005 г. Второе исправленное издание — в 2007 г.

ПОЭТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

ТАТЬЯНА АЛЕКСАНДРОВНА БЕРНШТАМ И ЕЕ ПОЭЗИЯ

Всем, кто интересуется наследием Татьяны Александровны Бернштам, она в первую очередь знакома как ученый. Я же хочу остановиться на поэтической составляющей ее имени.

Близкие нашей семье люди, конечно же, знали всегда о том, что она пишет стихи, однако читала она их редко, вероятно, понимая, что поэзия для нее лишь хобби. Единственную возможность познакомиться в полном объеме с ее поэтическим творчеством дали несколько самиздатовских экземпляров, в которые вошли стихи разных лет, включая переводы из английской поэзии (В. Блейк, Дж. Китс, Р. Бёрнс, Э.Б. Броунинг).

Особым событием стал музыкальный цикл на стихи мамы, созданный замечательным петрозаводским композитором Романом Зелинским. Незадолго до смерти мама присутствовала на одном из концертов, где он исполнялся. Она была очень взволнована происходящим и, несмотря на внешнюю сдержанность, отдала должное композитору и другу, который очень глубоко заглянул в ее слова и сумел отразить то духовное напряжение, которым они проникнуты. Особенно сильное впечатление произвела «Дорога», способная со временем и при особом стечении обстоятельств стать, с моей точки зрения, классикой русского романа.

Мама была очень гармоничным, созидающим человеком. Бродскианское «мы, оглядываясь, видим лишь руины» не применимо к ней. Ее стихия, ее космос всегда являли окружающим обильные семена, взошедшие на поле культуры, науки, веры или простого человеческого общения. Она оставила после себя звуки, приведенные в гармонию. Признаки этой гармонии — внятность, философская глубина, неравнодушные.

Поэтический мир мамы слеплен из многих материалов: здесь и безусловный талант стихотворца, и любовь, и страстность в познании мира, и безжалостность к себе, и милость к ближним (и людям, и животным), и горький опыт расставаний с друзьями, и знание мировой поэзии с античных времен до наших дней, и русский фольклор, и просто невозможность не мыслить стихами. При этом мне кажется, что лучшие ее стихи не названы, не изречены, не отлиты в поэтическую форму, а честно прожиты ею в молчании.

Еще на одном качестве, присущем личности мамы, я хотел бы остановиться в рамках этого короткого предисловия, — свободе. Мама была свободным человеком — и в пушкинском, социально-политическом понимании («не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи»), и в фетовском, тайно-личностном («безумная прихоть певца»). Отсюда ее поэзия, помимо прочего, еще и территория свободы! Поэтому любой, кто зайдет на эту территорию, не встретит иных посредников между собой и автором, кроме таланта, любви и Бога.

В моем сердце и моей памяти мама останется не «предком в раме золотой», а живым любящим человеком, посеявшим во мне в том числе и семена поэзии. Публикуемая в этом сборнике подборка стихов выстроена в хронологическом порядке и представляет собой основные этапы творческого пути Татьяны Александровны-поэта, от первых датированных лирических опытов 60-х годов до зрелых философских стихов и переводов второй половины 80-х годов уже прошлого, XX века.

Да, уходят века, уходят люди. Как писал мой любимый Ф.-Г. Лорка, «и тополя уходят, но нам оставляют ветер». Так безвременно и необременительно для окружающих ушла моя мама, Татьяна Александровна Бернштам. Ушла, как жила — легко и значительно. Ушла, но оставила нам свои книги, свои стихи. Так давайте же их читать и длить общение.

А.О. Овсянников

СТИХИ Т.А. БЕРНШТАМ

Зоопарк (сыну)

Приткнувшись в угол,
грязный лев
лениво жмурит глазки.
Его б — в пустыню или в лес,
его бы — в сны и сказки!
Ему бы гриву расчесать
и выпустить на волю,
чтоб смог он снова
зверем стать,
с грозой рыком споря!

Медведи,
выстроившись в ряд,
выпрашивают сласти,
на посетителей глядят
они с подобострастьем.

А не смирились
волк и тигр,
и с подлинною злостью
грызут
по правилам игры
обглоданные кости!

Где стаи птиц
под щелк и свист
по клеткам с шумом
носятся,
казнит
печальный марабу
неблагодарную
судьбу
с жестокостью
философа ...

25.3.1967

Неспокойно мне сегодня, беспокойно:
видно, лодку где-то в море
кроют волны,
или зверь какой-нибудь по чаще
рыщет
и нигде себе найти не может пищи.

Сиротливо мне сегодня, сиротливо:
видно, где-то разлюбились
двое милых,
или тщетно друга ждут,
раскрыв оконце,
в том краю, где не заглядывает солнце.

Неприятно мне сегодня, неприятно:
как и путнику,
который жаждет утра,
не сумевшему костер разжечь
остылый
на холодной и безлесистой равнине.

Завяжу я в узелок свои несчастья
и страданья,
и оставляю в чистом поле:
может, кто своим захочет поменяться,
чтоб избавиться
от надоевшей боли...

28.3.1967

Новгород 1945 г.

В городе древнем,
разбитом фашистами,
девочкой дикой,
войну пережившей,
жадной душою
в пору становления
я собирала
свои впечатления.

В год предпоследний,
овеянный славой,
по узкой дороге
меж домом и валом,
мимо забора
усадыбы уютной
тянутся толпы
людей бесприютных.

Вал заселялся
землянками-крошками,
слабо в ночи
освещался окошками:
словно вдоль города
ночи и дни
двигался медленно
поезд с войны.

Останки святой
легендарной Софии
переселенцам
жилищем служили.
Рядом громадным
чугунным цветком
колокол веча
валялся ничком.

Около каменных
зубчатых стен
нищенский рынок
глухо шумел.
Под заржавевшим
скелетом моста
жалких лачуг
родилась пестрота.

Не было жалоб
на холод и сырость:
лица людей
ожиданьем светились.
В сумятице дней,
несмотря на усталость,
все чаще и громче
дети смеялись...

9–10.4.1967

Страх

Я боюсь остаться без крыл.
Я боюсь развлечений и сытости.
Я боюсь роскошных квартир,
лицемерия, беспринципности.

Я боюсь назиданий и слов,
мертвечиной отдающих.
Я боюсь равнодушных ослов,
равномерно и тупо жующих.

Я боюсь отчуждения и лжи,
и коварства, и зависти злой.
Я боюсь, чтобы жар от любви
не подернулся серой золой...

15.6.1967

Весна

Ах, весна! Я — твоя неудачница.
Не стучись у закрытых дверей:
твоего пробужденья сумятица
не приносит душе новостей.

Растрезвонь свою буйную радость
отупевшим от скучной зимы,
пригласи их на временный праздник,
растопи их тягучие сны.

Я поддамся тебе потихоньку...
А сейчас меня тянет пока
на морозных колючих иголках
изодрать, искровянить бока.

Ты своим мимолетным весельем
не сумеешь меня исцелить.
Легкомысленный лекарь, терпенье!
Это сладко — мученье продлить ...
30.4.1967

Лес

Мы примяли траву,
придавили цветы,
разбросали по воздуху вздохи и стоны.
Нашу сладкую тайну
прикрыли кусты.
А вокруг старый лес
бормотал монотонно.

Он на страже стоял —
этот царственный сводник:
опахалом ветвей отгонял комаров,
все дороги, тропинки

он сбросил, как сходни,
нас отрезав от чистых
и здоровых миров!

Он за нами подглядывал
шишками сосен,
и порою смущался,
прикрывшись листвой...
Старый дед! Разве ты
не использовал вёсен,
разлекаясь, как мы,
греховодник немой?

По остывшей траве
с отпечатками тел
заскользили вечерние тени-сирены...
Старый лес — хохотал,
старый лес — громко пел,
повторяя все наши
любовные сцены!

21–24.5.1967

Не люби меня, как все,
как положено.
Быть счастливой по весне —
счастье ложное.

Не сули мне тишь да гладь:
я не утица.
Как пушусь по жизни вскачь —
взбаламутится!

28.7.1967

Очаг

Распорот наискось очаг,
казалось, — прочная картина.
Увы, не носом Буратино —
ножами наших передряг.

На месте прежнего огня
повисла ключьями бумага.
И для тебя, и для меня
стал чугунок — котлищем ада!

Но часто наспех, на бегу,
не став ни ближе, ни добрее,
мы руки тянем к очагу,
забыв, что он давно не греет...

16.10.1967

Дорога

Уведи меня, дорога,
от событий, от страданий,
дай почувствовать, дорога,
прелесть вечных ожиданий.

В синей дали — неизвестность,
в чистом небе — бесконечность...
Дай, дорога, посох в руки,
чтоб отмеривать разлуки.

И когда я у порога
преклоню свои колени,
ты войди в меня, дорога,
нетерпением к перемене.

23.10.1967

На морях скандинавских, холодных и серых,
там, где чайки распластанной корчится тело,
там, где влажные скалы скрывают фиорды,
озлобленно оскалив угрюмые морды,
где рыбацкие шляпки несутся, как выстрел,
и широкие шляпы надвинуты низко,
там, где ценится слово, как крепкая снасть
и лишается трона превысивший власть,
там, где звездного блеска не терпит простор,
и туманен, как фреска, лиц и рук разговор ...
В скандинавские волны
в суденышке утлом,
вопреки всем законам,
мы отправимся утром.

Русалка

(воспоминание об Ундине)

Заманили на берег русалку...
Красоте завидовали яркой:
волосам, как водоросли, длинным,
да очам зеленым и глубинным.

Говорила что-то им русалка,
извивалось пенистое тело,
и волна украсть ее хотела,
да, смеясь, удерживали палкой.

Наконец, натешились: «Умора!
Что в ней только люди находили?»
И за хвост ее закинув в море,
к девушкам любимым уходили.

21.12.1967

Лель

Долго искала Леля.
Нашла на поляне цветущей.
Села, обняв колени,
Села девочкой сущей.

О, как трава нагрелась
И распалился день!
Как до меня пелось?
Ой люли, ой люли, Лель!

С кем хороводы утрами
было водить не лень?
Не ты ли дороги запутывал
к этой поляне, Лель?

Для тех, кто далек отсюда,
лучшая песнь — капель.
Яви же свое чудо:
чаруй своей песнью, Лель!

Подносит к губам дудочку...
В сердце вонзилась трель!
Убил ты свою дурочку.
Ой люли, ой люли, Лель!

14.4.1967

Псковские церкви

Под осенним небом
в золоте ветвей
белыми грибами —
маковки церквей.

Видно, было любо
древним мастерам
этакое чудо
множить здесь и там!

Перебрали святцы,
дали имена:
пусть на небе снятся
дивные дела ...

16.10.1967

Поморские напевы

Что вижу я:
грустит река —
молчит,
уйдя в свои глубины.
Моя остывшая рука
ласкает света переливы.

Ох, чую, это неспроста —
ей свадьбу
берега готовят:
раскрылось устье,
как уста,
а море черным сватом ходит!

Щедра, как никогда,
луна,
к венцу невесту обряжая,
черненой влагой
серебра
ей пряди струй перемежая.

Как полагается невесте,
река бледна
и молчалива,
а ветер тихо-тихо крестит
ее —
печально и стыдливо.

23.5.1968

Крестоносцы

На север, на запад, на юг и восток
разносятся звоны и зовы:
на Землю Святую, где веры исток,
на турок поганых и Папа, и Бог
поход объявляют крестовый.

Смирятся резвость горячих коней:
кольчуга им кровь остужает.
Засовы скрипят у дубовых дверей,
и рвутся собаки из рук егерей,
хозяина в путь провожая.

У женщин и девушек — пальцы в шелках,
а ночи прерывисты в столах...
Чернеют кресты на расшитых плащах,
чернеют кресты на тяжелых щитах,
на шлемах и красных пополах.

Струится вода с пожелтелых раки
и реками пенятся рвы.
Заржавленный мост, поднимаясь, гудит,
простуженный ворон на башне хрипит,
и рывкают пленные львы.

Как четки, нанизаны черные дни
на серую нить ожиданья ...
Утратили рыцари память любви:
Не знают погибшие новой родни,
живые не жаждут свиданья.

25.11.1968

Гамлет

Одетый в злобу и гранит,
закаленный с давних пор,
на берегу суровом спит
угрюмый Эльсинор.

Хоть Дания невелика,
и много в ней людей,
здесь поселилась на века
лишь Гамлетова тень.

С любимой флейтою в руке,
с серебряным крестом
застыл в мучительной тоске
в безмолвии пустом.

И часто, прерывая сон,
чтоб не сойти с ума,
зовет играть актеров сонм —
участников суда.

И сколько раз
в урочный час,
невидимы
для глаз,
подносят яд,
не помнят
клясть,
не слышат
Божий глас!

1974

Ночь и утро покинутой Медеи

(ЭЭЯ — остров, на котором, по преданию, жила волшебница Кирка. Название происходит от греческого восклицания скорби)

1
Боги отставили кубки.
Э-Э-Я!
Плачет Медея...
Сутки
стелются скорбью и стоном:
«Медея забыта Ясоном!»

Кирка дала очищение
Э-Э-Я!
за брата. Но ныне —
мщение
зреет в истерзанном сердце:
ревность взывает к смерти!

Годы счастливые плыли.
Э-Э-Я!

Вспомни, Медея,
не ты ли
клялась в послушании вечном
законам любви человеческим?

Дремлет Коринф неприятный.
Э-Э-Я!

Видишь, Медея,
утро
черно, как жилище Гекаты.
Не боги ли жаждут расплаты?

Бессмертная дочь Эета!
Э-Э-Я!

Скажи, Медея,
где ты
остудишь кровавые очи,
забудешь Ясоновы ночи?

2
Ночного бденья скрылись тени ...
Пурпурной тканью мщенье спеклось:
я положила на колени
сжигающий, как ревность, пеплос.

Возмездье — или милосердье?
Молчит Олимп. Застыли Парки.
И беспощадного бессмертья
меня оваял ветер жаркий.

Он все решил: проснулась кровь
свирепой гидрой в теле мертвом.
Я пеплос — траурный покров
послала дочери Креонта!

28–30.6.1974

Швенченеляй (лето 1974)

Каждый день мне является вновь
этот чуждый и вежливый край.
На литовской и польской мове
изъясняется Швенченеляй.

Я теперь — самозванная пани
среди истинных панн и панов.
Но встаю по-литовски — в туманы
под мычание польских коров.

И бродя под дождями и грозами,
улыбаюсь чему-то и жду,
что однажды, стихами иль прозою,
к сокровенному знанью приду.

И тогда, в откровении чаянном,
на единый пронзительный миг
обрету я, как дар за молчание,
и литовский, и польский язык!

Степь и Таврида

(из гл. 1)

«Солнце — золотой олень,
круторогий, жизнь несущий,
подари нам новый день,
помоги добыть насущный
хлеб!» И жертвенной струей
льется кровь в сосуд литой.

Кони топчут
степь сухую,
ночь когтит
кровавый день.
Мчатся скифы,
мчатся хунну,
впереди —
грифона тень.

А летят
за небылицю —
Беловодьем
дикарей:
белоснежной
кобылицю
Крым пасется
у морей.

Вьется грива
виноградная
вдоль хребтов,
как вдоль боков,
и тоскует,
безотрадная,
песня горных
пастухов.
Вонзился в солнце
лунный клюв,
и свет померк,
и день потух,
а хищник,
желт и узкоглаз,
привстав, обнюхивал
Кавказ...

(из гл. 2)

Освоились, расплодились,
скрутили в бараний рог
всех прочих, что от Сибири
и до карпатских отрог

в привычных торговлях и войнах
бродили и если везло,
славили свои боины,
и свое ремесло...

Но вмиг чернеющей былою
закрылся привычный свет:
в степной азиатской пыли
завиделась смерть. И бред

жрецов, дервишей, шаманов
сулил роковой закат.
И не помогали храмы,
как не помогал разврат...

(из гл. 3)

А между тем на берегах Тавриды
цвели сады и губы юных дев.
И край проклятый (как рыдал Овидий)
дарил степи любовь, вино и хлеб.

Роднились боги, духи и цари,
рождались люди от соитья муз,
росли курганы, словно алтари,
скрывающие тайну вечных уз...

И где-то между Крымом и Днепром
степной царевне Посейдон явился...
И в глубине под жертвенным костром
живой родник моей любви забился...

(из гл. 4)

Курчавится бессмертно
борода
не по векам
бодрящегося бога.
И время,
как проточная вода,
стекает
с олимпийского порога.

Не снизойдет
прощенья благодать
на душу грешную
почившего элина,
лишь множится
мятущаяся рать
теней усопших
в недрах властелина

подземного.
Бессмыслен
путь земной!
И небожителей
наскучили причуды!

Но на Востоке,
в римский перегной
уже упали
семена Иуды...

30.5.–1.6.1976

Отъезды, отъезды...

Прекрасен наш союз

А.С. Пушкин

1

Расторжен наш союз...

Расходятся дороги

от очага,

где наш пылал огонь.

Друзья безмолвны,

и бесстрастны боги,

и немощен

крылатый конь.

За тридевять земель

и трижды тридцать лет

расходимся...

Печален уз итог:

счастливых дней

утратился секрет,

остыла Птица-Жар

и канул верный Волк...

12.1.1977

2

Разлуки миг — заведомо печальный,

неотвратимый, коли пробил час.

Для берегов иной отчизны дальней

храни вас, Бог! И да помилуй нас!

И пусть отныне вам не обернется:

что толку в русских соляных столбах?

Печальным эхом глухо отзовется

на наше «Господи!» оттуда — «Ах!»

Не уложиться нам в земные сроки
с такой любовью и такой тоской...
Но в Книге Судеб горестные вздохи
запишутся единою строкой.

14.8.1978

**Письмо Нине в Нью-Йорк
ко дню рождения в 1978 г.
(год разлуки)**

Все было нипочем
в том доме бесшабашном:
кипела жизнь ключом,
и заводились шашни,
и телефон звонил,
раскальваясь надвое,
и кто не заходил
в разбитое парадное!

На кухне темь и чад,
и чашки с кофе черным,
и «запах Ильича»
из карцера-уборной.
А сверх всего — мечты
по замкнутому кругу...
И все вокруг на «ты»,
и все нужны друг другу...

А теперь я не езжу туда
на трамвае.
Разве только случайно —
и сразу назад:
слишком горькие мысли
маршрут навевают,
где щемяще знакомые
зданья стоят.

Я не вижу друзей твоих —
бывших и разных.
Только трое
(нет, четверо)
часто звонят.
Жизнь у них суетлива,
но однообразна:
так при встрече со мною
они говорят.

Я нужна им, пока эта стадия памяти
непрерывно реальным
держаться должна.
Но не верю,
что кто-то
надолго останется,
хоть я с ними по-своему
даже нежна.

Ты живи, как жила —
своевольно и щедро,
и не очень печалься
о нашем житье.
Мы запомним тебя —
широко и победно
собиравшую праздники
в нищем жилье!

Ну, а что до меня, —
я замкнулась в молчанье,
но с улыбкой всегда
говорю о тебе:
«Да, звонила,
здорова, вся — в будущих чаяньях.
И подарки опять
собирает к весне».

Это все суета —
и подарки, и письма...
И не тем, и не этим мы
(чем же?) живем.
Неужели отныне,
во веки и присно
нам не быть
и не чувствовать
больше вдвоем?

Когда с любимым оборвется связь
и жизнь мирская превратится в пекло,
на чей алтарь я принесу, смирясь,
былых страстей щепотку пепла?

Прости мне, Господи, неверие мое,
надежду на любовь и царствие земное,
прости за все, что не дает покоя
и застит милосердие Твое!

Прости мне, Господи, неверие мое!
Но, может быть, душа в другой юдоли
вернется в сень Твоей священной Воли,
исполнив назначение свое!

Март-июль 1979

Крымские видения

*Утро, нежностью бездонное,
Полуявь и полусон,
Забывтье неутоленное —
Дум туманный перезвон...
О. Мандельштам*

1

Край ослепительный, торжественный,
безмерный...
Мир призрачности — до небытия.
В нем горести мои — химерны:
здесь надо пить блаженство забывтья.

Край искусительный для подлинной
любви:
подмена незаметна и желанна.
Так сладостно томительные дни
сменяют ночи страсти и обмана!

Неужто здесь моя бурлила кровь,
и домом было горное ущелье,
и моря набухающий покров
рождад в душе неясное волненье

от старых снов? В них грезилась зима.
Не южная, а вьюжная и злая:
тревога, как мохнатая сова,
от ложа моего не отлетала.

Я, пробуждаясь, день пила, как сок,
и все ждала единственного мига...
Когда ж тысячелетний срок истек,
я далеко была, моя Таврида!

10–16.9.1980

Поездка в Судак

Жара понемногу спала.
Суда уходили в Судак,
где старая крепость на скалах.
И мне захотелось туда.

Волна набегала на мель,
у борта кружилась и пела,
и каменная карусель
вдоль палубы левой летела.

Все ближе и ближе к воде,
и все неприступней утесы.
Легко здесь случится беде,
да помощи ждать не придется!

На гребне чешучайтых гор,
кольцом окружающих местность,
как алчущий жертвы дракон,
раскинулась серая крепость.

Тоскливо и мрачно кругом,
и робко теснится селенье:
в нем каждый, наверное, дом
отдал дочерей на съеденье.

И стелется, стелется степь
сухой и пахучей травой...
Ах, надо друг друга беречь,
чтоб зло не скрутило змеею!

Колышется легкий причал,
мы вышли в открытое море...
Мне кажется, кто-то кричал:
«О горе мне! Горе мне! Горе!»

20.9.1980

В другую жизнь, в иные дали
я ухожу на склоне лет.
И к прежнему возврата нет,
как и любви к тебе, мой дальний.

Мне все дары дороже стали,
а всех потерь утерян счет.
И в жизни, что теперь грядет,
нет имени тебе, мой дальний.

Но в памяти моей печальной
твой образ — как расплаты след!
И я не откажусь, о нет,
от той своей вины, мой дальний.

13.10.1985

Ты думаешь, что я когда-нибудь
вернусь к тебе, и мы про все забудем?
Но мной уже в сто жизней пройден путь
совсем одной, и спутник мне не нужен.

Но если на оставшемся пути
Господь пожелает любовь земную,
мы вместе с ним к Нему должны идти,
о всех бывлых страстях не памятуя.

1988

ПЕРЕВОДЫ

В. Блейк

Тигр

Тигр! Тигр! Зловещий свет,
чащ лесных полночный бред,
Словом Божьим иль рукой
соразмерен образ твой?

В пекле иль на Небесах
огнь вожжен в твоих глазах?
Чьим крылом раздут пожар?
Кто огонь в руке держал?

Чьим усилием, чьим искусством
начал сердца биться мускул?
В миг, когда раздался стук,
члены — чьи — сковал испуг?

Молот — чей? И цепи — чьи?
Мозг кипел — в какой печи?
На какой из наковален
этот ужас был изваян?

И когда погасли звезды,
небеса умылись слезно,
усмехнулся — кто — на труд?
Агнец — дело тех ж ль рук?

Тигр! Тигр! Зловещий свет,
чащ лесных полночный бред,
Словом Божьим иль рукой
явлен грозный облик твой?

26–27.11.1983

Храм

Я видел храм, весь золотой,
куда войти никто не смел,
и толпы плачущих, скорбя,
молясь, стояли возле стен.

Я видел Змея, что возник
в белой стройности колонн,
и внезапно заскользив,
снес золотые створы он

и в рубиновых огнях
на мозаичном полу
всей лоснящейся длиной
протянулся к алтарю,

где он с силою изверг
яд свой на Вино и Хлеб!
И решил я, что не грех
возвратиться к свиньям в хлев.

27–28.11.1983

Дж. Китс

Песни

О древо, познавшее счастье!
Не помнят ветви твои
в декабрьском мрачном ненастье
блаженства зеленого дни.
Ни ветер не может сорвать их,
со свистом бросаясь в натиск,
ни изморозь — помешать их
почкобиению внутри.

Ручей мой, познавший счастье!
Искрящихся струек ряд
в декабрьском мрачном ненастье
забыл Аполлона взгляд.
Не мысля о сладостном миге,
застыв в кристальном изгибе,
стоит, не держа обиды,
на хладом сковавшие дни.

Ах, в возрасте юном так же
случается вновь и вновь!
Но разве запомнит каждый,
как умирает любовь?
И как исчезает чувство, —
чему никакое искусство
не даст забытье бесчувствия, —
не могут сказать стихи.

12.12.1983

Стихи, написанные в доме Бёрнса

Тело, бывшее мертвым многожды дней,
возродилось, о Бёрнс, в твоём собственном доме,
где, счастливый, ты грезил о славе своей,
и где призрак Суда не витал над тобою!
От ячменного пива быстрее пульсирует кровь,
просветляется ум от глотка за великую душу,
но туманится зренье, и ясно увидеть невмочь,
как со мною умерший бокал свой осушит.

Но все же я смогу, по комнате блуждая,
открыть окно, чтоб луг увидеть твой,
тобой исхоженный от края и до края,
и вызвать призрак твой смятенною душой.
И выпить за тебя, Улыбка в царстве теней,
за то, что наступило славы время!

13–14.12.1983

Элизабет Баррет Броунинг

Португальские сонеты

1

Однажды вспомнилось мне пенье Феокрита
времен блаженных, светлых, дорогих:
был щедрым дар его для смертных сих,
и были все сердца ему открыты.
И в думах над его античной лирой
слезами затуманились мои глаза,
и жизни собственной прошедшие года,
столь сладкие и грустные проплыли
печальной тенью. И, рыдая, я
почувствовала Призрак за спиною,
который ухватил за волосы меня
и с силою тащил назад с собою.
И голос властный был:
«Кто держит здесь тебя?»
«Смерть». «Нет, Любовь», — серебряным
в ответ пропелось звоном.

20.12.1983

2

Нас только трое было в Божьем мире,
когда ты слово произнес свое: ты,
слушавшая я, и за тобой Его я слышала,
Кем слово повторилось.
Такою чернотой нагрнула беда,
что очи мне внезапно ослепила,
и от меня лицо твое сокрыла,
и в этот самый миг я умерла.
Божественное «нет» звучит как приговор,
и изменить его не в нашей власти.
Нас никогда б не разлучили, о друг мой,
ни бури, ни моря и ни людские страсти!
Мы руки наши соединили б над горой,
и в небесах души зажгли бы звезды счастья!

21.12.1983

Сложная музыка

Усиьем музыканта — лишь игра
терзает струны нашего терпенья,
сама ж мелодия — иных миров рожденье —
нам недоступна; странна и грустна,
она плывет и холодом смертельным
объемлет душу, сердце отврадив
от радостного мира, где мотив
звучит сладчайшей соловьиной трелью.
«То музыка ль?» — мы ропщем, негодуя, —
«Ни ритма, ни созвучия в ней нет».
Но Ангелов невидимый Совет
улавливает музыку другую.
И улыбаясь нам сияньем звезд,
они, ликуя, шепчут: «Это — свет».

7-8.1.1984

Лорд Рэндал (баллада)

— О, где же гулял ты, лорд Рэндал, мой сын?
О, где же гулял ты, прекрасный юнец?
— В лесу я был, мать, стелите постель:
ослаб от охоты и хочется лечь.

— Ты встретил кого-то, лорд Рэндал, мой сын?
Кого же ты встретил, прекрасный юнец?
— Любовь свою, мать, стелите постель:
ослаб от охоты и хочется лечь.

— Она угощала, лорд Рэндал, мой сын?
И чем угощала, прекрасный юнец?
— Жарким из угрей, мать, стелите постель:
ослаб от охоты и хочется лечь.

— Чем ты заплатил ей, лорд Рэндал, мой сын?
Что ты ей оставил, прекрасный юнец?
— Псов, ястребов, мать, стелите постель:
ослаб от охоты и хочется лечь.

— И что с ними стало, лорд Рэндал, мой сын?
Что с ними случилось, прекрасный юнец?
— Погибли все, мать, стелите постель:
ослаб от охоты и хочется лечь.

— А ты не отравлен, лорд Рэндал, мой сын?
Отравлен ты, чую, прекрасный юнец!
— Отравлен я, мать, стелите постель:
слабею я сердцем и хочется лечь.

— Что мне ты оставишь, лорд Рэндал, мой сын?
Что мне ты оставишь, прекрасный юнец?
— Всех дойных коров, мать, стелите постель:
слабею я сердцем и хочется лечь.

— Сестре что оставишь, лорд Рэндал, мой сын?
Сестре что оставишь, прекрасный юнец?
— Все золото мое, мать, стелите постель:
слабею я сердцем и хочется лечь.

— Что брату оставишь, лорд Рэндал, мой сын?
Что брату оставишь, прекрасный юнец?
— Поля, табуны, мать, стелите постель:
слабею я сердцем и хочется лечь.

— Что дашь ты любимой, лорд Рэндал, мой сын?
Что ей пожелаешь, прекрасный юнец?
— Адский огонь, мать, стелите постель:
слабею я сердцем и хочется лечь.

БИБЛИОГРАФИЯ Т.А. БЕРНШТАМ

1. Забытый памятник древнерусского искусства (Берестяные и деревянные расписные брачные венцы XVII в.) // Советская этнография. 1963. № 2. С. 130–134.
2. Об одной художественной традиции на Архангельском Севере в XVIII–XIX вв. // Советская этнография. 1965. № 3. С. 124–139.
3. Исторические карты / Сост. Т.А. Бернштам, Г.М. Буров, В.Н. Давыдов, Н.В. Иванов и др. // Атлас Коми Автономной Советской Социалистической Республики. М., 1964. С. 105.
4. Коми край в XIV–XV вв. // Атлас Коми Автономной Советской Социалистической Республики. М., 1964. (в соавторстве с Л.П. Лашуком).
5. Кустарные промыслы и народное искусство на Архангельском Севере в XVIII — начале XX в. // Тез. конф. «Народное искусство Архангельского Севера в XVIII — начале XX вв.». Архангельск, 1966.
6. Семужий промысел поморов Зимнего берега Белого моря во второй половине XIX — начале XX в. // Тез. докл. науч. сессии, посвящ. итогам работы ЛО Института этнографии АН СССР за 1966 г. Л., 1967. С. 5–7.
7. Промысловые зверобойные артели поморов Зимнего берега Белого моря во второй половине XIX — первой трети XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1968.
8. Поморский промысловый календарь XVIII–XX вв. // Тез. докл. годич. науч. сессии ЛО Института этнографии за 1968 г. Л., 1968. С. 47–49.
9. Семужий промысел поморов Зимнего берега Белого моря во второй половине XIX–XX вв. // Вопросы аграрной истории: Мат. науч. конф. по истории сельского хозяйства и крестьянства Европейского Севера СССР. Вологда, 1968. С. 337–344.
10. Ледокольная зверобойная артель поморов Зимнего берега Белого моря // Советская этнография. 1968. № 5. С. 105–110.
11. Ранний этап этнической истории Европейского севера (IX — конец XV в.) // Тез. докл. годич. науч. сессии ЛО Института этнографии АН СССР за 1969 г. Л., 1969. С. 53–56.
12. О терминах «Поморье» и «поморы» // Краткое содерж. докл. годич. науч. сессии ЛО Института этнографии АН СССР за 1970 г. Л., 1970. С. 33–35.
13. Поморы — особая группа севернорусского населения (к постановке вопроса) // Краткое содерж. докл. годич. науч. сессии ЛО Института этнографии АН СССР. Л., 1971. С. 24–26.
14. Рыболовство на Русском Севере во второй половине XIX — начале XX в. (по коллекциям и архивным материалам этнографических музеев Ленинграда) // Из культурного наследия народов России (Сборник МАЭ. Т. XXVIII) / Под ред. Т.В. Станюкович. Л., 1972. С. 62–98 (с илл.).

15. Роль верхневолжской колонизации в освоении Русского Севера (IX–XV вв.) // Фольклор и этнография Русского Севера / Отв. ред. Б.Н. Путилов и К.В. Чистов. Л., 1973. С. 5–29.

16. Folk Art of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (16 открыток) / Автор текста и сост. Т.А. Бернштам. Л., 1973.

17. Поморы Кандалакшского и Терского берегов Белого моря. // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1972 г. М., 1974. Ч. 1. С. 16–26 (совместно с В.А. Лапиным).

18. Свадебная обрядность на Поморском и Онежском берегах Белого моря // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1974. С. 181–188.

19. Bernštam T.A., Saburova L. M., Maslova G. S. Väestön elinkeinot ja aineellinen kulttuuri // Venäläinen perinnekulttuuri. Neuvostoliiton Pohjois — Euroopan... 1800-luvulta 1900-luvun filkuuv / Toimit K.V. Čistov. Hämeenlinna. 1976. P. 71–161.

20. Bernštam T.A. ja Vlasova I. V. Maanomistumuodot yhteisö ja perhe // Venäläinen perinnekulttuuri... P. 42–70.

21. Bernštam T.A. Metsästäus ja kalastus. Helmenpyynti. Metsäteollisuus. Suolankeitto // Venäläinen perinnekulttuuri... P. 90–110.

22. Русско-карельско-саамские этнокультурные связи: К проблеме формирования поморов // Краткое содерж. докл. годич. науч. сессии ЛО Института этнографии АН СССР. 1974–1976. Л., 1977. С.60–62.

23. Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX — начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада СССР: Традиция и культура сельского населения. Этнография Петербурга. Л., 1977. С. 88–115.

24. Девушка — «невеста» и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 48–71.

25. [Ред.]: Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978.

26. Поморы: Формирование группы и система хозяйства / Под ред. К.В. Чистова. Л., 1978.

27. «Виноградье» — песня и обряд // Ареальные исследования в языковедении и этнографии: Краткие сообщ. Л., 1978. С. 83–85 (совместно с В.А. Лапиным).

28. О «двойной природе» причети: К проблеме генезиса севернорусских причитаний // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии, 22–24 мая 1979 г.: Тез. докл. Петрозаводск, 1979. С. 138–145.

29. Проблема половозрастных групп в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX вв. // Краткое содерж. докл. сессии ЛО Института этнографии АН СССР, посв. 100-летию создания первого академического этнографо-антропологического центра. Л., 1980. С. 25–26.

30. «Виноградье» — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1981. С. 3–109 (совместно с В.А. Лапиным).
31. [Ред.]: Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1981.
32. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Материальная культура и мифология (Сборник МАЭ. Т. XXVII) / Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1981. С. 179–203.
33. Соотношение общерусских, областных и локальных традиций в фольклоре поморов // Тез. докл. науч. конф. «Местные традиции в материальной и духовной культуре народов Карелии». Петрозаводск, 1981. С. 53–55.
34. Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1. С. 22–34.
35. Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР (Сборник МАЭ. Т. XXXVIII) / Под ред. Т.В. Станюкович. Л., 1982. С. 43–66.
36. 150-летие со дня рождения И. А. Федосовой // Советская этнография. 1982. № 3. С. 162–164.
37. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки / Под ред. К.В. Чистова. Л., 1983.
38. Рец.: [Белов М. И., Овсянников О. В., Старков В. Ф. Мангазея: Мангазейский морской ход. Ч. 1. Л., 1980; они же. Мангазея: Материальная культура русских полярных мореходов и землепроходцев XVI — XVII вв. Ч. 2. М., 1981] // Советская этнография. 1983. № 4. С. 154–156 (совместно с И.П. Шаскольским, И.И. Шангиной).
39. «Плач» в восточнославянском свадебном обряде // Краткое содерж. докл. науч. сессии, посв. основным итогам работы в десятой пятилетке ЛО Института этнографии АН СССР. Л., 1983. С. 69–71.
40. Реф.: [Фольклор и этнография Русского Севера / Отв. ред. Б.Н. Путилов и К.В. Чистов. Л., 1973] // Demos. 1983. № 1. Rd. 20.
41. Реф.: [Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора / Отв. ред. К.В. Чистов и Т.А. Бернштам. Л., 1981] // Demos. 1983. № 1. Rd. 20.
42. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б.Н. Путилова. Л., 1984. С. 162–171.
43. Поморы и их значение в историко-культурных процессах России // Роль Архангельска в освоении Севера: Тез. докл. Всесоюзной конф. Архангельск, 1984. С. 9–11.
44. Предки=опекуны или участники переходного обряда? (К генезису коллективного обхода дворов у восточных славян) // Краткое содерж. докл. годич. науч. сессии ЛО Института этнографии АН СССР за 1983 г. Л., 1985. С. 40–41.
45. Плач в его отношении к жизни и смерти // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд: Тез. докл. Института славяноведения и балканистики АН СССР. М., 1985. С. 12–14.

46. Обсуждение статьи М.М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // Советская этнография. 1985. № 2. С. 64–67.
47. К проблеме формирования русского населения бассейна Печоры // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока: Межвуз. сб. науч. ст. Сыктывкар, 1985. С. 137–147.
48. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX — начало XX в.) // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А.К. Байбурина. Л., 1985. С. 120–153.
49. Реф.: [Русская народная поэзия: Лирическая поэзия / Сост. Ал. Горелов. Л., 1984] // Demos. 1985. № 2. Rd. 25. № 193.
50. Реф.: [Русская народная поэзия: Эпическая поэзия / Сост. Б.Н. Путилов. Л., 1984] // Demos. 1985. № 2. Rd. 25. № 195.
51. Реф.: [Русская народная поэзия: Обрядовая поэзия / Сост. К.В. и Б.Е. Чистовы. Л., 1984] // Demos. 1985. № 2. Rd. 25. № 196.
52. 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.
53. [Ред.]: Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики / Отв. ред. Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. Л., 1986.
54. Рец.: [Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища: Конец XVIII — начало XX в. Л., 1984] // Demos. 1986. № 1. Rd. 25.
55. К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // Советская этнография. 1986. № 1. С. 24–35.
56. Социально-обрядовые роли и формы организации половозрастных категорий в русском сельском обществе XIX–XX вв. // Культура этноса и этническая история: Краткое содер.; докл. науч. сессии «Советская этнография за 70 лет: Итоги, направления, перспективы», посвящ. 70-летию Великого Октября. Л., 1987. С. 20–22.
57. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
58. Игровые образы с «переходной» семантикой: формулы «сеяния-роста» в восточнославянском контексте // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора: Тез. и предварит. мат. к симпозиуму. М., 1988. С. 182–184.
59. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры: Автореф. дис. ... док. ист. наук. Л., 1989.
60. Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. С. 91–100.
61. Региональные и локальные группы в исторической динамике: объективные и субъективные факторы выделения (на примере севернорусской зоны) // Полевые исследования ГМЭ народов СССР. 1985–1987 гг.: Тез. докл. науч. сессии. Л., 1989. С. 36–38.

62. «Бытовое православие» — феномен русской традиционной культуры // Теоретическая конференция «Религия и атеизм в истории культуры»: Тез. докл. Л., 1989. С. 141–143.

63. Рец.: [Этнографическое изучение знаковых средств культуры: Сб. статей / Под ред. А.С. Мыльникова. Л., 1989. 300 с.] // Советская этнография. 1990. № 5. С. 155–157.

64. Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья: Сравнительное обобщение // Современное финно-угроведение: опыт и проблемы / Отв. ред. О.М. Фишман. Л., 1990. С. 133–140.

65. Следы архаичных ритуалов и культов в русских молодежных играх «Ящер» и «Олень»: Опыт реконструкции // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры / Отв. ред. Б.Н. Путилов. Л., 1990. С. 17–36.

66. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Под ред. К.В. Чистова. М., 1990. Комментар. к гл. IX–XII и к параграфам гл. II. С. 457–458, 460–469.

67. Russian Folk Culture and Folk Religion // Soviet Anthropology and Archaeology. N.J. 1900–1991. Vol. 29. № 3. P. 43–57.

68. Рец.: [Круглый год: Русский земледельческий календарь / Сост., вступ. ст. и примеч. А.Ф. Некрыловой. М., 1989. 496 с.] // Советская этнография. 1991. № 2. С. 168–171.

69. [Ред.]: «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР: Сб. науч. тр. / Редкол. А.Б. Островский, И. И. Баранова, Т.А. Бернштам, Е.Н. Котова. Л., 1991. Ч. I–II.

70. От редакторов // Русский Север: Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост. Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. СПб., 1992. С. 3–6.

71. Урочище Чупрово: Природно-культурный памятник в Пинежском районе // Русский Север: Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост. Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. СПб., 1992. С. 165–194.

72. [Ред.]: Русский Север: Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост. Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. СПб., 1992.

73. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора: Традиционный аспект русской культуры // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А.К. Байбурун, И.С. Кон. СПб., 1992. С. 234–257.

74. Прялка в символическом контексте культуры: По русским памятникам в музеях // Из культурного наследия народов Восточной Европы (Сборник МАЭ. Т. 45) / Отв. ред. Т.В. Станюкович. СПб., 1992. С. 14–43.

75. «Ай же ты, великий оратаюшка!» // Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. Б.Н. Путилов. СПб., 1992. С. 119–127.

76. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры: (теория и практика этнографических исследований). Київ, 1993. (2-е изд. Київ, 1994).

77. Весенне-летние ритуалы у восточных славян: масленица и похороны Костромы / Коструба: (к символическому языку культуры) // Этнографическая нау-

ка и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия / Под ред. А.С. Мыльникова. СПб., 1993. С. 45–65.

78. Добрый молодец и река Смородина // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 1. С. 17–34.

79. Кириллу Васильевичу Чистову — 75 лет // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1994. Вып. 4. С. 284–290 (совместно с Е.М. Мелетинским).

80. Феномен «игра» в русском традиционном календаре // Малые города России: Культура. Традиции: Мат. научно-практ. конф. «Да возвеличится Россия!» М.; СПб., 1994. С. 115–117.

81. [Ред.]: Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.) / Отв. ред. Т.А. Бернштам. Петрозаводск, 1994.

82. Введение // Русский Север: К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1995. С. 3–12.

83. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1995. С. 208–317.

84. [Ред.]: Русский Север: К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1995.

85. Труд и будни русской крестьянской семьи // Русская провинция. 1995. № 3. С. 164–169.

86. Эпический герой на пути к совершеннолетию // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб. 1995. Вып. 5–6. С. 119–130.

87. Русская сказка: феномен и действительность // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1995. Вып. 8–9. С. 235–241.

88. «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов // Живая старина. 1995. № 2. С. 17–20.

89. La culture populaire russe: phenomene et realite // La Revue Russe. 1995. № 8. P. 15–25.

90. La conte dans la vie et dans la culture de la paysannerie slave orientale // Ethnologie française. XXVI. 1996. 4. (Russie-Paroles russes). P. 619–627.

91. «Слово» об оппозиции Перун-Велес/Волос и скотьих богам Руси // Канун / Под общ. ред. Д.С. Лихачева. Вып. 2: Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 93–120.

92. Игра как стадия жизни и форма поведения: (традиционная культура русского, украинского и белорусского крестьянства России) // Праздники и зрелища в Европейската културна традиция през средновековието и Възраждането: Материали от Международната научна среща, посветена на 70-годишнината на Варненския музикален фестивал. Варна, 1–2 юли 1995. София, 1996. С. 120–130.

93. Женщина и магия: Мир русской деревни XIX — начала XX в.: Буклет. СПб., 1998.

94. [Ред.]: Богомазова Т.Г. Кустарные деревообрабатывающие промыслы украинцев в конце XIX — начале XX в. / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1999.

95. «Хитро-мудро рукодельнице»: (вышивание-шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы (Сборник МАЭ. Т. 47) / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1999. С. 191–250.
96. [Ред.]: Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы (Сборник МАЭ. Т. 47) / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1999.
97. Духовный статус «отрочь» возраста и его святые символы на Руси // Канун. СПб., 1999. Вып. 5. С. 116–146.
98. К.В. Чистову — 80 лет // Живая старина. 1999. № 4. С. 41–42. (совместно с Е.М. Мелетинским и В.А. Лапиным).
99. Анна Степановна Морозова // Этнографическое обозрение. 1999. № 6. С. 153–155.
100. Женщина и магия (выставка из фондов МАЭ) // Курьер Кунсткамеры. СПб., 1999. Вып. 8–9. С. 214–217 (совместно с Т.Б. Щепанской).
101. Рец.: [Основания регионалистики: Формирование и эволюция историко-культурных зон] / Под ред. А.С. Герда, Г.С. Леонидова. СПб., 1999.
102. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
103. Сказка в быту и культуре русского крестьянства (с украинско-белорусскими параллелями) // Традиционная культура. 2000. № 1. С. 26–33.
104. Этническая история региона // Былины Печоры (Свод русского фольклора. Т. 1). М.; СПб., 2001. С. 79–87.
105. [Ред.]: Дронова Т.И. Русские старoverы-беспоповцы Усть-Цильмы: Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX–XX в.) / Науч. ред. Т.А. Бернштам. Сыктывкар, 2002.
106. Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т.А. Бернштам; Сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко. СПб., 2002. С. 250–299.
107. [Ред.]: Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т.А. Бернштам; Сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко. СПб., 2002.
108. Этнография в системе гуманитарного знания о человеке // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра. СПб., 2003. Вып. 1. С. 28–33.
109. [Ред.]: Фишман О.М. Жизнь по вере: Тихвинские карелы — старообрядцы / Отв. ред. Т.А. Бернштам. М., 2003.
110. Туры, Богородица и богатырь-пьяница (расследование одной «эпической» загадки) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Отв. ред. Т.А. Бернштам; Сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко. СПб., 2004. С. 127–190.
111. Аспекты уникального в свете проблемы «человек-и-традиция» (Вступление в тему) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Отв. ред. Т.А. Бернштам; Сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко. СПб., 2004. С. 4–27.

112. [Ред.]: Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Отв. ред. Т.А. Бернштам; Сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко. СПб., 2004.
113. Мастер и традиция (к 85-летию К.В. Чистова) // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 2004. Вып. 10–11. С. 166–181.
114. Поморы // Северная энциклопедия. М., 2004.
115. Северные великорусы // Северная энциклопедия. М., 2004.
116. Феноменальность и символизм русской традиционной культуры // Фольклор и фольклористика: Уч. пособие по курсу «Русский фольклор. Хрестоматия». DVD. СПб.: «Пропповский центр» — СПбГУ, 2004.
117. Птичья символика в традиционной культуре восточных славян // Фольклор и фольклористика: Уч. пособие по курсу «Русский фольклор. Хрестоматия». DVD. СПб.: «Пропповский центр» — СПбГУ, 2004.
118. Весеннее-летние ритуалы у восточных славян: масленица и «похороны Костромы-Коструба» // Фольклор и фольклористика: Уч. пособие по курсу «Русский фольклор. Хрестоматия». DVD. СПб.: «Пропповский центр» — СПбГУ, 2004.
119. Символизм игры совершеннолетия (восточнославянская традиция XIX — начала XX в.) // Игра и игровое начало в культуре народов мира / Отв. ред. Г.Н. Симаков. СПб., 2005. С. 48–60.
120. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.
121. О славянах, русских и Руси: (К истокам русской народной культуры и религии) // Славянский ход-2005: Материалы и исследования. Вып. 2. Ханты-Мансийск; Сургут, 2005. С. 160–167.
122. Русская народная культура: действительность и феномен // Сб. докл. Всерос. научно-теорет. конф. «Российская фольклористика: классическое наследие и XXI в.». М., 2005. Т. 1. С. 244–257.
123. Феномен «смех» и «плач» в обрядовой культуре русских крестьян // Краткое содерж. докл. Конгресса этнографов и антропологов. СПб., 2005. С. 84–85.
124. Половой символизм в традиционной культуре восточных славян (Вступление в проблему) // Радловские чтения 2006. СПб., 2006. С. 228–230.
125. [Ред.]: Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов / Отв. ред. Т.А. Бернштам. Петрозаводск, 2006.
126. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. 2-е изд., испр. СПб., 2007.
127. Феномен смех-плач в русской народно-православной культуре // Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т.А. Бернштам; Сост. Т.А. Бернштам, А.И. Терюков, Ю.Ю. Шевченко. СПб., 2008. Вып. 2.
128. [Ред.]: Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т.А. Бернштам; Сост. Т.А. Бернштам, А.И. Терюков, Ю.Ю. Шевченко. СПб., 2008. Вып. 2.
129. Старообрядцы и бытовая крестьянская роспись на Русском Севере и в Поволжье (XVIII–XX вв.) // Коллекция отдела Европы: Описание. Выставочные

проекты. Кataloги. Исследования (Сборник МАЭ. Т. ?????) / Отв. ред. Т.А. Бернштам; Сост. Т.А. Бернштам, А.К. Салмин, А.И. Терюков. СПб., 2008.

130. [Ред.]: Коллекции отдела Европы: Описание. Выставочные проекты. Кataloги. Исследования (Сборник МАЭ. Т. ?????) / Отв. ред. Т.А. Бернштам; Сост. Т.А. Бернштам, А.К. Салмин, А.И. Терюков. СПб., 2008.

131. Народная культура Поморья. М., 2009.

132. [Ред.]: В лесах Северной Германии: По следам исчезнувших славян: Полное собрание материалов Первой российско-германской этнологической экспедиции в Северной Германии 2000 г. / Авторы А.С. Мылъников, Ю.В. Иванова-Бучатская, А.А. Новик. В 2 т. СПб., 2009. Т. 1.

Е.И. Маркова

«МОЯ ЛЮБОВЬ ПРИ ЖИЗНИ СТАЛА МИФОМ»

В моих руках рукопись поэтической книги. Автор — Т.А. Бернштам. Название: «Стихи разных лет». 88 страниц машинописного текста.

Разумеется, я знала труды авторитетного этнолога Татьяны Александровны Бернштам, но поэтесса Бернштам мне была неизвестна. Профессор Петрозаводской консерватории имени А.К. Глазунова Роман Федорович Зелинский написал на ее стихи музыку и попросил меня предварить исполнение его цикла словом об этой неизвестной книге.

Впереди огонь горит...

У читателей, лично незнакомых с Т.А. Бернштам, возникает образ исследовательницы, исколесившей, исходившей в экспедициях пути-дороги Русского Севера, где она собирала предметы материальной культуры, записывала монологи и диалоги своих соотечественников об обычаях края, верованиях и православной вере. Затем штудировала труды своих коллег и работала над своим исследованием, двигалась от конкретики и фактов к логической завершенности своей концепции.

Однако в стихах перед нами предстает другой человек. Да, он тоже всегда в пути, но, как правило, не знает станции назначения.

*Впереди огонь горит,
свету — с горсточку.
Конь никак не добежит
эту версточку.*

Стихотворение, названное по первой строке, датировано 1967 годом. Тогда символический смысл пути расшифровывался автором довольно просто:

*Заартачился мой конь,
конь — несчастье.
Впереди опять огонь
манит счастьем.*

Да, дорога навстречу счастью извечна и недостижима. А, собственно, что для поэта счастье? Любовь? Безусловно, да. И еще творчество и

постижение иных, зачастую призрачных миров. Но все это — тропки-тропиночки. Постепенно главным становится ее «путь к Немцу». В 1985 году поэтесса молит Господа:

*О не оставь меня
на полдороге,
Ты — Спутник мой!
На что мне человек?
В своей поэзии —
весильной и убогой —
я отжила
свой человеческий век.*

Каков же «человечий век» героини стихов? Порой он простирается до тысячелетия («Желанием Луны рожденная в ночи»), но героиня, естественно чувствуя себя и в Древней Греции, и в эпоху крестоносцев, все же предпочитает день: конкретный, сегодняшний. То он настолько наполнен живительными соками бытия, что для него находятся необычные определения и сравнения: «Хмельной отвагой бродит день — / циркач на проволоке тонкой». То неведомая сила будто оставляет течение времени: «Медленно стыннут ленивые сутки, / забыв разделить / на ночь и на день» («Иду вдоль ручья»).

Каким бы ни был ритм природного времени, внутренний ритм героини — ритм страсти, бушующей, зарождающейся или остывающей.

*Стремительно и жадно
я вторглась в тишину... («Начала»)*

Потому она пытается то повелевать природным циклом, упрашивая весну не спешить, ибо ее «тянет пока на морозных, колючих иголках / изодрать, искровянить бока» («Весна»), то, наоборот, стремится преодолеть мощью женской любви увядание поздней осени: «Какое нестерпимое желанье / волнует кровь в смертельном ноябре» («Желанием Луны рожденная в ночи»).

О своем историческом времени Татьяна Бернштам почти не пишет (исключение: посвящение А.Д. Сахарову, стихотворения «Эмигранты», «Я и в Москве любви своей верна»). Если оно и проступает, то видится как та дурная бесконечность, для которой рассвет становится «немислимым, нестерпимым». Стихотворение это — инвектива в адрес и тех,

что «освоились, расплодились», и тех, кого «скрутили в бараний рог» (цикл «Мои родники»). Все они боятся света и огня.

И в противовес им, безликим, поэтесса оправдывает жестокою Медею, мстящую за свою поруганную любовь, ибо, страдая, она не в безвременье погружается, а приближается к бессмертию: «Но беспощадно-го бессмертия меня овеял ветер жаркий» (цикл «Ночь и утро обманутой Медеи»).

«Беспощадное бессмертие» — какое глубокое и точное определение жизни в веках! За одно это новое старое понятие можно поклониться Т.А. Бернштам.

Жаждала ли она бессмертия? Судя по стихам, вопрос для нее стоял не о личном бессмертии, а о соприкосновении с чудом жизни вечной. Его же дарует истинная вера. Чтобы обрести ее, надо пройти путь длительный и сложный:

*Еще не вера, нет!
но:
напряженье сил,
но — ответ
Той любви
В любви моей земной... («Конец-начала»)*

Ее земная любовь так зрима и ощутима, так заразительна и прекрасна, что даже лес стоял на страже этой страсти и «подглядывал / шишками сосен» (великолепно сказано!).

Однако, описывая плотское чувство, Бернштам ощущает двуполость человеческой природы. Если на земле властвует тело: «Любовь давно свершилась в нас / и ждет, когда ее узнают души», — то «где-то за порогом / земли и суеты» ситуация иная: «Телами правят души / на свой, небесный лад» («Не правда ли»; «Кто ты»).

К земной гармонии можно приблизиться через любовь-страдание, через страдание-творчество. Поиску «нужных слов», «неповторимых сочетаний» посвящены многие стихи Т.А. Бернштам: «Ты уловил все нужные слова», «Единый вздох», «Не знаем мы», «Что мне поэзия теперь», «Как льется мой стих». И этому процессу она отдается со всей глубиной и страстью своего ума и сердца, души и духа, поэтому порой кажется «выжженным дотла» ее «мир одушевлений и страданий». Но именно готовность пойти ради точного слова на смерть и рождает начало нового поэтического движения. Оно еще не сформировалось, оно пока намекает о своем существовании гулом, звуком:

*И вдруг:
вдали чуть-чуть вызываются рифмы.*

Ах, верно ль Музыкант мои настроил струны

Т.А. Бернштам, безусловно, остро ощущала нерасторжимую связь музыки и слова, мечтала, если «не ангелом пропеть, — / так проскрипеть сверчком» (цикл «Свет — Тень»). Само слово «Музыкант» она пишет с заглавной буквы, имея в виду Небесного вдохновителя.

На земле же ее стихи перелил в звуки петрозаводский композитор Роман Зелинский, которому она подарила где-то в середине 1980-х годов этот сборник, надписав: «Роману. Дай Бог, — на добрую память». Т.Б.». Книга пролежала полтора десятка лет, пока он ее не прочитал, потом прошло время пока созрел его музыкальный цикл, потом он искал исполнителей... И только на Троицу 2006 г. выпало представление музыкального цикла «Когда с любимым оборвется связь» в Доме церковного прихода карельского города Кондопоги.

Накануне прошла репетиция. Цикл мне понравился, и певица понравилась, хотя показалось, что вокальное напряжение музыкальной фразы «Ах, весна, я — твоя неудачница!» она преодолевает с трудом. Но в целом все звучало неплохо. Мне дали сборник стихов для того, чтобы подготовить вступительное слово.

Сам Зелинский уезжал в Петербург, и мы поехали без него. Поездка чуть не сорвалась. Именно в этот день у меня случился приступ радикулита, а у певицы почти пропал голос. Но концертмейстер Светлана Синцова пришла в ярость: «Артист должен выступать в любом состоянии!» Артист, возможно, но я-то — исследователь, однако не смею послушаться: глотаю болеутоляющие таблетки, затем плетусь к консерватории, где ждала нас машина. Пришла и Галина Янина, та всю дорогу причитывала: «Нет голоса, нет!» — и сосала дольки лимона, восстанавливая работу связок. Ничего хорошего от концерта мы не ждали.

Но Дом церковного прихода, где чуть ли не в каждой комнате стояло пианино, но доброе расположение отца Льва (Большакова) — петербуржца-меломана — сделали свое дело. Настроение поднялось.

Скажу несколько слов о цикле романсов, в который Зелинский включил пять стихотворений: «Когда с любимым оборвется связь», «Дорога», «Весна», «Преодоление грёз и бед», «Воспоминание». У Т.А. Бернштам эти стихи даны в следующей последовательности: 51, 32, 2, 47, 22.

Композитор выстроил их так, чтобы предельно точно обозначить момент наивысшего напряжения чувств: связь с любимым уже оборвалась, но путь к Богу — «В другую жизнь, в иные дали» — еще только начинается. Он то исполнен смирения: «Увези меня, / дорога, / от событий, / от страданий», то чреват новым взрывом страсти, ибо «Это сладко — мученье продлить». И все же приходит миг преодоления, наступает время, когда самого близкого на земле человека героиня называет «мой дальний». И уже нет любви к нему, и даже имя его утрачено...

*Но в памяти моей печальной
твой образ — как расплаты след!
И я не откажусь, — о, нет, —
от той своей вины, мой дальний...*

В пяти романсах сконцентрированы все основные мотивы («физика» дороги / метафизика пути; состязание / преодоления; природа / грёзы; любовь-страсть / высокое смирение) и образы (Бог, героиня (я), возлюбленный, мир земной, чертог небесный) Татьяны Бернштам. Композитору удалось показать, как через любовную лирику прорастает духовная поэзия, ибо он настроил струны точно в лад ее словам.

И вот музыкальный цикл зазвучал. Что случилось с пианисткой и певицей, не знаю... То ли освещенные июньским солнцем деревянные стены их согрели, то ли сосредоточенные, просветленные лица слушателей...

Но в Великий праздник воистину случилось чудо. Лирическое сопрано Яниной и виртуозное мастерство Синцовой слились. Мне казалось, что не певица поет и не пианистка играет, а дивные хрустальные звуки (!) льются откуда-то сверху: с неба ли, из-под купола ли храма. Все сложные места вдруг исчезли. И та музыка, что казалась мне только хорошей, стала поистине прекрасной. Отец Лев время от времени так и приговаривал шепотом: «Как это прекрасно!»

Не буду писать о продолжении этого дня, наполненного удивительным ощущением единства слова и музыки, чудесного голоса и редкого внимания публики, июньского вечера и душевной беседы за чайным столом...

Рождение цикла Бернштам — Зелинского состоялось. Он не раз был исполнен в Петрозаводске и Петербурге. Сама я выступала с музыкантами еще один раз: в 2007 г. в рождественский Сочельник в Доме Союза концертных деятелей России. Концерт проходил в рамках

Международного фестиваля «Рождественские музыкальные встречи в Северной Пальмире». Организатор вечера забыл повесить афишу, но зал был полон.

Такого потрясения, как в Троицу, я не испытала, но цикл прозвучал очень хорошо, тепло был принят слушателями и получил одобрительную оценку известного композитора нашего времени Бориса Тищенко, чье сочинение исполнялось во втором отделении.

Накануне я беседовала по телефону с Татьяной Александровной, и это счастье, потому что вскоре она, пронзившая меня стихами, ушла «в другую жизнь». Она была готова к ней, ибо в ее душе уже «жила та радостная весть / о сопричастности к гармонии и чуду», с которой она «жива, — покуда есть», с которой «сопьется, — когда ее не будет».

MEMORIA

Н. Аловерт

ОДНАЖДЫ В АУДИТОРИИ УНИВЕРСИТЕТА

Думаю, многие из тех, кто прожил на свете достаточно долго, оглядываясь назад, думают с удивлением: «Неужели это все происходило со мной? Неужели это была (был) я». И повторяют слова Есенина: «Жизнь моя, иль ты приснилась мне?».

Воспоминания писать трудно. Моя память сохранила прошлое чаще всего в виде отдельных образов и картинок. Иногда между картинками нет связи. Помню настроения, место действия, но не помню буквально сказанных слов. Во всяком случае, не всегда. Трудно уловить воспоминания — что-то туманное, колеблющееся, расплывчатое — сеть слов, и сделать это реальным и определенным. Плохо с фамилиями и именами. Еще хуже с датами. В каком году? Распалась связь времен... <...> Главное, что мне хотелось восстановить, — это время, в которое я жила, вспомнить людей, с которыми свела меня судьба. Из всех периодов моей жизни в советской России до эмиграции самым интенсивным был, вероятно, университетский период [Аловерт 2005: 56].

Первый курс исторического факультета Ленинградского университета, студентов-новичков, собрали 1 сентября 1955 г. в самой большой аудитории факультета, в 70-й. Войдя в помещение, я сделала несколько

шагов и почти сразу увидела девочку с длинными косами и высоким лбом. Девочка стояла и смотрела на меня. Так мы встретились с Таней Бернштам. Это была любовь с первого взгляда, потому что дружба — это тоже любовь. Если это настоящая дружба. А нас с Таней с той первой минуты, когда мы посмотрели друг на друга в 70-й аудитории и до того последнего момента, когда я позвонила из Америки в ее петербургскую квартиру и Танина сестра, Оля, сказала мне, что пятнадцать минут назад она закрыла Тане глаза, связывала дружба-любовь в самом высоком понимании этого слова. Несмотря на расстояние между странами после того, как в 1977 г. я уехала в Америку, ни позднее, когда наши взгляды на многие важные жизненные вопросы разошлись, мы не потеряли нашу любовь и не изменили ей. Мы обе в достаточной степени были нетерпимы. Но никогда между мной и Таней в этот последний период не возникали не только ссоры, но даже дискуссии. Ни по телефону, когда уже стало можно звонить из Америки и не бояться за того, кому звонишь, ни когда, будучи в России, я приезжала к ней утром в Купчино или на Комендантский аэродром, мы завтракали и рассказывали друг другу о себе. Мы обе старались — и очень успешно — не затрагивать спорные темы. Мы обе берегли нашу любовь.

Но это было потом. Я же хочу вернуться вновь к тому первому году нашей дружбы в университете. Рассказать о Таниной жизни в университетские и последующие годы нет возможности: любовь, увлечения, дети, друзья (причем постоянно — в разных компаниях), профессиональные увлечения (тоже совершенно различные) — словом, все, что мы пережили вместе, не уложилось бы ни в одну статью. Поэтому я ограничусь небольшим воспоминанием о значительном эпизоде нашей жизни в университете, которым закончился первый год обучения.

Итак, мы познакомились в 70-й аудитории 1 сентября 1955 г. Наши судьбы вначале были очень похожи, мы обе, на самом деле, не были студентками: нас не приняли в университет.

Таню не приняли, поставив ей за экзаменационное сочинение «двойку». Во-первых, в университет был ограничен процент принимаемых евреев, Таню просто «засыпали». Кроме того, на отца Тани, Александра Натановича Бернштама, известного археолога, в это время начались гонения, в научной печати стали появляться статьи, обвинявшие его в космополитизме. Но профессор исторического факультета археолог П.И. Борисковский, друг Таниного отца, возмутился и как член приемной комиссии потребовал, чтобы ему показали Танино сочинение. Он нашел 13 грубейших придинок. Например, фамилия «Онегин» было подчеркнута и стояла надпись на полях: «О написано с маленькой бук-

вы». Приемной комиссии (не знаю, кому персонально) пришлось согласиться, что в Танином сочинении нет ошибок. Но переделывать двойку даже на четверку посчитали неприличным, и Тане поставили за сочинение тройку. Не помню, какие отметки получила Таня по другим предметам, по-моему, все пятерки, но с «тройкой» по сочинению балл все равно был «не проходной». Я получила по двум предметам четверки, по остальным — пятерки, балл был по закону проходной, но меня не взяли. Кто-то в деканате сказал мне откровенно: мы должны принять мальчиков, пришедших из армии, и дать им стипендию, а вы — внучка академика, вы можете год и без стипендии прожить. Думаю, что в моем случае отрицательную роль сыграла судьба моих родителей, особенно отца, политзаключенного, расстрелянного в 1937 г. В отделе кадров вполне могли знать мою биографию.

Итак, в университет нас не приняли. Но декан Б.М. Кочаков нам и еще, как выяснилось позднее, девяти абитуриентам (среди них был сын священника) разрешил слушать лекции и посещать семинары в качестве вольнослушателей. Возможно, как предполагала моя мама, Кочаков хотел уйти с поста декана, а его не отпускали. И он решил себя скомпрометировать...

Мы с Таней сдали все зачеты и экзамены вполне прилично, по-моему, на одни пятерки. Оценки нам писали на простой бумаге, так как зачетных книжек у нас не было. Но на следующий год нас не зачислили на второй курс, а предложили снова сдавать вступительные экзамены. «Это чистая условность, мы вас примем», — обещал декан. Помню, что мы обе не все вступительные сдали на пятерки, обе получили по каким-то двум предметам четверки, конкурс был в том году очень большой, и нас опять не приняли. Но тот же Кочаков подсказал нам, что делать. Он посоветовал нам ехать в Москву к Шибанову, заместителю министра образования Прокофьева. Кочаков сказал мне наедине в своем кабинете, что Шибанов — человек то ли гуманный, то ли с пониманием, словом — есть надежда. Мы оповестили всех вольнослушателей, собрали у всех листочки с отметками и зачетами (что было не так легко, некоторые преподаватели боялись и листочки не подписывали) и вдвоем с Таней отправились в Москву, где остановились у моих родных.

В тот день, когда надо было подавать заявление с просьбой пересмотреть наше дело вольнослушателей и принять нас в университет, у здания министерства собралась огромная толпа не принятых куда-либо абитуриентов со всей страны. Когда двери открылись, толпа ринулась внутрь. Если бы мы с Таней не схватились за перила лестницы, нас раздавили бы в давке и не заметили бы. В канцелярии Шибанова при-

няли наши заявления и обещали дать ответ через несколько дней. Мы звонили каждый день, и каждый день слышали, что наше дело еще не рассмотрено. Наконец, через неделю мы отправились в министерство. В канцелярии услышали опять то же самое: дело еще не рассмотрено. Тогда в отчаянии я заявила, что пойду к Ворошилову! Почему к Ворошилову? Наверно, бессознательно сработало детское стихотворение, которое все знали: «Климу Ворошилову письмо я написал...». Работница канцелярии засмеялась (даже ее рассмешил мой детский гнев) и вынула из стола наше заявление... На нем была надпись Шибанова: «Безобразия! Кто разрешил вольнослушательство?! Абитуриентов принять, ректору — выговор». Не помню, было ли написано что-то еще. Прочитав слово «принять», мы взяли наше подписанное заявление, вышли на улицу и заревели.

Кочакова сняли с поста декана, нас приняли на второй курс. Так закончился первый год замечательного университетского периода нашей жизни — первый год нашей дружбы, длившейся с этого года до конца Таниных дней.

Первые два года специализации на факультете не было, мы все учились вместе, слушали общие лекции и ходили на одни и те же занятия. Еще во время первого года обучения в нашем здании открыли новый факультет — философский. Это казалось тогда знаком некоторых перемен послесталинского периода, раньше изучать труды философов не полагалось, только труды марксистов-ленинцев, а для этого не нужен был специальный факультет. Помню чудную историю, которую позднее рассказывал мне знакомый: пришел он в Казанский собор [в те годы Музей истории религии и атеизма. — Прим. ред.], а там одна из выпускниц исторического факультета ведет экскурсию и излагает библейские легенды. Мой знакомый, человек весьма эрудированный, послушал, послушал и спросил: «А вы сами Библию читали?» «Нет, — гордо ответила экскурсовод, — я знакома с Библией по первоисточникам!» <...>

С некоторым удивлением я вспоминаю, как студенты старших курсов устроили факультативный вечер, главной темой которого стала безработица. На пригласительном билете (или на самодельной афише, не помню) нарисовали картинку: здание школы с заколоченными окнами и дверьми, на дороге, ведущей к школе, стоит студент с чемоданом в руке и надпись: «Выхожу один я на дорогу, сквозь туман тернистый путь блестит». Это было по тем временам очень смело: безработицы в стране победившего социализма быть не могло! В концерте принимали участие и мы, студенты младших курсов. Таня, например, пела, а я тан-

цевала на столе в купальнике. На шею я повязала платочек с надписью «мир» на разных языках: я привезла его из Москвы <...> После вечера, естественно, разразился скандал, состоялось заседание обкома, где студентов ругали за тему вечера и «пошлые танцы на столе». Впрочем <...> никто, по-моему не пострадал. А некоторые молодые преподаватели и аспиранты стали поглядывать на нас с интересом...

Вообще-то удивительное место — Ленинградский университет. Как будто там стены хранят некий вольнолюбивый дух! [Там же]

Библиография

Аловерт Н. Воспоминания об университете // Русский базар. Нью-Йорк. № 37 (490). 2005. 8–14 сент. С. 56–57.

Р.Ф. Зелинский

РЕЗОНАНС ДУШ: ТАТЬЯНА АЛЕКСАНДРОВНА БЕРНШТАМ. ВОСПОМИНАНИЯ

Весть о кончине Татьяны Александровны Бернштам застала меня на больничной койке. По мобильнику сообщили время похорон, и... никаких подробностей. Я недоумевал: как могло такое случиться? Ведь буквально пару недель тому назад я у Татьяны Александровны, живущей в районе ул. Савушкина, гостил и просил ее заступиться за меня в молитве к Господу в связи с моим недугом. И вот случилось так, что эту просьбу она донесет Богу — прямо и непосредственно, и в этом нет сомнения, ибо в жизни своего слова она никогда не нарушала.

Я запомнил Татьяну Александровну в самых мельчайших деталях ее личного обаяния и самобытности, и хочу сразу отметить, что она — человек высокого духовного накала, причем сугубо ленинградской традиции. Вся ее жизнь и научная деятельность связаны с городом на Неве, с его маршрутами, научными и учебными заведениями, с семейным и дружеским окружением, и я не могу ее представить в другой географической среде. Она вела скромную и уединенную жизнь, независимую и

вполне разумную, никогда не жаловалась на материальные затруднения и довольствовалась тем, что приносила ей скромная зарплата. Я был в трех ее квартирах (две из них — однокомнатные), которые менялись в связи с личными обстоятельствами. Обстановка в них варьировалась незначительно: письменный стол с пишущей машинкой, несколько стульев, кушетка с настенным гобеленом, магазинный двухстворчатый фанерный шифоньер коричневого колера, в красном уголке выделялась изумительная по красоте тщательно отреставрированная икона начала XIX в. с овальной лампадкой... А в целостной домашней обстановке доминировал аристократический квадратный сервант красного дерева с трех сторон в хрустальных венецианских стеклах, видимо фамильный, в котором хранились драгоценные флаконы, ювелирные пасхальные яйца, коллекция нательных крестиков, мелкая бронза, фарфоровые статуэтки, подарочные вещицы и кое-что из косметики. Кажется, на стене висела небольшая картина на религиозный сюжет в слегка облупленном багете.

Личная библиотека Татьяны Александровны никогда не была большой, не превышала полутора–двух сотен единиц и хранилась на полках в завешенном неприметном месте. Она включала авторские работы, кажется, пару фолиантов, подарочные книги и некоторую справочную литературу. Татьяна Александровна говаривала, что для серьезной работы личным собранием книг никак не обойдешься, нужны библиотеки, университетская или Публичка, поэтому с ненужными ей книгами она поступает точно так, как Ахматова, — раздает их студентам и друзьям. Так, после одного разговора с ней о философии Федорова она передала мне его монографию с тем, чтобы я ничего не подумал о ее возврате. Пришлось смириться. Конечно, я обладаю некоторыми ее работами с автографами, которыми безмерно дорожу.

Особое место в жизни Татьяны Александровны занимала ее собака (не помню клички) (эту замечательную королевскую пуделиху звали Полли. — *Прим. ред.*) — среднего роста, вислоухая, с длинной мордой, серого цвета с темными пятнами, которая ей служила 14 лет. Она подавала лапу, выполняла разные команды, но главное — тонко чувствовала настроение хозяйки и сопереживала ей, что отражалось в различных нюансах повизгивания и особой выразительности огромных печальных глаз. Эта собака непременно «участвовала» в научных изысканиях, ибо непременно лежала подле и не сводила глаз со своей хозяйки во время работы над рукописями, отчего Татьяна Александровна называла ее «соавтором» многих своих произведений. Хозяйка как-то призналась, что продуктивные мысли чаще ее посещали в то время, когда голова собаки покоилась на ее коленях.

Татьяна Александровна не была моралисткой и, разумеется, не была «синим чулком». О нет! Она — женщина в самом подлинном значении этого слова и обладала всеми «примочками» слабого пола: знала, что сказать про моду и как одеваются за границей, поскольку иногда там бывала, хорошо разбиралась в светском этикете, имела оригинальное мнение о мужчинах и не чуралась выпивки в хорошей кампании. Однако ее жизненная центральная магистраль и моральное кредо основывались на глубокой религиозной основе, причем она не показушно внимала Господу, ее вера покоилась на обширных знаниях истории, учебного анализа и самой событийной сущности христианства. И все это в ее душе переплавилось в стойкое мировоззренческое убеждение. Так, после смерти мужа Татьяны Александровны (Александра Васильевича Корниенко. — *Прим. ред.*) я осмелился позвонить, чтобы выразить свое соболезнование, но получил обескураживающий ответ: «Роман, не стоит тебе печалиться. Мой муж не погиб, а отошел к Богу со спокойной совестью и благостью в душе. За него я вполне спокойна: он попадет в хорошие руки и будет пребывать в достойном месте. В этом я несколько не сомневаюсь». Что можно возразить в этой связи?

Далее я хочу остановиться на личном опыте творческого общения с Татьяной Александровной, когда однажды наши усилия объединились при создании художественного произведения. Однако прежде следует сказать о жизненных реалиях того времени, т.е. первой половины 1980-х годов, когда ленинградские фольклористы университета, консерватории, Института театра, музыки и кинематографии, Пушкинского Дома, Союза композиторов и других учреждений активно проводили экспедиционную и исследовательскую работу, организовывали научные конференции, устраивали концерты народной музыки и общались в неформальной обстановке. Тогда часто ходили друг к другу в гости, и поводы находились: дни рождения, юбилеи, защиты диссертаций, встречи друзей из республик и т.д. Мы, тогда молодежь и легкие на подъем, чутко отзывались на такие приглашения.

Татьяна Александровна в те времена активно занималась русским фольклором Беломорья, в частности изучала свадебные традиции, и я помню ее содержательные и, можно сказать, артистические выступления в Зеленом зале ЛГИТМиК и последующие встречи за чаем на секторе фольклора.

Помню, что на одном «пленарном» застолье какого-то фольклорного праздника зашел разговор о народной поэтике частушечных форм, и всем было весело и интересно, поскольку участники как бы состязались в пении озорных частушек и любовных страданий. Незаметно разговор

переместился в сторону других фольклорных жанров, в частности жестоких городских романсов с чувственными словами, и здесь Татьяна Александровна процитировала несколько удивительных текстов, отчего все были в восторге.

Чуть позже у нас завязался разговор о поэтике в самом широком плане, и я затронул вопросы, которые меня глубоко волновали. Дело в том, что в то время я активно занимался сочинительством музыки, причем моим любимым видом творчества было пение в сопровождении фортепиано. Как известно, для создания музыки романсов необходимо найти подходящие слова, и порой это осуществить не так-то просто. Конечно, слова по содержанию обязаны «зацепить» душу, но они еще должны обладать подходящим музыкальным ранжиром, хорошо распеваемым размером, какой-то интонационной наполняемостью. Тут и другое: я никогда не писал отдельных романсов, но непременно циклы, а это умножало трудности, связанные с их цельностью, драматургией, сюжетной линией.

С Татьяной Александровной я поделился тем, что пытаюсь выискать в поэтическом материале что-то свежее, современное, но, к сожалению, ничего такого «согревающего» не попадает. Татьяна Александровна молча слушала, курила папиросу (сигарет избегала). И, наконец, я услышал:

— Роман, я понимаю твои устремления. Но, может быть, тебе следует расширить горизонт поисков? Скажем, очень много интересного в англоязычной поэзии.

— Но я никогда не пользовался переводной поэзией. Я не знаю, можно ли, например, на английский перевести «Евгения Онегина»? На язык без падежей, без развитых флексий, с жесточайшим порядком слов, и многие пушкинские тонкости пропадут: ведь в английском глагол «не плавает» туда-сюда в предложении.

— Договорился! По-твоему выходит, что у Шекспира не было тонкостей.

— Да, это верно. Но у меня был такой случай, например, что когда я заполучил «Декамерона» на украинском, то одноименную книгу с русским переводом, кажется самого Лозинского, забросил в угол. Мне явно показалось, что украинский ближе к итальянскому, он не столь жесткий и угловатый, как русский, разумеется, в данном случае. Так что с переводной литературой не так все и просто.

— Не буду тебя переубеждать, но у меня есть опыт перевода английской поэзии на русский, и при случае я кое-что покажу, надеюсь, считаешь с интересом для себя.

И действительно, на очередной встрече Татьяна Александровна вручила мне пакет из 88 полулистов, на первом из которых на машинке было напечатано «Т.А. Бернштам. Стихи разных лет», а ниже рукой написано «Роману. Дай Бог, — на долгую память. Т.Б.». Конечно, в подаренной рукописи были переводы с английского, но в подавляющем большинстве там оказались оригинальные произведения.

Я почитал, я прочитал, но... я не вычитал. Эта рукопись пролежала на моем столе что-то с неделю и канула в архивную картонную коробку. Подумалось: что может женщина? Подумалось, что эти слова несут нечто возвышенно-зыбкое, туманное, что-то остро-тяготеющее к душе, Богу. Такие поэтические мотивы в те атеистические времена для человека с армейским воспитанием показались упадническими, подражательными узкому декадентству, далекими от народа.

Впрочем, в душе я все-таки почувствовал высокий эталон мастерства, зрелости, а подлинная благородность автора проявилась в том, что Татьяна Александровна никогда не спрашивала, ни разу не напомнила о своих стихах — будто их вообще не существовало! Мне даже и в голову не пришло спросить ее о генезисе этого подарка и о том, как я им могу распоряжаться. Со временем это событие исчезло из моей памяти, я продолжал сочинять романы на выдержанные тексты национальных поэтов: Лермонтова, Державина, Клюева, присматривался к словам других авторов, и так текла жизнь.

Прошло лет что-то около двадцати. В начале нового тысячелетия по какой-то надобности я разбирал свой архив и наткнулся на тоненькую стопочку листков в цветном конверте, раскрываю его — это стихотворения Татьяны Александровны Бернштам! Читаю и... волосы встают дыбом! Боже мой! Какая изумительная поэзия! Прекрасные стихи, блестяще написанные, с проникновенной интонацией, причем исключительно музыкальные. Я радовался и одновременно корил себя: с одной стороны, какая это находка, какая удача, а с другой — какая огромная потеря времени! Ведь они почти пару десятков лет находились в моем сундуке под спудом. Я с жаром взялся за работу, но чуть поостыв, спохватился и сказал себе: «Не спеши, не торопись писать музыку, сначала нужно во всем разобраться, ведь в словах этих стихотворений — как в притчах — огромный контекст».

Весь сборник (87 единиц) я прочитал за день, но мне потребовалось несколько недель, чтобы вчитаться в каждое произведение. Каждая строфа таила многое, интересное. У меня промелькнула безумная идея: а что будет, если отважиться написать огромный цикл на все стихи Татьяны Александровны. Ведь в прошлом были примеры создания масштабных

циклов в несколько десятков романсов, скажем, шубертовский «Зимний путь». Однако я принял осторожное и, как мне показалось, разумное решение: отобрать некоторое число произведений, удобное для исполнительской практики. Вот эти числа — 18, потом 12, затем 6 и, наконец, 4.

Приведу эти тексты: 1) «Уведи меня, дорога, от событий, от страданий» (23.10.67); 2) «Ах, весна, я — твоя неудачница! Не стучись у закрытых дверей» (30.4.67); 3) «Преодоление грез и бедное служенье. Какой любви дала обет в момент рожденья?» (22.6.74); 4) «В другую жизнь, в иные дали я уйду на склоне лет» (13.10.85).

Казалось бы, цикл складывался, однако меня что-то не удовлетворяло, мне казалось, что чего-то недостает в общем композиционном плане, не хватает какой-то эмоциональной грани, а целостная музыкальность лишена сбалансированности и завершенности. Я решил расширить рамки цикла, т.е. добавить романс доминирующего характера, с тем чтобы поместить его в точку золотого сечения всего целого. Я подобрал стихотворение с титульным для цикла названием «Когда с любимым оборвется связь» и на него написал репризный романс — продолжительный, в бурном темпе, с возвышенной интонацией, с виртуозно-громогласной фортепианной партией.

Сочинялось мне легко и трудно, быстро и долго. В Петрозаводске я работал дискретно, отрывочно, заготавливал «куски», а в каникулы 2004 г. все сочинение «собирал» в Петербурге. С творческой обстановкой мне повезло: пустая квартира, я и рояль. Мешали только жаркая и душная погода да некоторые неполадки инструмента: западала клавиша ре малой октавы и были расстроены несколько звуков в высоком регистре. Я стремился рационально «подбирать» нужные звуки, для чего уподобился тем художникам, которые, сделав мазок на полотне, отходят на расстояние, чтобы увидеть его «привязку» к общей фактуре. Поэтому мне приходилось некоторые сиюминутно созданные отрывки сравнивать и тщательно увязывать с предыдущими и последующими нотными строчками, т.е. я никак не торопился. Во время чистовой переписки нот также уточнялись некоторые, прежде всего агогические, детали.

Наконец, многократно перелистывая рукопись в прямом следовании страниц и в обратном, я как-то уgomонился и стал раздумывать о живом исполнении этого сочинения с такой тернистой судьбой. И здесь начались проблемы.

В Петрозаводске мои вокальные произведения долгие годы исполняли два ныне покойных выдающихся баса: Виктор Сергеевич Каликин (два цикла) и Василий Петрович Ширкин (десять циклов), а подходящих женских голосов сразу не находилось. По замыслу цикл «Когда с

любимым оборвется связь» предназначался для лирико-драматического сопрано, но там были и чисто колоратурные места. Я обратился к певцам: одна оказалась занятой, другая, с нежным серебристым голосом, подержала ноты с месяц и отказалась петь — сложно!

Я готовил сюрприз Татьяне Александровне к ее 70-летию юбилею, который должен был состояться в ноябре 2005 г., празднование было намечено на 8 ноября в Петербургском университете [Жунсткамере. — *Прим. ред.*], однако у меня к этой дате ничего не получилось.

В курсе всех моих вокальных дел, как всегда, была мой верный соратник — пианистка высокого класса Светлана Володаровна Синцова, с которой мы работали (и работаем) много-много лет. Она предложила обратиться к певице Галине Яниной, которая в творческой работе оказалась безотказной, надежной. Благодаря интенсивным репетициям ей удалось быстро усвоить нотный текст.

Далее, однако, для меня возникло серьезное осложнение, причем весьма неожиданное: аккомпаниатор Светлана Володаровна наотрез отказалась исполнять центральный, в последнюю очередь написанный романс «Когда с любимым оборвется связь», который, по ее мнению, «и из текста выбивается, и тесситурно неровный, и музыка в нем весьма сумбурная, и петь его весьма неудобно». Такое случилось впервые, причем это произошло с музыкой на слова именно Татьяны Александровны Бернштам, хотя при исполнении предыдущих циклов подобного неприятия никогда не бывало.

Я не сдаюсь, я веду дипломатию: «Света! Бойся Бога! Чтобы вытянуть этот романс, я все лето за роялем распинался! Эти стихи — святые, и за их критику тебя сам Господь накажет!» И надо же такому случиться, что мои слова оказались вещими: спустя некоторое время после этого разговора мой аккомпаниатор сломала руку! Боже праведный! Совсем некстати. При переходе покатой улицы Красной Светлана Володаровна поскользнулась и неудачно упала. Я очень расстроился и даже чуть-чуть злорадствовал: «Я же предупреждал, что к этому романсу с такими высокими стихами нельзя относиться пренебрежительно, иначе Бог не помилует!» Мне даже показалось, что какие-то силы препятствуют исполнению этого цикла. Рука пианистки заживала несколько месяцев, до полугода. А в целом с момента написания музыки прошло еще пару лет.

Постепенно все наладилось. Премьеру решили провести в Кондопоге (в 40 км от Петрозаводска), в небольшом зале церковного прихода, что более всего соответствовало содержанию и характеру этого произведения. Вступительное слово великолепно произнесла Елена Ивановна Маркова — мой дорогой научный соратник по клюевской теме. Премье-

ра прошла достойно. Настало время показать этот цикл в Петербурге и лично его представить Татьяне Александровне. Звоню по телефону 348–50–14 и после приветственных слов спрашиваю:

— Татьяна Александровна! А Вы помните о своих стихах, которые мне подарили, преподнесли очень-очень давно?

— Роман, ко мне так обращаться нельзя, мы же долгие годы на «ты». Еще бы, конечно, помню! Я только тебе одному эти стихи и подарила, другие в глаза их не видели.

— Таня! На твои стихи я написал цикл из пяти романсов, названный, если не возражаешь, «Когда с любимым оборвется связь», и вот уже скоро из Петрозаводска приедут исполнители.

— Надо же! Это очень приятно и неожиданно! Я с удовольствием приду. Куда?

— Этот вопрос сейчас решается. Премьера может быть в зале Союза композиторов или в другом достойном месте.

Следует сказать, что перед этим событием у меня состоялась защита докторской диссертации в Зеленом зале Российского института истории искусств (на Исаакиевской площади), на которую явилась Татьяна Александровна. Она меня наперед поздравила и вручила большую бутылку монастырского бальзама со словами: «Пей без сомнения, этот напиток освящен в церкви». Мое предзащитное волнение она успокоила: «Я уверена, что у тебя все хорошо получится. Только на трибуне особо не усердствуй, береги здоровье».

Первое в Петербурге исполнение цикла «Когда с любимым оборвется связь» состоялось 27 октября 2006 г. в Выборгском районе, в концертном зале с очень хорошим концертным роялем. Татьяна Александровна со своим сыном — статным молодым мужчиной — точно явилась, одетая неброско, но с большим вкусом. Концерт начался с моих вступительных слов, отражающих художественные особенности поэтического текста. В первом ряду мы заняли места — справа от меня Татьяна Александровна, слева — моя жена Ирина Ивановна. Началось исполнение первого романа «Уведи меня, дорога». Мое внимание сосредоточилось на певице, выразительности ее голоса и на платье, у которого, показалось, слегка выпирала боковая складка. В сей момент жена толкнула меня в бок и глазами указала на Татьяну Александровну, которая, не таясь, плакала! Такого поворота в восприятии моей музыки я никак не ожидал. В заключение премьеры я и Татьяна Александровна поднялись к исполнителям на сцену, и здесь поэтесса обратилась к слушателям с проникновенными словами, отражающими ее чувства. Моя дочь Анастасия и сын Александр всю премьеру сняли на видеокамеру.

На этом история не закончилась. В ближайшие дни этот цикл прозвучал на нескольких прекрасных площадках Петербурга, и самая важная из них — это Зал концертных деятелей на Моховой, в котором на рождественском концерте совместно с камерными произведениями композитора Б. Тищенко прозвучал мой вокальный цикл на слова Татьяны Александровны Бернштам. С артистическим блеском его представила вышеупомянутая Елена Ивановна Маркова. По состоянию здоровья поэтесса не могла присутствовать на этом концерте, но на него пришли ее сослуживцы с видеокамерой, которые, очевидно, и дали ей на очередном научном заседании полный коллективный отчет об исполнении этого цикла.

После мы с Татьяной перезванивались, и как-то она сказала: «Приглашаю тебя в гости с тем упреком, что ты отсутствовал на моем 70-летнем юбилее. Многие пришли, а тебя не было, и это я сразу вычислила». Я сказал: «Прости, дорогая! Знаешь, жизнь сложная — семья и работа, диабет и гипертония гнут к земле». Она с патетикой: «А что, у меня нет болячек? Ты же бывший офицер-танкист! Как тебе не стыдно! В армии ты наверно слышал “Танки, вперед!”» Я побожился, что обязательно приду.

И вот, кажется, в среду, 17 января 2007 г., в половине третьего, в своем любимом сером костюме я появился на пороге ее квартиры (Комендантский просп., д. 21, корп. 2, кв. 451, 7 подъезд, 6 этаж). Татьяна меня любезно встретила словами «Ну, наконец-то!» и сразу усадила за обед. Помню, что меня угощали холодными овощными закусками и чем-то диетическим из куриного мяса. На столе еще стояла открытая банка «Лечо», видимо, любимый продукт Татьяны Александровны. Из напитков были предложены водка и бальзам, конечно, освященные в церкви. Со словами: «Я не наливаю, а ты сам себе налей, сколько пожелаешь» придвинула ко мне рюмку. Я пожелал половину рюмки водки, хозяйка же не пила и не курила. Она пожаловалась, что наемдни на улице поскользнулась, упала и разбила нос.

За чаем у нас начался разговор, который длился более четырех часов. Я говорил меньше, больше слушал. Татьяна Александровна о своей жизни поведала очень многое, а я же синхронно сравнивал ее со своей — ведь мы же одногодки, 1935 г.р. Сначала она мне рассказала о ленинградских днях начала войны, а я ей — о бомбежках в Киеве в июне 1941 г.

Я хорошо запомнил, что Татьяна Александровна одна, без матери, была эвакуирована в среднюю полосу России, в детский дом какой-то деревни (не помню названия) (с. Тетюши Куйбышевской области. — *Прим. ред.*), где пробыла почти всю войну. Она с восторгом вспоминала о своем голодном, но привольном житье, о промыслах в окрестностях, по огородам, и своем умении верховодить, командовать пацанами. По-

сле блокады мать забрала ее в Ленинград, и ей пришлось заново привыкать к городской жизни. Спустя много лет она наведалась в те места и встречалась с людьми, с которыми разделила военное лихолетье.

Она живо рассказывала о своих интересах в науке, но эта полоса жизни в определенной части проходила уже после нашего знакомства, и я уточнял лишь некоторые детали. Так, я расспрашивал о ее отношениях с учеными, в частности с ленинградскими и московскими, с которыми был сам как-то знаком, ибо меня интересовала ее оценка их научной деятельности. Мне подумалось, что если Татьяна Александровна все сказанное зафиксировала бы в мемуарной форме, то это было бы очень здорово.

Я проявил интерес к ее зарубежным встречам и поездкам. Как известно, в те времена путешествия за границу властями сдерживались, но Татьяне Александровне удавалось быть приглашенной в научные центры Европы: Германию, Францию, Австрию, в социалистические страны. Она часто принимала зарубежных гостей и в этой связи водила дружбу с моей матерью, Марией Федоровной, которая великолепно готовила традиционные украинские блюда (борщ с пампушками, особый фасолевый суп, куриный бульон с домашней лапшой и зеленью, винницкий винегрет, барские зразы, голубцы, киевские котлеты, рыбу «пожидовски», холодец из свиного рыла с телятиной, холодец из петушков с яйцами, жаркое с гречей, кнедлики, вареники с легкими, творогом, сливами или слегка проквашенной капустой и многое другое).

Праздничный стол из различных закусок и подобных блюд на пять–шесть перемен моя матушка приготовила в честь моего 50-летия, и такие авторитетные гости, как Кирилл Васильевич Чистов и Борис Николаевич Путилов, вышли из-за стола восторженными, а последний у мамы поцеловал ручку и сказал, что подобной вкуснятины в жизни не едал, хотя и бывал в лучших ресторанах города. За этим столом сидели две выдающиеся женщины: Татьяна Александровна и Лариса Михайловна Ивлева (любимая ученица В.Я. Проппа), которые больше смаковали сладенькие штучки, к радости мамы, гордившейся своей выпечкой, поскольку еще во время нашей жизни в Львове она сошлась с женщиной, родственница которой служила в кондитерском подвале дворца последнего австрийского императора, от нее она и переняла уникальные рецепты. Татьяне Александровне импонировало и то, что перед важным кулинарным событием мама посещала церковь, чтобы «Господь отпустил грехи» и чтобы «все получилось».

И когда Татьяне Александровне нужно было своих иностранцев потчевать оригинально и в народном стиле, то по предварительному

телефонному уговору мама им готовила блюда или свежую выпечку. Так, я хорошо помню чайные визиты Татьяны Александровны с одной филологической примадонной из Австрии и с ярким славянофилом из Америки [Йован Хауер. — *Прим. ред.*].

Далее я расспрашивал Татьяну Александровну о характерных особенностях научных центров, которые она посещала. Услышал много интересного о Сорбонне, германских университетах, она вспомнила и о важных научных персонах в области гуманитарных наук, и о тех, с кем вела переписку, у кого гостила. Однако самое большое впечатление на нее произвела научная командировка в Киев, кажется, в институт им. Рылского, в котором она прочитала семь или более лекций, причем еще отвечала на вопросы, вела дискуссию, выступала перед студентами университета, приглашалась на разные встречи. При рассказе она заметила, что ей оказывали особое внимание: в переполненном зале присутствовала почти вся филологическая и этнографическая Украина, на ее лекции приехали ученые из Харькова, Львова, Одессы, Донецка, Днепропетровска и других городов. К ней проявили особое уважение еще и как к деятелю ленинградской научной традиции, имидж которой в глазах киевской публики был заметно больший, чем, скажем, у московской школы, поскольку ленинградцы обладали стойкой опорой дореволюционного Петербурга с подлинно аристократической культурой и высокими нравственными устоями. В Киеве блуждали слухи, что в Москве тоже сложилась высокопрофессиональная школа, деятели которой, владея своей специальностью, за столом не знали, в какой руке полагается держать вилку.

Татьяна Александровна очень многое мне поведала о своей личной и семейной жизни, скажем, о сложных отношениях матери с отцом, от которого она унаследовала фамилию и склонность к научным занятиям. Разумеется, я не имею морального права рассказывать о ее пристрастиях, о самом сокровенном, самом потаенном в ее жизни, ибо это говорилось сугубо доверительно.

Наступило позднее время. Я поднялся и начал прощаться. Татьяна подвела меня к полкам с книгами и показала свое последнее издание. Я сказал, что мне предстоит лечиться в больницу, поэтому прошу заступничества обо мне в молитвах. Татьяна Александровна пообещала, что будет за меня молиться. Наша встреча завершилась ее словами: «Надейся, и тебя Господь обязательно услышит!»

И вот, как я говорил в самом начале этих воспоминаний, спустя несколько недель я получил известие о кончине несравненной Татьяны Александровны Бернштам. Я вспоминаю ее со светлой печалью и отно-

шусь к ее уходу из жизни точно так, как она отнеслась к кончине своего мужа. Татьяна предстала перед Господом по Его воле, и сейчас находится в достойном месте. Она воспитала прекрасного сына. Она выполнила свой научный долг. Она с достоинством завершила земные дела.

Е.И. Владимиров, Ж.К. Владимирова

«ДНИ ТВОРЕНИЯ»

Ленинград. 1980 год. 2 ноября. Выставка на домашних стенах — «В доме на Литейном». На страницах альбома для зрителя-почитателя — запись Тани Бернштам: «Сказать можно много, но смотрящее на нас погружает в тишину. Первое и главное впечатление — погруженности и сопричастности. С ним пока и остаюсь. И какая радость Жене — знать все это! Спасибо. Татьяна Бернштам».

Через месяц в Москве выходит книжка «Дикорастущие съедобные растения в нашем питании». Около ста растений рассказывают о себе цветами, плодами и листьями, красками весны и осени. Моя первая книжка — иллюстрации растений.

Через год в Центральном Доме литераторов, а затем — и в Доме архитекторов состоится персональная выставка «Дикорастущая флора», и московский зритель увидит сосны Мельничного Ручья, березы старых усадеб, снегом засыпанные яблоневые сады, кувшины с красной рябиной, пастельный лист маков и первые акварели коктейльской зимы 1973 года. Это неполное содержание того, что смотрело на Таню, что погружало ее в тишину природного мира, в тишину смотрящего на нее графического листа.

1987 год. Татьяна Александровна гостит в Крыму, на Карадаге. Живет у нас, становится участницей и зрителем большой композиции с чайными подносами, плодами айвы, гранатами и керамикой. Ее меткое слово дало имя картону — «Соборный натюрморт». Название так и пристало к работе. И на десятилетие стало темой натюрмортов: «Тыквы и виноград», «Подсолнухи», «Мамины груши», «Чайный столик» и другие.

1995 год. Таня вступает в диалог с художником перед предстоящей выставкой в Феодосийской картинной галерее и в Петербурге пишет для каталога выставки уникальное эссе — «Дни творения».

Выставка 1996 года «Не то, что мните вы, природа...» тютчевской строкой открывает строгий черно-белый буклет художника. И среди имен искусствоведов, учителей и давних друзей моих — доктор исторических наук, этнограф Российской академии наук Татьяна Александровна Бернштам. Ее слово из глубокой тишины мироздания вновь строка за строкой воплощает облик талантливого и доброго знака человеческой природы.

Для человека, не только не принадлежащего к братии профессионалов-художников, но даже не являющегося искушенным дилетантом в области живописи, промыслительный характер личной встречи с мастером, как мировоззренчески-символического диалога, выступает в максимально «очищенном» виде. Тем более что диалог — ныне уже путь длиною в 15 лет. Постигание — развертывание во времени и пространстве смысла этого пути (по крайней мере, для себя, как одного из свидетелей движения художника) — я и сделала содержанием юбилейного «тоста» в честь Евгения Владимировича.

Неслучайность встречи с художественным мировидением Евг. Владимировича я смутно прозрела с осенней домашней выставки в двух комнатах на Литейном — не первой в истории общественной «презентации» его работ и первой для меня, — на которую была приглашена «по случаю». Чувство одиночества среди незнакомых людей вскоре незаметно сменилось ощущением причастности к обступившей со стен и будто бы увеличенной под микроскопом тайне подробностей растительного царства — корней, стволов, крон и ветвей деревьев, трав, цветов. Рисунки поражали повторяемостью и вместе с тем многообразностью растений, которые возбуждали вопросы о смысле изображений себя... Я ответила на них примерно так: художнику дан дар стихийного природного первознания, из которого он выбирает и воплощает множественность преимущественно радостного, светлого и доброго начала. Иными словами, Женя Владимирович вошел в мое художественное сознание, выражаясь поэтическим символом Б. Пастернака, как «всесильный бог деталей», порождающий их более по наитию и желанию «освободиться» от переполненности, нежели по обдуманности творческого замысла. Это было созвучно моему тогдашнему восприятию мира, что, я думаю, и стало залогом продолженного уже дружеского разговора и с Женей, и с его ревностным земным «ангелом-хранителем» — женой

Жанной, несомненно играющей — по праву физического и душевного сотрудничества в сложном «жизнейском море» — большую роль в творческих исканиях и борениях мужа.

Пройдя за эти годы собственный мировоззренческий путь, я увидела в творчестве Жени Владимирова индивидуальную «репродукцию» дел Творца в третий день творения мира. «И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша... / И назвал Бог сушу земле, а собрание вод назвал морями... / И был вечер. И было утро: день третий» (Бытие I, 9–13). Обращает на себя внимание некоторая инверсия в последовательности творения природных объектов художником по сравнению с порядком в книге «Бытие». Бог вначале создает сушу=землю и воду=морья, а затем — растительность; Женя начинает с творения растительности (конец 60-х — 80-е годы), затем переходит к земной тверди, преимущественно в виде гор (в частности, так называемый им «песчаный цикл» начала 90-х годов) и в настоящее время обратился к воде-морю.

Можно ли как-то интерпретировать этот, несомненно, неслучайный выбор и другой порядок «третьего дня»? Осмелюсь предложить один из возможных вариантов объяснения, так сказать, духовного (религиозного) свойства.

Я далека от мысли, что созидательным стимулом Евг. Владимирова является какая-либо прагматическая или внешняя идея, им постоянно «руководят» некие, быть может, не вполне им осознанные, внутренние процессы. Он живет природно и идеалистично: нашел свое соприродное место под солнцем в Крыму, работает — не работает, пишет — не пишет циклами, ритмично, переживая новые видения окружающего мира и меняя соответственно им способы выражения (материал, манеру письма, колорит и проч.), редко фиксирует свои произведения во времени (не ставит на них даты), не расстается с большинством из них, несмотря на жизнейские тяготы. Художник верен изначальному происхождению — импульсам своего творчества. Он представляется мне субъектом и одновременно — отражателем или носителем первобытной одушевленности (пантеизма) предметных сущностей природы: опять же неслучайно мир Евг. Владимирова не населен ни одним из обитателей небесной, водной и земно-растительной сфер с «душой живой».

Такая альтруистическая верность чувственному сопереживанию с одушевляемой природой, с одной стороны, не может не вызвать уважения и интереса как собственный неповторимый «голос в хоре», но, с другой стороны, не может не быть остановкой в творчестве, сказываюсь, прежде всего, в «невидимых миру слезах» и невольной несвободе

в оценке своего духовно-нравственного потенциала и воздействия его работ на зрителей, начиная со старых и верных. Женя — безусловно, добрый и красивый человек и художник, но его творчество не столь адекватно (прямолинейно), что естественно: он воссоздает (стремится воссоздать) добро и красоту природы, которая — увы! — грешна с момента падения человека. Поэтому, хочет он или не хочет, но в его рисунках множатся не только светлые, отдохновенные аспекты природного бытия, но и темные, тревожные, иногда — угрожающие. Известное нарастание последних видится мне и в порядке творения художника «вспять» (в сравнении с Богом), от растительности к морской стихии, являющейся в Библии, Евангелии и во многих мировых мифологиях символом враждебной Богу и жизни силы.

Бесспорно, все это лишний раз доказывает истинность таланта Евгения Владимировича и приверженность своему призванию. Поэтому «тост» хотелось бы заключить оптимистическим призывом к обновлению души художника и творчества художника путем стяжания им Духа Святого!

Сохранился подлинник текста. Пожелтевший лист цвета пергамента, лиловые академические чернила. Помню, как жадно вчитывался я в текст письма, где перо ровно бежало по чистому полю страницы, редко оставивалось в тишине рожденного слова, иногда возвращалось и выправляло его значение и стремилось вперед за рождающимися образами...

2003 год. Выставка в Симферополе, в Художественном музее — «Вы зрите лист и цвет на древе...». Вновь Федор Иванович Тютчев. Экспозиция небольшая. Первоначальное название ее — «Из домашнего альбома». Искусствовед музея Рудольф Трофимович Подуфальный отметил тогда, что здесь угадываются мотивы восточного искусства — «жанра цветов и плодов». Отсюда органичность синтеза графики и поэзии, сопровождавшей рисунки. Экспозиции предпосланы высказывания разных лет о художнике. Среди них — слова Т.А. Бернштам (ноябрь 1995 г.):

Художнику дан дар стихийного природного первознания, из которого он выбирает и воплощает множественность преимущественно радостного, светлого и доброго начала <...> Женя Владимирович вошел в мое художественное сознание, выражаясь поэтическим символом Б. Пастернака, как «всесильный бог деталей». <...> Я увидела в творчестве Жени Владимировича индивидуальную «репродукцию» дел Творца в третий день творения мира.

Три десятилетия имя Тани, встречи с ней, чаепития в уютном доме этнографа, короткие и редкие письма к нам, встречи в Музее на Неве, книги, статьи Татьяны Александровны, ее содержательные, образные рассказы об экспедициях, людях северных широт, северных обрядах, последняя книга о поморах — много и мало... до боли мало, из того, что отдано Таней всем любящим и помнящим ее.

Карадаг — 2009
Санкт-Петербург — 8 февраля 2010

Протоиерей Виктор

ПАМЯТЬ СЕРДЦА

С Татьяной Александровной Бернштам (11. XI. 1935 — 13. IV. 2008) я познакомился в конце 1990-х, когда служил в храме св. вмч. Димитрия Солунского в Коломьягах. Сначала я познакомился с ее мужем Александром Васильевичем Корниенко. Он обратил на себя мое внимание глубоким молитвенным чувством и благоговейным отношением к храму. Александр неоднократно приходил сначала ко мне на исповедь, и от исповеди к исповеди мы с ним духовно становились все ближе и ближе. Какого-либо специального высшего образования он не имел, но очень интересовался наукой, был начитанным, вдумчивым и вообще очень любознательным человеком. От него я узнал, что доктор исторических наук Бернштам, крупный ученый, этнограф и фольклорист, была автором 120 научных публикаций.

Немного позже стала приходиться ко мне исповедоваться и сама Татьяна Александровна, причем ее исповедь всегда отличалась глубиной покаянного чувства и твердым желанием исправить свою жизнь. Александр очень нежно и трепетно относился к «своей Танюше», как он любовно ее называл, и порой был первым слушателем и критиком ее научных публикаций. Но, к сожалению, Александр как-то быстро заболел и тихо угас. Татьяна Александровна очень тяжело перенесла эту утрату¹...

¹ Впоследствии одну из своих книг она посвятила его памяти.

Так и запечатлелся в моей памяти светлый образ Татьяны и ее супруга Александра, тихо и благоговейно молящихся у иконы святого вмч. Димитрия Солунского...

Впоследствии мне стало известно, что в научных кругах она имела большой авторитет и являлась крупнейшим специалистом в области изучения православных требников в приложении к возрастным категориям русского народа, этнической и этнокультурной истории, традиционной культуры, духовной жизни и фольклора русских / восточных славян. С ее именем связана целая эпоха в изучении духовной жизни и этнографии поморов Русского Севера. Ее работы отличались прекрасным русским языком, глубоким знанием изучаемой темы и новыми идеями.

Став убежденной христианкой, Татьяна Александровна открыла для научной общественности целый кладезь связанных с Православием новых тем, которые впоследствии оформились у нее в две монографии («Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве»), «Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии») и целый ряд статей под общим названием «Действительность и феномен: два взгляда на русскую (восточнославянскую) народную культуру».

Со временем наши личные отношения углубились. Позднее мы неоднократно встречались у нее дома. Т.А. Бернштам была очень хорошей хозяйкой и любила принимать и угощать гостей. За тихой беседой велись неторопливые разговоры о вере и православной культуре и обсуждались темы ее будущих книг.

Татьяна Александровна любила работать по старинке и все свои рукописи набирала на пишущей машинке, и когда я, как давний поклонник компьютерной техники, посоветовал ей приобрести хотя бы какой-нибудь «слабенький», недорогой компьютер, она сначала отказывалась от этого предложения, но когда со временем освоила компьютер, поняла, насколько он облегчил ее труд. Работала она самозабвенно и считала день потерянным, если из-под ее пера не появлялось ни одной строчки.

Не со всеми взглядами Татьяны Александровны я соглашался. В частности, с тем, что подзаголовок монографии «Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян» первоначально назывался «Учение и опыт Церкви в народном православии». Но исходя из многовековой истории христианства у восточно-славянских народов, разнообразных течений, влиявших на него, правильнее говорить о «*народном христианстве*». Мне удалось убедить Татьяну Александровну в том, что она рассуждает уж слишком «по-научному», а такой подход неприемлем для православия, где важнее глубокая вера. Татьяна Алек-

сандровна относилась к критике внимательно, все замечания принимала по-доброму и никогда не стыдилась признавать свои ошибки.

Т.А. Бернштам была первой, кто связал первый период христианизации славянства с протославянскими временами — до момента их выхода на историческую арену (I–VII века). Это означает, что христианизация сопутствовала самому формированию славянства. Она разделяла взгляд о связи и самой сути календарных праздников с церковно-богослужебным годом, так как они складывались в русле православных святцев.

Народная Русь всегда жила «по совести и по чести», что позволяло утверждать о «живом сознании постоянного присутствия Бога» в русском народе, даже если полноценной духовной жизнью жили немногие. Совесть русского народа подобна «опьянению добром» прп. Макария Египетского. Народная жажда «ведения Истины» и является тем самым универсальным алиби «народного христианства». «Жить по правде» — именно этот евангельский призыв на протяжении тысячи лет является невольной причиной самого феномена «народного христианства».

Народный быт, привязанный к христианским праздникам (Петрову посту, Юрьеву дню и т.д.), пословицы и поговорки нашли в ее работах выражение в степенях сравнения и христианских терминах. Все это требовало от Т.А. Бернштам рассмотрения знаковой системы православного мировосприятия всей восточно-славянской обрядности.

Спор о разрушении традиционной культуры восточного славянства с приходом христианского вероучения был приведен и проанализирован Т.А. Бернштам во «Вводной главе» ее монографии «Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве».

Последний раз мы встречались с ней в январе 2008 г. (как раз перед днем ее ангела), когда она, уже тяжело больная, лежала в Марининской больнице, где я ее исповедовал и напутствовал Святыми Христовыми Тайнами. Она очень глубоко исповедовалась и искренне каялась во всех своих грехах. От этой болезни оправиться она уже не смогла...

В моей памяти сохранился светлый образ Татьяны Александровны как доброй христианки, большого ученого, исследовательницы, обладавшей писательским чувством слова и прекрасно владевшей русским языком, и просто хорошего человека.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АГВ — Архангельские губернские ведомости
АМАЭ — Архив Музея антропологии и этнографии
АРЭМ — Архив Российского этнографического музея
АСПБИИ — Архив Санкт-Петербургского Института истории;
Аф. — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В 3 т. М., 1984–1985.
АЧГИ — Архив Чувашского государственного института гуманитарных наук
- ВЕВ — Вологодские епархиальные ведомости
ГАВО — Государственный Архив Вологодской области
ГМПИ — Резниченко
ЖС — Живая старина
ИГАИМК — Известия Государственной Академии истории материальной культуры. Л., 1932-1935
ИРЛИ — Институт русского языка и литературы (Пушкинский дом)
ИЯЛИ — Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН
- КарНЦ — Карельский научный центр
МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
МИА. — Материалы и исследования по археологии СССР
НА КарНЦ — научный архив Карельского Научного центра РАН
НА КНЦ УрО РАН — научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН
НА РК — Национальный архив Республики Коми
НА РК — Национальный архив Республики Карелия;
НГВ — Нижегородские губернские ведомости
ОГВ — Олонецкие губернские ведомости;
ОРЯС — Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук.
- ПГУ — Петрозаводский государственный университет
ПМА — Полевые материалы автора
РА — Российская археология
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РГО — Русское географическое общество
РПЦ — Русская Православная Церковь
СА — Советская археология
СЕ РОСИ — Спелестологический ежегодник Российского общества спелестологических и спелестологических исследований
СИЛКВИСЯ — Сравнительное исследование лексики карельского, вепсского и саамского языков

СНП — Словарь русских говоров Низовой Печоры.
СУ — Словарь русских говоров среднего Урала
СУС — Некрылова, Мазалова
СЭ — Советская этнография
Тр. АС — Труды археологического съезда
ТРМ — Адоньева
ЦГА РК — Центральный государственный архив Республики Коми
ФА СПбГУ — Фольклорный архив СПбГУ
ФНМРК — Фонд национального музея Республики Коми
ЦАНО — Центральный архив Нижегородской области
ЭО — Этнографическое обозрение

NÄKM — Näytteitä Äänis- ja Keskivepsän murteista
SKS — Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	3
Введение	
<i>Щепанская Т.Б.</i> (Санкт-Петербург). Поморский дневник Т.А. Бернштам: к методике и практике полевой этнографической работы	7
Русский Север. Традиционная культура Поморья	
<i>Иванова Т.Г.</i> (Санкт-Петербург). Прокофий Алексеевич Иванов — корреспондент П.С. Ефименко	17
<i>Латин В.А.</i> (Санкт-Петербург). Опыт определения музыкальных диалектов русских свадебных песен Белого моря	26
<i>Резниченко Е.Б.</i> (Москва). Свадебная причетъ восточного Поморья: «локальное» и «уникальное»	43
<i>Логинов К.К.</i> (Петрозаводск). Рыболовство поморского села Нюхча	54
<i>Нильсен Й.П.</i> (Университет г. Тромсё, Норвегия). «Прощай, батюшка ты Грумант!». Зверобойные промыслы поморов и норвежцев на Шпицбергене. Сопоставление традиций	69
Половозрастной аспект традиционной культуры	
<i>Пулькин М.В.</i> (Петрозаводск). Социальный контроль и традиционная культура в XIX — начале XX в. (по материалам Олонецкой губернии)	83
<i>Адоньева С.Б.</i> (Санкт-Петербург), <i>Олсон-Остерман Л.</i> (США) Материнство: интимные практики женской иерархии	91
<i>Винокурова И.Ю.</i> (Петрозаводск). Вепские молодые в хронике биосоциальных событий	107
<i>Илюха О.П.</i> (Петрозаводск). Подростковое отходничество в конце XIX – начале XX в. (Олонецкая и Архангельская Карелия)	121
<i>Дронова Т.И.</i> (Сыктывкар). Представления о «греховности» в традиционном воспитании староверов-беспоповцев Усть-Цильмы	130
<i>Власова В.В.</i> (Сыктывкар). Старообрядческие общины коми-зырян в XIX–XX вв.: половозрастной состав	141

Феноменология традиционной культуры

- Толстая С.М.* (Москва). Мотив расставания
с волей / красотой в северо-русской свадебной причети:
поэтика и мифология 151
Белков П.Л. (Санкт-Петербург). Игровой / свадебный фольклор
и волшебная сказка 161
Криничная Н.А. (Петрозаводск). «В тех болотах зыбучиих...»:
мифологема блуждания в свете переходных обрядов
(по материалам северо-русских мифологических рассказов) 172
Мазалова Н.Е. (Санкт-Петербург). Смех в магических практиках
русского колдуна 181
Некрылова А.Ф. (Санкт-Петербург). Странный
персонаж русского фольклорного театра (Змиулан) 194

Церковная археология и этнография

- Шевченко Ю.Ю.* (Санкт-Петербург). Христианские святыни
Восточной Европы эпохи Великого переселения народов 211
Лимеров П.Ф. (Сыктывкар). Образ св. Стефана Пермского:
диалог традиций 224
Жуков А.Ю. (Петрозаводск). Церковно-приходская
система Карелии: возникновение и развитие в XV —
первой половине XVIII в. 249
Корепова К.Е. (Н. Новгород). Нижегородские священники —
собиратели фольклорно-этнографических материалов 292
Чувьуров А.А. (Санкт-Петербург). Коми легенда
о сотворении мира из архива РЭМ: финно-угорские
и восточно-славянские параллели 304
Конькова О.И. (Санкт-Петербург). Календарные праздники
ижор 323

Вещественный мир культуры

- Лаврентьева Л.С.* (Санкт-Петербург). «Божье полотенце»
(по материалам коллекций МАЭ РАН) 337
Мадлевская Е.Л. (Санкт-Петербург). «Жена мужу раскаряки
подает» (штаны в традиционной культуре русских) 349
Салмин А.К. (Санкт-Петербург). Колокольчик
в ритуальной практике чувашей 371

Рецензии

<i>Васильева Е.Е.</i> (Санкт-Петербург). Отзывы на две монографии Т.А. Бернштам	377
--	-----

Поэтическое наследие

<i>Овсянников А.О.</i> Татьяна Александровна Бернштам и ее поэзия	383
Стихи Т.А. Бернштам (подг. А.О. Овсянников)	385
Библиография Т.А. Бернштам	416
<i>Маркова Е.И.</i> (Петрозаводск). «Моя любовь при жизни стала мифом»	425

Memoria

<i>Аловерт Н.</i> (США, Нью-Йорк). Однажды в аудитории Университета	431
<i>Зелинский Р.Ф.</i> (Петрозаводск). Резонанс душ: Татьяна Александровна Бернштам. Воспоминания	435
<i>Владимиров Е.И. и Владимирова Ж.К.</i> (Украина, Карадаг). «Дни творения»	446
<i>Протоиерей Виктор.</i> Память сердца	450
Список сокращений	453

Научное издание

«УВЕДИ МЕНЯ, ДОРОГА»

Сборник статей памяти Т.А. Бернштам

Редактирование М.А. Ильиной
Корректурa Т.В. Никифоровой
Компьютерный макет Р.А. Морозовой

Подписано в печать 20.10.2010. Формат 60 × 84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл.печ л. 27. Уч.-изд. л. 28.
Тираж 300 экз. Заказ № 1802.

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.
Тел. 323-67-74, e-mail: izd_lemma@mail.ru



Родители — Анна Степановна Морозова (1909–1999)
и Александр Натанович Бернштам (1910–1956). Ленинград. 1934 г.



С любимой бабушкой Евгенией Борисовной Бернштам (в девичестве Майстер).
Ленинград. 1939 г.



С мамой, младшей сестрой Ольгой и отчимом М.А. Фишманом.
Ленинград. Начало 1950-х гг.

*«Не было жалоб на холод и сырость:
Лица людей ожиданием светились.
В сумятице дней, несмотря на усталость,
Всё чаще и громче дети смеялись...»*



Выпускница школы № 171.
Ленинград. 1952 г.



С подругой всей жизни Ниной Аловерт.
Первые годы учебы на историческом факультете ЛГУ. Середина 1950-х гг.

*«Не уложиться нам в земные сроки
С такой любовью и такой тоской...
Но в Книге Судеб горестные вздохи
Запишутся единою строкой».*



Портрет
Татьяны Александровны
в годы учебы в Ленинград-
ском университете. 1957 г.
Фото Н. Аловерт.

*«... короны цари за меня
отдавали».*



Во время археологической
разведки в Архангельской
области. 1960-е гг.

*«Там, где влажные скалы
скрывают фиорды,
Озлблённо оскалив
угрюмые морды».*



Т.А. Бернштам с информантом.
Экспедиция на Терский берег. 1970-е гг.



Беседа со старожила-
ми. Экспедиция к по-
морам Терского
берега. 1972.
Фото А. Аллас.



Слева направо:
Т.А. Бернштам,
певица
П.И. Дворникова,
В.А. Лапин.
Терский берег, село
Кашкаранцы. 1972 г.
Фото А. Аллас.



Члены экспедиции на Терский берег. Т.А. Бернштам сидит слева. 1972 г.
Фото А. Аллас.



Фото с сигаретой. 1960-е гг.

*«Неспокойно мне сегодня, беспокойно:
видно лодку где-то в море
кроют волны,
или зверь какой-нибудь
по чаще рыцет
и нигде себе найти не может пищи».*



На веслах. Экспедиция. 1970-е гг.



Карельский перешеек, дер. Овсяное. С Михаилом Барышниковым (слева), мужем Д.А. Мачинским, сыном Шуриком (сидит) и детьми Нины Аловерт — Игорем и Машей (в коляске), а также пуделем Фомой, который умел искать белые грибы. Август 1972 г. Фото Н. Аловерт.

*«За тридцать земель
и трижды тридцать лет
расходимся...
Печален уз итог:
счастливых дней
утратился секрет...»*



В дуэте с сыном – Александром Овсянниковым.
Квартира на ул. Красных текстильщиков, Ленинград, 1977 г.

*«Лук и стрелы обязательно возьми.
Чу! драконы спят среди густой хвои!»
(Попытка колыбельной сыну).*



Портрет с рукой. 1976 г.

*«Коснись меня своим благословеньем!
Я перешла за середину лет
И в каждом дне ищу успокоенья
От прежних и грядущих бед».*



Во время 70-летнего юбилея Т.А. Бернштам
в зале заседаний Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера).
С сестрой О.М. Фишман. Ленинград. 2005 г.

Фото О.И. Коньковой.

*«В другую жизнь, в иные дали
Я уйду на склоне лет».*



В гостях у друга Романа Ковалёва — сидит в центре, слева — Т.А. Бернштам, ее сестра О.М. Фишман, внизу — муж Татьяны Александровны А.В. Корниенко. 1990-е годы.

*«Но если на оставшемся пути
Господь пожелает любовь земную,
мы вместе с ним к Нему должны идти,
о всех былых страстях не памятуя».*



Чествование К.В. Чистова. Т.А.Бернштам, О.И. Конькова (справа). 2004 г.